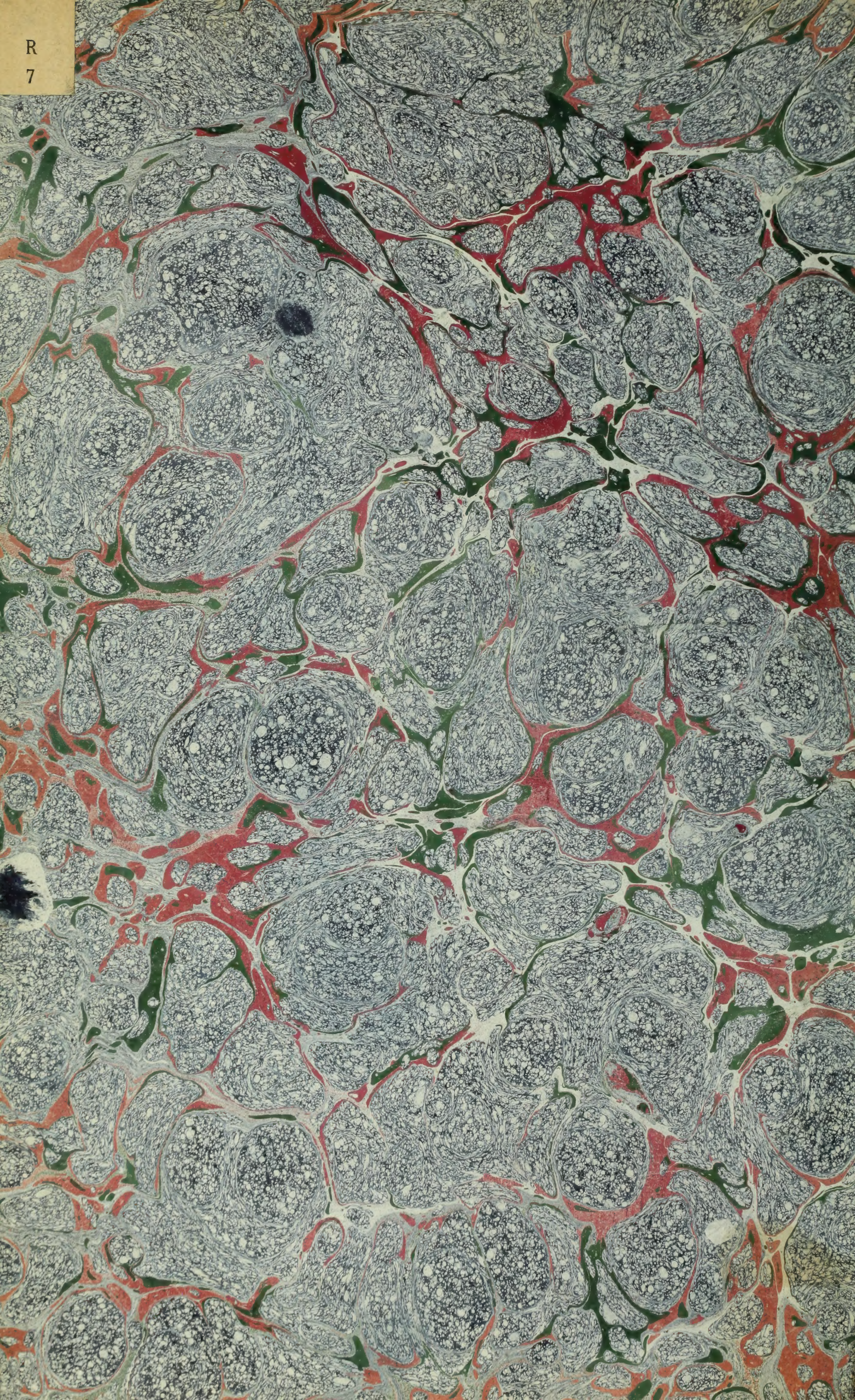
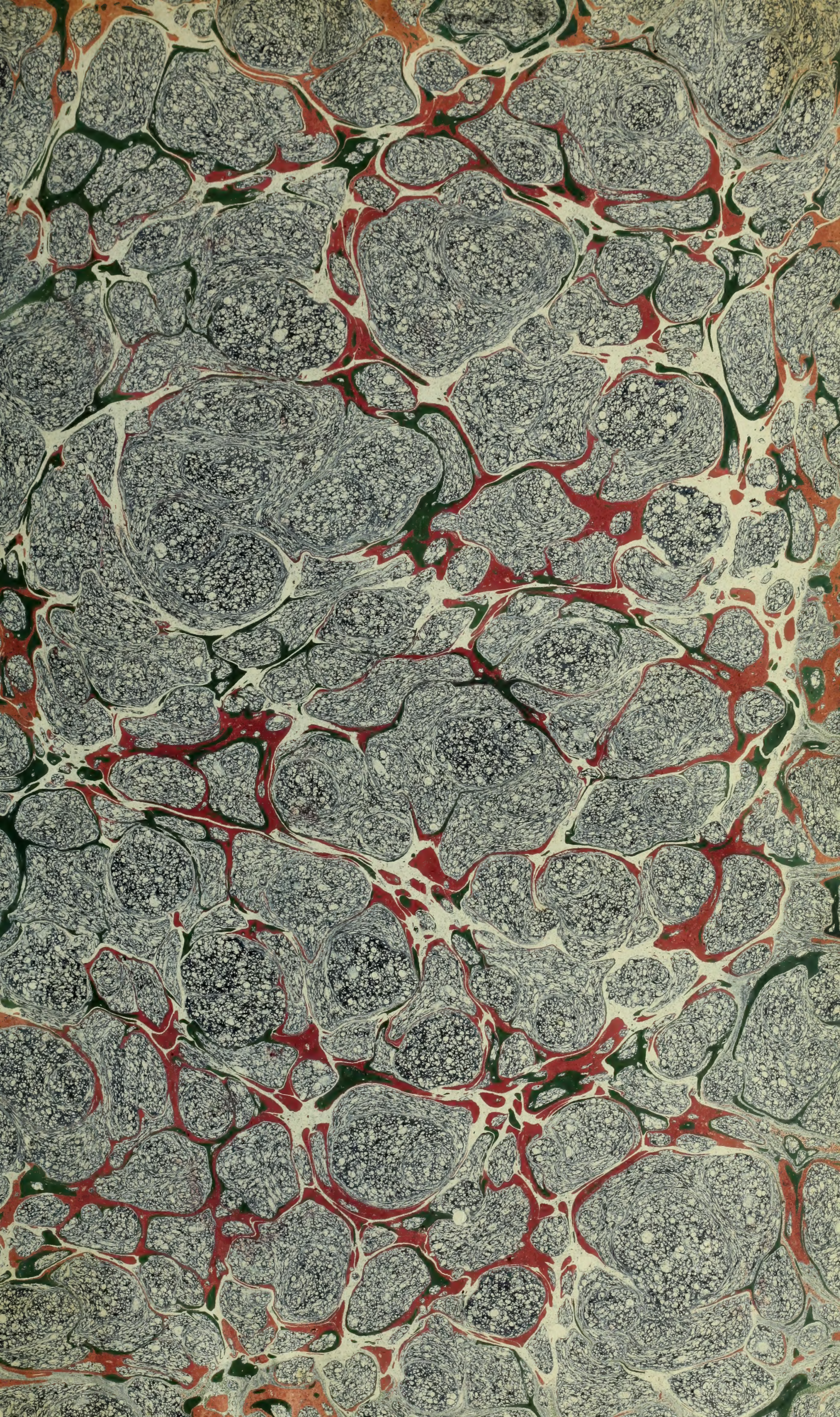



R
7



R. P. FRANCISCI SUAREZ

GRANATENSIS è Societate JESU, Doctoris Eximii,

METAPHYSICARUM DISPUTATIONUM,

In quibus, & universa naturalis Theologia ordinate traditur, & Quæstiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur.

PARS PRIMA.

OPERUM TOMUS XXII.





VENETIIS,

APUD SEBASTIANUM COLETI.
MDCCLI.

Superiorum Permissu, ac Privilegiis.



RATIO ET DISCURSUS TOTIUS OPERIS,

AD LECTOREM.



QUEMADMODUM fieri nequit, ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius Metaphysicæ jecerit fundamenta: ita intellexi semper, operæ pretium fuisse, ut antequam Theologica scriberem Commentaria, (quæ partim jam in lucem prodiere; partim collaboro, ut quam primum, Deo favente, compleantur) opus hoc, quod nunc, Christiane Lector, tibi offero, diligenter elaboratum præmitterem. Verum justas ob causas, lucubrationes in tertiam D. Thom. partem differre non potui, easque primum omnium prælo mandare oportuit. In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia, hanc humanam & naturalem desideraret ac requireret, adeo ut non dubitaverim illud inchoatum opus paulisper intermittere, quo huic doctrinæ Metaphysicæ suum quasi locum, ac sedem darem, vel potius restituerem. Et quamvis in eo opere elaborando diutius immoratus fuerim, quam initio putaveram, & quam multorum expostulatio, qui Commentaria illa in tertiam partem, vel (si sperari potest) in universam D. Thom. Summam, perfecta desiderant: tamen suscepti laboris nunquam me poenitere potuit, confidoque, lectorem sententiam meam, vel ipso adductum experimento, conprobaturum.

Ita vero in hoc opere Philosophum ago, ut semper tamen præ oculis habeam nostram philosophiam debere Christianam esse, ac divinæ Theologiæ ministram. Quem mihi scopum præfixi, non solum in quæstionibus pertractandis, sed multo magis in sententiis, seu opinionibus seligendis, in eas propendens, quæ pietati ac doctrinæ revelatæ subservire magis viderentur. Eamque ob causam, Philosophico cursu nonnunquam intermisso ad quædam Theologica diverto, non tam ut in illis examinandis, aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re, de qua nunc ago) quam ut veluti digito indicem lectori, quanam ratione principia Metaphysicæ sint ad Theologicas veritates confirmandas referenda, & accommodanda. Fateor me in divinis perfectionibus, quæ attributa vocant, contemplandis, immoratum fuisse diutius, quam alicui fortasse præsens institutum exigere videretur: at compulit me rerum inprimis dignitas, & altitudo, deinde quod mihi nunquam visus sum luminis naturalis, atque adeo nec Metaphysicæ, limites transilire.

Et quoniam judicavi semper, magnam ad res intelligendas ac penetrandas, in eis convenienti methodo inquirendis & judicandis, vim positam esse, quam observare, vix aut ne vix quidem possem, si Expositorum more, quæstiones omnes, prout obiter, & veluti casu circa textum Philosophi occurrunt, pertractarem: idcirco expeditius & utilius fore censui, servato doctrinæ ordine, ea omnia inquirere, & ante oculos Lectoris proponere, quæ de toto hujus sapientiæ objecto investigari, & desiderari poterant. Illud vero objectum, quodnam sit, explanat prima hujus operis Disputatio, simulque in ea præfamur dignitatem, utilitatem, & cætera, quæ in procemiis scientiarum scriptores præmittere consueverunt. Deinde in priori Tomo ejusdem objecti amplissima & universalissima ratio, qua videlicet appellatur Ens, ejusque proprietates, & causæ diligenter expenduntur. Et in hac causarum contemplatione latius, quam fieri soleat, immoratus sum, quod & perdifficilem illam, & ad omnem Philosophiam, & Theologiam utilissimam esse existimaverim. In Tomo autem altero inferiores ejusdem objecti rationes prosecuti sumus, initio sumpto ab illa Entis divisione *in creatum*, *& creatorem*, utpote quæ prior est, & entis quidditati vicinior, & ad hujus doctrinæ decursum aptior: qui subinde procedit per contentas sub his partitiones, ad usque genera omnia, & gradus entis, qui intra hujus scientiæ terminos, seu limites continentur.

Quia tamen erunt permulti, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupient, tum ut melius percipiant, quibus tanti Philosophi principiis nitatur, tum ut ejus usus ad ipsum Aristotelem intelligendum facilior sit, ac utilior: hac etiam in re lectori inservire studui, Indice a nobis elaborato, quo, si attente legatur, facillime (ni fallor) poterunt omnia, quę Aristoteles in libris Metaphysicæ pertractavit, & comprehendi, & memoria retineri: rursusque prę manibus haberi quęstiones omnes, quę inter illos libros exponendos excitari solent.

Demum benignum lectorem admonendum duximus, unum quidem opus hoc esse, nec ejus

disputationes fuisse ab uno volumine sejungendas, nisi aliqua nos ratio coegisset. Nam inprimis ne mole sua nonnihil afferret molestiæ, in duo volumina illud divisimus: deinde vero, ut, quoad fieri posset, nostrorum laborum studiosis debitum officium præstaremus, hoc prius emisimus statim ac e prælo prodiit; quamvis aliud eo jam processerit, ut existimem, non prius hanc partem perlectam fore, quam illa fuerit in lucem edita. Utinam utraque, & cætera, quę molimur, in magnam Dei Optimi Maximi gloriam, & Ecclesiæ Catholicæ utilitatem cedant. Vale.

RATIO INDICUM
HUJUS OPERIS

QUinque Indices huic Operi adjuncti sunt, Benevole Lector, de quibus paucis monendus.

Primus est, qui initio statim Operis positus, Disputationes & Sectiones, quæ in hoc Opere continentur, exhibet.

Secundus est, in quo ordo & ratio Librorum ac Capitum Metaphysicæ Aristotelis aperitur, omniumque brevis Summa proponitur, & Quæstiones omnes, quæ in eis moveri solent, aut possunt, designantur, cum locis, in quibus in hoc Opere disseruntur, & si quæ ad textus Aristotelici intelligentiam pertinentia in ipso Opere omissa sunt, in hoc Indice pro cujusque rei difficultate breviter expediuntur. Atque hic Index initio statim ante ipsas Disputationes ponendus est, ita tamen excusus est, ut pro arbitrio tuo possis eum reliquis in fine Operis adjungere.

Tertius Rerum & Verborum, quæ in utroque Tomo hujus Operis Metaphysici continentur.

Quartus est Philosophicus, continens Quæstiones Metaphysicas juxta ordinem eorum, quæ in Philosophiæ curriculo disputari solent.

Quintus comprehendit Quæstiones Theologicas, quæ in utroque Tomo hujus Operis continentur, juxta ordinem eorum, quæ a Theologis disputari solent ad Summam Theologicam D. Thomæ.

INDEX DISPUTATIONUM, ET SECTIONUM,

Quæ in hoc Opere continentur.

DIS-

INDEX

INDEX LOCUPLETISSIMUS
IN METAPHYSICAM ARISTOTELIS,

In quo Ordo & Ratio Librorum ac capitum ejus aperitur, omniumque brevis summa proponitur, & Quæstiones omnes, quæ in eis moveri solent aut possunt, designantur, cum locis in quibus in sequenti opere differuntur. Quod si quæ breviores, ad textus intelligentiam pertinentes, in ipso opere omissæ sunt, in hoc Indice pro cujusque rei difficultate & utilitate breviter expediuntur.

LIBER PRIMUS

Metaphysicæ.

TOtus hic liber procemialis est, & in duas partes dividitur. Prior proprie procemium continet, in quo materia & dignitas hujus doctrinæ aperitur: prius generalius in primo capite, deinde specialius in secundo. In posteriori parte per septem alia capita antiquorum philosophorum opiniones de principiis rerum referuntur ab Aristotele, & confutantur.

Caput primum procemiale.

Quæst. 1. Quis sit verus sensus illius axiomatis Aristotelis, Omnis homo naturaliter scire desiderat, disp. 1. sect. 6.

2 An visus utilior cæteris sit ad scientiam, & ob eam causam præ illis diligatur, *ibid.*

3 Quæ animalia bruta solum sensum, quæ vero memoriam, quænam etiam experientiam vel prudentiam participent, & quomodo. *ibidem*

4 Qualiter homo per memoriam experientiam, per experientiam vero artem & scientiam acquirat, & quæ sit inter hæc constituenda differentia, *ibid.* Sententia vero Poli, quam Aristoteles hic affert, scilicet: *Experientia genuit artem, inexperientia fortunam*, apud Platonem in Gorgia sic habet: *Multæ quidem artes insunt hominibus experitia perite adinventæ. Peritia enim efficit, ut via nostra per artem incedat, imperitia vero, ut per fortunam temere circumvagetur.* Quæ sententia & verborum significatione & sensu videtur satis diversa, verba tamen Aristotelis explicant nomina *peritæ* & *imperitæ*, apud Platonem non tam late sumenda esse, quam in absoluta significatione præseferunt: peritia enim non solum de experientia, sed etiam de arte dicitur, & ideo non proprie dici potuit, peritiam generare artem nisi ratione experientiæ. Secunda vero pars illius sententiæ, melius videtur apud Platonem explicari, inexperientia enim non tam generat fortunam, quam fortunæ & casui hominem exponit.

5 An experientia sit absolute necessaria ad scientiarum principia cognoscenda. *ibidem*

6 Quo sensu dictum sit ab Aristotele, actiones omnes circa singularia versari. Disp. 34. sect. 9.

De subsistentia. Hic tamen circa textum Aristotelis observare oportet, eum asserere, medicum, per se curare Socratem, seu singularem hominem, per accidens vero hominem: rationem insinuat, quia accidit Socrati ut homo sit. Utrumque vero habet difficultatem, quia Petrus non per accidens, sed per se est homo. Quod si accidere ibi non significet ex accidente convenire, sed absolute inesse, ut D. Thomas exponit, non recte infert Aristoteles hominem per accidens curari. Neque etiam satisfacere videtur expositio alia, quam idem D. Thomas, & Alensis afferunt, nimirum, quod licet Petro absolute non accidat esse hominem, Petro tamen ut curato accidit; id enim non videtur verum, quia ut Petrus curari possit, necesse est quod sit homo: non ergo medici curatio per accidens circa hominem exercetur, cum ex propria ratione sua non possit circa aliam naturam fieri, sicut visio non fit per accidens circa colorem, etiamsi semper, necessarioque exerceri debeat in singulari circa particularem colorem: nam sicut color est objectum visus, ita suo modo corpus humanum est objectum medicinæ. Respondetur, Aristotelem non loqui de curatione absolute & abstracte, quo modo potius concipitur, quam exerceatur: sed loqui de hac actione curandi prout in re exercetur: & hanc ait per accidens versari circa hominem, non quia omnino hoc ei accidat, sed quia non per se primo & quasi adæquate versetur circa hominem, ut sic, sed ut contractum ad hunc singularem hominem, ex cujus propria complexione & affectione maxime pendet curatio. Unde illud *per accidens*, idem esse videtur quod *per aliud*, saltem ratione distinctum, vel est idem quod *per partem*, eo modo quo singulare est pars subjectiva specifici totius: sic enim totum quodam modo per accidens dicitur moveri ratione partis. Et juxta hæc optime quadrat expositio alterius propositionis, scilicet accidere Socrati quod homo sit, id est convenire ei tanquam parti subjective contentæ sub homine. Vel certe dici potest accidere eo modo, quo inferior differentia accidit generi, id est, extra rationem ejus: sic enim propriæ conditiones individui sunt extra rationem speciei, quod satis est, ut homo per accidens, id est, per aliud sanari dicatur. Quanquam in hoc sensu potius dicendum esset, Socratem accidere homini, quam e converso: tamen in re idem significatum est, & eodem omnia tendunt, nimirum ut intelligatur, actionem maxima ex parte pendere a conditionibus individui, quæ magis sub experientiam, quam sub artem cadunt, & ideo artem sine experientia expositam esse errori & fortunæ, ut superius dictum est.

7 An sola scientia speculativa, vel etiam practica propter veritatis coguitionem appetatur. Disp. 1. sect. 6.

8 Utrum scientia Metaphysicæ sit propter se maxime appetibilis ab homine. Disput. 1. sect. 6. per totum.

Caput secundum procemii.

Quæst. 1. Quidnam sapientia sit, & quot modis hæc vox usurpetur. Disp. 1. sect. 5. — Exponitur fere totum hoc caput disp. 1. sect. 2. & 5.

2 Quomodo sapientia res omnes, earumque causas & principia contempletur. Disputat. 1. sect. 2. per totam & sect. 4. & sect. 5.

3 An universalissima sint nobis cognitu difficillima, Disp. 1. sect. 5.

4 An Metaphysica scientias alias, præsertim Mathematicas, certitudine superet, *ibid.*

5 An Metaphysica seu sapientia certior sit, quam habitus principiorum. *ibid.*

6 An Metaphysica per omnes causas proprie demonstret. Disp. 1. sect. 5.

7 An Metaphysica cæteris scientiis aptior sit ad docendum. *ibid.*

8 An Metaphysica sit scientia speculativa, qua veritatis cognoscendæ causa inquiritur. Disp. 1. sect. 4. princ. & sect. 5. a principio.

9 An & quo modo sapientia seu Metaphysica imperet aliis scientiis. *ibid.*

10 An omnes scientiæ subalternentur Metaphysicæ, Disp. 1. sect. 5.

11 An Metaphysica simul sit scientia & sapientia. Disp. 1. sect. 5. per totam.

12 Quam sit Metaphysica ad alias scientias utilis sect. 4.

13 An & quomodo Metaphysica demonstret objecta aliarum scientiarum. *ibid.*

14 Quomodo Metaphysica ad alias scientias comparetur ordine doctrinæ. *ibid.*

15 Quomodo Metaphysica prima principia demonstret,

ſtret. Diſput. 1. ſect. 4.
16 Habitus principiorum quid ſit ibid.
17 Tradatne Metaphyſica inſtrumenta ſciendi, an Dialectica, quidve in hoc munere ſit utrique proprium. Diſput. 1. ſectione 4.
18 Utrum admiratio ex ignorantia oriatur. Hoc enim axioma ſolet ex hoc capite ſumi: ait enim Ariſtoteles, *propter admirationem cœpiſſe homines philoſophari*, ut nimirum acquiſitione ſcientiæ ignorationem depellerent. Oportet autem advertere Ariſtotelem tantum dixiſſe: *Qui habitat & admiratur, plane ſe ignorare exiſtimat*. Duo itaque conjunxit, dubitationem ſcilicet & admirationem: non ergo neceſſarium videtur, ut omnis qui admiratur, ignoret, ſed ſolum is qui dum admiratur dubitat. Quod obiter notetur propter Chriſti admirationem, quæ licet vera admiratio fuerit, non tamen fuit ex ignorantia profecta, ut late declaravi to. 1. 3. p. in commen. art. 7. q. 15. D. Thomæ, ex quo loco vera expoſitio ſeu potius limitatio illius axiomatis petenda eſt.
19 An expediat homini ſtudio ſapientiæ vacare. De hac quæſtione, quod clariſſima ſit, ſatis erit Ariſtotel. conſulere, & quæ in laudem, & commendationem ſapientiæ eo loco dicit, diligenter notare. Habet enim nonnullas ſententias conſideratione dignas. Prima eſt: *Divina ſcientia ſeu contemplativ de Deo, quæ ſapientia dicitur, maxime libera eſt, ideoque in humana natura, quæ multis modis ſerva eſt, perfecta eſſe non poteſt, ſed ſolus Deus honorem ſuum ſibi vendicat*. Oportet autem advertere, afferre Ariſtot. hoc ultimum dictum ex quodam Simonide: & ſignificare, ut D. Th. Boetius, & alii interpretantur, illum ſenſiſſe, non debere hominem divinam quærere ſapientiam, quia non congruit naturæ ejus, ſed ſolius Dei: & ideo (inquit Ariſt.) ſi, ut Poetę ajunt, in Deum cadere poteſt invidia, maxime invidere hominibus hanc divinam ſapientiam quęrentibus. Cui conſonat illud Socratis: *Quæ ſupra nos, nihil ad nos*. Faciet etiam conſilium ſapientis: *Altiora te ne quæſieris*. At vero merito Philoſophus dictum illud in eo ſenſu reprehendit, vel potius ut Aphrodiſæus exponit, ita ſententiam illam intelligit ac moderatur, ut Deus ſolus hanc ſapientiam exacte ac perfecte poſſidere credatur. Ex quo non ſequitur hominem nõ debere ſtudio ſapientiæ vacare, ſed potius ſequitur eum maxime ac totis viribus debere hanc ſapientiam quærere, ut Deo ſimilis fiat quãtum potuerit. Et hoc eſt, quod ſub disjunctione inferius Ariſt. ait: *Et eam* ſcilicet ſapientiam, *aut ſolus ipſe Deus, aut maxime habet*. Ideoque negat, hominem quærentem hanc ſciẽtiam eſſe Deo inviſum, tum quia divinitas invida eſſe non poteſt, tum etiam quia alias infelix eſſet homo, qui hanc ſcientiam aſſequeretur. Quæ enim major infelicitas, quam habere Deum adverſarium & propriis commodis invidentem: abſurdũ autem eſt dicere, ſapientes, eo quod ſapientes ſint eſſe infelices, cum in ſapientia potius hominis felicitas & pręſtantia cõſiſtat. Et in eandem ſententiã idem Philoſoph. 10. Ethic. c. 7. reprehendit dicentes, oportere nos, cum ſimus homines, humana ſapere, & mortalia:, cum ſimus mortales. Ipſe vero ait, oportere nos quoad fieri poſſit, a mortalitate vendicare, atque omnia facere, *ut ei noſtri parti quæ in nobis eſt optima, id eſt, menti convenienter vivamus*: & c. 8. ſubdit, eum, qui ſic vivit, & ſapientiã colit, eſſe Deo chariſſimũ, & ab eo maxime honorari & remunerari. Hęc autẽ intelligenda ſunt de his qui ſobrie & pro captu ſuo divinã ſapientiã quęrunt: nam qui ratione aut judicio ſuo divinitatẽ comprehendere aut metiri volunt, hi ſine dubio Deo ſunt inviſi. Quibus conſulit ſapiens, ne alteriora ſe quęrant, quia, ut alibi dixit: *Scrutator majeſtatis opprimetur a gloria*. Non quia Deus illi invideat, ſed quia temeritatis & ſuperbiæ ejus eſt ultor. Quod ſi hæc, quæ Ariſtoteles dixit de naturali ſapientia vera ſunt, ut re vera ſunt, multo altiori ratione in ſupernaturalem ac divinam cõtemplationem conveniunt, quæ homines reddit pene divinos, & a corporis ſervitute quodammodo liberos, atque immunes: ſed de hoc alias.
20 An hæc ſcientia differat de Deo, ut de objecto, an ſolum ut de principio & cauſa omnium rerum. Diſp. 1. ſect. 1. Quomodo autem juxta rationem naturalem verum ſit Deum eſſe principium & cauſam rerum omnium, & habere in ſe quidquid eſt perfectionis & excellentiæ, & nulli invidere, ſed omnibus benefacere, ſolumque ipſum ſe perfecte cognoſcere ac ſapere (hæc enim omnia Ariſt. de Deo indicat) tractatur late in Diſp. 30. & 31. quæ ſunt de naturali cognitione Dei.

Caput tertium.

De variis opinionibus antiquorum Philoſophorum circa rerum principia.

Quæſt. 1. Quot ſint cauſæ rerum naturalium: hæc circa lib. 5. tractatur late a Diſp. 12. per plures.
2 Quæ fuerint antiquorum opiniones de rerum principiis, ibid. diſp. 13. ſect. 2. & 3.
3 An idem poſſit, ſe ipſum movere late diſp. 18. ſect. 4. per totam. Hoc autem loco verba Ariſtotelis ſunt: *Neque id, quod ſubjicitur, ſuam ipſius mutationem efficit*, quæ in fine dictæ ſectionis exponuntur.
4 Utrum ſit evidens ordinem hujus univerſi non caſu, ſed ex actione alicujus agentis eſſe inſtitutum late diſp. 30. ſect. 2. & nonnulla diſput. 23. ſect. 1. Verba autem Ariſtotelis hoc loco ſunt valde notanda. *Neque æquum eſt* (inquit) *tantam rem* ſcilicet ordinem univerſi *caſui & fortunæ tribuere. Itaque qui mentem quemadmodum in animantibus, ſic in natura, cauſam tum mundi, tum etiam totius ordinis eſſe dixit, is præ ſuperioribus temere loquentibus quaſi ſobrius viſus eſt*: ſic etiam apud Platonem in Phædone loquitur Socrates, in hoc valde Anaxagoram laudans, quod dixerit: *Mentem omnia exornare omniumque cauſam eſſe*. Comparatio autem illa, quæ fit cum animantibus, dupliciter intelligi poteſt, primo ut per animalia quaſi per Antonomaſiam homines intelligantur, ut ex parvo ad magnum mundum argumentum fiat. Secundo poteſt generatim ſumi pro animantibus omnibus, in quibus compoſitio, & ordinatio membrorum omnium tam eſt artificioſa, ut pro comperto habuerint cordatiores Philoſophi, fieri non poſſe ſine auctore mente prædito. Ex quo ſumitur argumentum ad probandum, majori ratione id exiſtimandum eſſe de toto univerſo, in quo omnia ſunt ita compoſita & ordinata, ut ea ratione tanquam unum animal a multis etiam Philoſophis appellatum ſit, ut notavit Alber. in principio Metaphyſ. tract. 3. cap. 3.

Caput quartum.

De eiſdem opinionibus.

Hoc capite nova non occurrit quæſtio. Adnotetur ſolum confirmare hoc loco Ariſtotelem, quæ ſuperiori capite opin. 4. de Mente & mundi opifice dixerat, & adducto pulcherrimo exemplo antiquos Philoſophos, qui eam veritatem agnoverant, ſimul laudare & reprehendere. *Quemadmodum* (inquit) *inexercitati in pugna faciunt: ii enim cum in omnem partem feruntur, inſignes plagas per ſæpe inferunt: verum neque illi ex arte faciunt, neque hi videntur ea quæ dicunt ſcientia tenere*.

Caput quintum, & ſextum.

De eadem re.

Quæſt. 1. Peculiaris quæſtio poſſet circa hæc capita tractari de opinione Platonis, quoniam illa celebrior eſt, an ſcilicet ideas poſuerit eo modo quo illi Ariſtoteles attribuit: & an eo ſenſu recte impugnetur ab Ariſtotele: præſertim cum infert hic c. 6. abſtuliſſe efficientiam ideis, ponendo illas immobiles. De hac vero re dictum eſt tractando de univerſalibus Diſp. 5. & de cauſa exẽplari Diſp. 25. & de efficientia intelligentiarum, Diſp. 35. ſect. ult.

Secunda quæſtio hic eſſe poteſt circa finem c. 6. an præter quatuor cauſarum genera ponenda ſit exemplaris, vel alia, tractatur diſp. 25. ſect. 2. & tangitur. diſ. 12. ſect. ult.

Caput ſeptimum.

Impugnantur veterum opiniones.

1 Circa hoc cap. duo vel tria potiſſimum poſſunt inquiri. Primum an rationes Ariſtotelis contra antiquos Philoſophos, præſertim contra Platonicos, efficaces ſint. Secundum, an quæ de numeris & magnitudinibus Ariſt. cap. 7. tractat, vera ſint. Tertium an forma ſit tota quidditas rerum materialium, ut Ariſt. hic c. 7. text. 5. ſignificat. Sed primam quæſtionem omittendam cenſui, tum quod opiniones illę antiquorum Philoſophorum, prout ab Ariſtotele tractantur, antiquatæ jam ſint, & prorſus a Philoſophia relegatæ: tum etiam quod in illis rationibus nihil Philoſophus attigit, quod ad alias res cognoſcendas aliquid utilitatis afferre poſſit: & ideo inutile reputo in illis rationibus, aut explicandis, aut defendendis immorari, ſed legantur expoſitores, & præſertim Fonſeca, cujus trãslatio tam eſt elegans & dilucida, ut fere ſine expoſitore a quovis intelligi poſſit. Secunda quæſtio multas ampleсti-

plectitur, quæ a nobis tractantur in disputationibus de quantitate, quæ sunt 40. & 41. Tertia tractatur disput. 36. sect. 1.

LIBER SECUNDUS,
Metaphysicæ.

De hoc libro varia sunt expositorum placita, quia non videtur cæteris cohærere: quibus omissis pars quædam procemii, vel quoddam ejus additamentum mihi esse videtur. Idque sumo ex ipso Aristotele lib. 3. text. 2. ubi referens ad ea, quæ in hoc libro dixerat, ait: *In iis, quæ procemii loco dicta sunt*. Nam quia in procemio Aristoteles hanc sententiam potissimum contemplari veritatem, & postea ostenderat quantum priores Philosophi in illius investigatione erraverint, hoc loco iterum aperire voluit difficultatem, quæ in veritatis investigatione inest, & quis modus in ea tenendus sit, & quo principio vel fundamento utendum nobis sit, ne frustra laboremus.

Caput primum.
Difficile esse veritatem invenire, quam hæc sapientia inquirit.

Quæst. 1. Utrum pro dignitate veritatem assequi sit homini non solum difficile, sed etiam impossibile. Hæc quæstio magis Theologica est, quam Metaphysica: tractarique solet a Theologis in principio doctrinę de gratia Dei. Proponit vero eam Aristoteles in principio hujus capitis, & satis consentanee ad doctrinam catholicam eam definit. Absolute enim negat posse quenquam hominum pro dignitate veritatem assequi. Quid autem significet cum ait, *pro dignitate*, intelligi potest ex eo, quod subdit inferius cognitionem veritatis exparte esse facilem, quia juxta vetus proverbium, *Ecquis ab ostio aberret?* id est, ut D. Th. & Averroes exponunt, quis non facile assequatur principia, quæ sunt veluti ostium & janua veritatis inveniendę? vel, ut exponit Alexander, quis non assequatur saltem ea, quæ facilia sunt. Sicut enim jaculator, si ei totũ ostium in scopum proponatur, non errat propter facilitatem attingendi, ita veritates aliquas, & faciles assequi possumus, non tamen omnes. Unde subdit Aristoteles. *Quod autem totum & partem*, id est, principia & conclusiones, *habere non possumus*, scilicet integre & sine errore, *id ejus difficultatem declarat*. Ubi etiam per *totum & partem* intelligere possumus, quod Theologi ajunt, singulas veritates, aut omnium collectionem. Veritatem ergo pro dignitate assequi, est totum & partem cognoscere; hoc est, non unam tantum vel alteram veritatem, sed omnes absque errore. Quem sensum fortasse ipse Aristoteles non omnino est assecutus, tamen, cum naturali ductus lumine hominis imbecillitatem ad veritatem contemplandam subodoraret, illis verbis eam declaravit, quæ rem ipsam comprehenderent, & cum catholica doctrina consentirent. Et hoc ipsum confirmat judicium illud quo utitur, nimirum: *Quia singuli eorum, qui veritatem inquirunt, parum ad eam conferunt: ex omnibus vero in unum congestis magnitudo quædam existit*. Ubi etiam observatione dignum est, non dixisse unam perfectam & exactam veritatis cognitionem ex omnibus confici, sed solum magnitudinem quandam, quia re vera quod unusquisque sua industria invenire potest, vel nihil, vel parum est. Quod vero omnes simul, aut unusquisque aliorum laboribus & industria adjutus scire valet, aliquid majus est, non tamen perfectum, nec omnibus erroribus liberum: & ideo absolute est homini impossibile humanis viribus pro dignitate veritatem contemplari. Quid vero in hoc per divinam gratiam possit, altioris contemplationis est: & ideo de hac quæstione pro loci opportunitate hæc sunt satis.

2 Unde oriatur difficultas, quæ in cognitione veritatis homini accidit, tractatur late d. 9. sect. 2.

3 An prima principia sint naturaliter nota. Hæc quęstio implicite tantum ab Aristotele tangitur, quare immerito hic disputatur: eam vero pro hujus doctrinæ opportunitate attigimus disp. 1. sect. 6. & disp. 2. sect. 3. in princ.

4 An possimus in hac vita quidditative cognoscere res actu, & maxime intelligibiles, substantias scilicet separatas disp. 35. sect. 2. late.

5 An scientia speculativa & practica differant ex fine, quod illa in contemplatione veritatis sistat: hæc ad opus illam referat: ideoque illa causam veritatis per sese inquirat, cum non sit absoluta scientia veritatis sine causa: hæc vero solum causam investiget, quantum ad opus confert: de hac re aliqua tacta sunt disp. 1. plura in 44. quæ est de habitibus.

6. Quis sit verus sensus illius pronunciati: *Quod cæteris est causa ut talia sint, ipsum est maxime tale*. Ex hoc loco elici solet alio modo hoc axioma, videlicet: *Quod est maxime tale, cæteris est causa ut sint talia*. Ita refert hoc principium D. Th. 1. p. q. 2. a. 3. rat. 4. & q. 44. a. 1. & 1. contra Gent. c. 13. quibus locis Cajetan. & Ferrar. in hoc sensu illud defendunt, & Capreolus in 2. dist. 14. qu. 1. a. 1. in fine, & lat. in 1. dist. 3. q. 1. Ab Aristotele autem non profertur nisi ut a nobis propositum est, & in rigore unum ex alio non sequitur, quia propositio universalis affirmativa non convertitur simpliciter. Quod autem hæc sit mens Aristotelis, patet, tum ex verbis, tum ex contextu, ac intentione Philosophi. Concludere enim intendit scientiã hanc esse de rebus maxime veris, quia differit de primis causis & principiis veritatis cæterarum rerum: quod autem est causa veritatis in aliis rebus, est in se maxime verum: quia unumquodque maxime tale est, quod cæteris est causa ut talia sint. Atque hoc modo explicatum axioma coincidit cum illo proposito lib. 1. Poster. c. 2. *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*: hic vero explicatius dicitur, causã debere esse talem, ut in nomine & ratione cum effectibus conveniat: quod Scotus exponit de univoca convenientia: satis vero est, si de unitate rationis formalis seu ejusdem conceptus objectivi intelligatur, ut latius tradetur a nobis infra explicando analogiam entis Disp. 28. sect. 3. Atque hoc modo exponunt illud pronuntiatum hoc loco fere omnes expositores: Alexand. Comment. & D. Th. de quo plura tractantur infra disp. 29. sect. 2.

Caput secundum.
Non dari processum in infinitum in specie, aut numero causarum.

Tractatum hunc inseruit hoc loco Philosophus, tum ut ostenderet veritatis cognitionem, quæ ex causarum notitia pendet, etsi difficilis sit, non tamen esse impossibilem: tum etiam ut ostendat dari primas entium causas, circa quas dixerat hanc sapientiam versari. Quia vero materia ad disputationem de causis spectat, in disputationibus de causis omnes quæstiones non inseruimus, quia hic desiderari possent.

Vide Arist. lib. 7. Phy. sic. c. 1. & l. 8. c. 5. & l. 1. Post c. 16. 17. 1. &c. & li. Eth. c. 2. Aver. 8. suæ Metaph. c. 8.

Quæst. 1. Utrum genera seu species causarum sint in aliquo definito numero. Disput. 12. sect. 3. per totam.

2. Utrum in causis materialibus detur progressus in infinitum, vel in aliqua prima materia sistendum sit, Disputat 15. sect. 6.

3. Utrum in causis formalibus physicis detur processus in infinitum. Disp. 15. sect. 6.

4. Utrum in causis formalibus Metaphysicis seu in prædicatis quidditativis detur processus in infinitum, Disp. 25. sect. 7.

5. Utrum prædicata essentialia ejusdem rei differant formaliter ex natura rei vel sola ratione. Disp. 5. sect. 2. & disp. 6. sect. 1. & latius in sect. 5.

6. Utrum dari possit processus in infinitum in causis efficientibus tam per se, quam per accidens subordinatis, Disp. 29. sect. 1.

7. Utrum dari possit processus in infinitum in causis finalibus, Disp. 24. sect. 1.

8. Utrum infinitum cadat sub scientiam ita ut exacte cognosci possit. Hæc quæstio solet hoc loco tractari occasione verborum Arist. text. 11. *Cognitio quoque ipsa evertitur: quæ enim hoc pacto infinita sunt, quomodo intelligi possunt?* & text. 13. *Id autem quod additione infinitum est, tempore finito percurri nequit*. Juxta quæ posteriora verba, priora sunt exponenda, vel limitanda, & ita quæstio non habet difficultatem. Tractari enim potest aut de ente infinito simpliciter, & in tota entis latitudine, aut de infinito creato secundum quid. Item sermo esse potest vel de intellectu increato, vel de quovis creato, vel specialiter de humano, de quo solo Arist. locutus est. Ac denique potest quęstio esse de cognitione quacunque etiã confusa & imperfecta, vel de cognitione perfecta distincta, de qua similiter Aristoteles est locutus.

De ente igitur infinito, qualis est solus Deus, tractamus late dispu. 30. sect. 11. & sequen. ubi declaramus, quomodo Deus, cum seipsum comprehendat, invisibilis

bilis fit, & incomprehenfibilis omni creaturæ. De ente autem creato, cum verius exiftimemus effe impoffibile dari ens creatum actu infinitum in quacumque ratione, id eft, tam in intenfione, quam magnitudine, aut multitudine, confequenter conftat hujufmodi infinitum cognofci non poffe vera ac diftincta cognitione. Nam id, quod non clauditur fub latitudine entis, ex fe non eft verum, nec intelligibile: hoc autem infinitum, cum fit impoffibile, non clauditur fub latitudine entis: non eft ergo proprie cognofcibile, cum hæc fit proprietas confequens rationem entis, fed folum per ens finitum adjuncta negatione limitationis, aut termini, concipi aut excogitari poteft ut impoffibile. Pofita vero contraria hypothefi, nimirum hoc infinitum effe poffibile, dicendum effet ab intellectu divino facillime cognofci ac comprehendi poffe, cum fit infinitæ virtutis longe eminentioris. De intellectu autem creato non poteft ferri univerfale judicium, quia nec tanta vis intelligendi convenit neceffario omni intellectui creato, neque etiam omni intellectui repugnat. Unde intellectus humanus cum fit imperfectiffimus omnium, tantam virtutem non habet: angelicus vero, ut opinor, illam habere poteft, quia ejus virtus eft ordinis fuperioris, & abftractiori ac fubtiliori modo intelligit.

Quocirca efto non poffit dari in rebus ens creatum actu infinitum, poteft tamen in infinitum augeri, vel in intenfione, vel in magnitudine, vel in multitudine, totumque illud augmentum poteft fimul uno intuitu cognofci, quod de intellectu divino certiffimum eft, ut prædicta difp. 30. fect. 12. oftendimus. De intellectu autem creato vidente clare divinam effentiam, & creaturas in ipfa, id etiam frequentius admittunt Theologi & merito, ut tractavi tom. 1. 3. p. difp. 26. fect. 2. & 3. Extra illam autem vifionem nonnulli id negant de cognitione infiniti in feipfo, quam Theologi vocant in proprio genere; exiftimo tamen non repugnare non folum per cognitionem elevatam & fupernaturalem, ut de fcientia infufa animæ Chrifti prædicto loco 3. p. tractavi, fed etiam propria & naturali vi alicujus intellectus creati: præfertim fi non fit fermo de tota collectione infinita creaturarum poffibilium, fed in aliqua determinata ratione. Nam, ut dicebam, licet neceffe non fit omnem intellectum creatum habere tantam virtutem, & ideo nec intellectus humanus, nec forte inferiores Angeli illam habeant, tamen non excedit totum ordinem intellectus creati, quia non eft neceffaria ad hanc cognitionem virtus infinita fimpliciter, nec infinita perfectio in genere entis, fed fufficit virtus finita fuperioris fpeciei & rationis.

Neque obftat, quod virtus finita quo verfatur circa plura, eo minuatur in fingulis, ut ea ratione videatur non poffe fingula perfecte cognofcere, fi infinita fint. Illud enim axioma intelligendum eft, quando illa plura talia funt, ut fingula adæquent virtutem potentiæ; & ideo multitudo illorum excedat talem virtutem: quando vero omnia comprehenduntur fub una adæquata ratione & virtute talis potentiæ, non eft neceffe ita minui cognitionem & attentionem, ut non poffint exacte fingula cognofci, & omnia fimul, quia tunc cenfentur cognofci per modum unius. Atque ad hunc modum dicunt Theologi, & attingemus infra, fuperiores Angelos per unam fpeciem intelligibilem fimul cognofcere plura genera vel fpecies rerum exacte & fufficienter cognofcendo fingulas. Et pari ratione tam perfectus poteft effe Angelus ultima fpecie, ut uno intuitu cognofcat aliquam rerum multitudinem infinitam (ut ajunt) fyncategorematice fub aliquo certo genere vel fpecie contentam: quia hoc non requirit in cognofcente infinitatem fimpliciter, fed folum fecundum quid, feu eminentiam fuperioris rationis.

Dixit autem femper *uno intuitu*, quia fucceffive impoffibile eft hujufmodi infinitum cognofci ita ut exhauriatur, quia impoffibile eft, fucceffive numerando exhauriri infinitum: alias numeraretur fucceffive totum, quod innumerabile eft, & perveniretur ad finem ejus, quod infinitum eft, quod involvit apertam repugnantiam contra rationem ipfius infiniti, ut conftat ex 3. Phyf. c. 7. Atque hac de caufa quia homines non fimul, fed paulatim rerum caufas cognofcunt, pro eodem duxit Ariftotel. abfolute prius inferre, cognitionem rei per infinitas caufas effe homini impoffibilem, & poftea quod fit impoffibile cognofcere infinitas caufas. Maxime cum ea fucceffio folum tempore finito duret in quolibet homine. Veruntamen non folum in intellectu humano, fed etiam in divino id verum habet: quia hęc repugnantia non oritur ex defectu virtutis intellectivæ, fed ex ipfa natura infiniti, quæ in hoc confiftit, ut fucceffive pertranfiri non poffit. Præcipue cum fucceffio femper effe debeat in re actu finita: quod ex parte unius extremi, fcilicet pofterioris, feu termini defitionis omnes admittunt, & eft per fe evidens, quia in eo femper finitur fucceffio: ex parte vero alterius extremi anterioris feu inceptionis multi aliter fentiunt: at ego id etiam verum effe opinor: quia exiftimo non poffe effe realem fucceffionem, five continuam, five difcretam, quæ principio careat, & æterna fit, ut infra attingam difp. 29. fect. 1. difput. 30. fect. 3. Hac ergo ratione univerfe & abfque limitatione verum eft non poffe infinitum fucceffive cognofci, quod hoc loco Ariftotel. præcipue intendit. Neque contra hoc difficultas alicujus momenti occurrit.

Caput tertium.

De modo & ordine in veritate indaganda fervando.

Cum dixiffet Philofophus veritatis cognitionem effe difficilem, non vero impoffibilem, hic declarat quis modus in ea inquirenda tenendus fit, & quæ impedimenta vitanda: eftque ejus fententia perfpicua circa quam pauca interrogari poffunt.

Quæft. 1. Utrum dicendi ratio confuetudini fit accommodanda: tractatur hæc quęftio fufficienter in textu. Ubi primum declarat tantam effe confuetudinis vim, ut fæpe ratione illius veris præferantur fabulofa: & quæ præter confuetudinem funt, ftatim peregrina judicentur. Unde fit, ut propter varias confuetudines, diverfas etiam difcendi rationes homines appetant: alii enim conjecturis, alii exemplis, alii teftimoniis, alii vero exquifitis rationibus delectantur. Ex quo tacite concludere videtur Ariftot. non poffe regulam certam ex confuetudine fumi, fed addifcentem debere inftitui, ut juxta rei exigentiam, unamquamque inquirat & approbet.

Ubi duo obfervare oportet: unum eft non effe idem judicium ferendum de omni confuetudine: quędam enim eft prava & præter rationem, ut eorum qui confueverunt rerum omnium æqualem demonftrationem petere: vel e contrario eorum, qui ea tantum credenda putant, quæ inveniunt in auctoribus fibi familiaribus, & reliqua omnium ut nova & infolita ftatim rejiciunt. Quos oportet Philofophi verba lib. 1. Ethic. c. 6. attente legere & perpendere. *Melius* (inquit) *forfitan, & oportere videbitur fua quoque, præfertim Philofophos pro veritatis falute refellere: nam cum ambo fint amici, fanctum eft honori veritatem præferre.* Itaque quando confuetudo hujufmodi eft, non eft illi ratio docendi accommodanda, fed potius ipfa rationis efficacitate fuperanda eft, aut moderanda. Aliquando vero confuetudo eft optima, & accommodata fanæ doctrinæ, & tunc optimum confilium eft, dicendi rationem confuetudini accommodari: quia ut Ariftot. hic ait, quod confuetum eft, femper eft notius: difcendi autem ratio a notioribus, quoad fieri poffit, fumenda eft: Confuetudo etiam altera cenfetur, quæ vero magis funt naturæ confentanea, facilius addifcuntur. Ut igitur Arift. ait 2. Ethic. c. 1. *Non parum, fed plurimum, quin potius totum refert, ut fic vel non fic homines ab adofcentia confuefcant.* Quod non folum in moribus, fed etiam in fcientia addifcenda verum eft.

Alterum notandum eft, non folum ex confuetudine, fed ex naturali ingenio ac peculiari cujufque conftitutione oriri, ut alii aliter difcere, aut docere appetant, ut hic recte Fonfeca notavit. Et quando ex hoc capite oritur, ut difciplina aliter quam debeat, tractetur, difficilius eft naturam corrigere aut mutare, ut per fe conftat.

2. Quo fenfu dictum ab Ariftotele fit: *Abfurdum eft fcientiam fimul & modum fcientiæ quærere.* Omnes fere interpretes per modum fciendi dialecticam intelligunt, unde fumunt aliqui occafionem tractandi hoc loco de natura dialecticæ, an fcilicet fcientia fit, & an neceffaria ad alias fcientias: quoniam Ariftoteles in prædictis verbis videtur eam a fcientia diftinguere, & docere ante fcientiam prȩmitti debere. Veruntamen has quęftiones in ipsā dialecticam rejiciendas cenfeo: & fupponendum, doctrinam propriam dialecticæ, quam dialecticam docentem vocant, effe veram fcientiam. Procedit enim ex principiis evidentibus ad demonftrandas cōclufiones fuas, interdum a pofte-

ne ad esse, & de hac est verum non intervenire in Mathematicis demonstrationib. ut insinuavit Averroes 1. Physic. in princip. Alia est causa in ordine ad cognitionem, quæ magis dicitur ratio, quę sufficit ad demonstrationem à priori, ut patet cum unum attributum divinum per aliud demonstramus, & hoc modo demonstrat Mathematicus per causam, ut cum per definitionem trianguli aliquid ostendit de hoc vel illo triangulo.

Quæstio 2. Solet autem occasione verborum Aristotelis secundo hic quæri, an entia Mathematica sint bona, quam satis attigimus in Disp. 10. sect. 2.

3. Utrum omnes actiones sint cum motu. Hoc enim etiam affirmat Aristoteles in discursu illius rationis: ubi etiam multa dicit pertinentia ad materiam de causis, ut quod immobilia non habeant efficientem, neque finem. Quod de intelligentiis creatis est falsum: sed ut dixi, nihil eorum, quæ hic assumuntur ab Aristotele, necesse est ab eo affirmari ex propria sententia. De priori tamen propositione disputamus late tractando de creatione, disput. 12. sect. 1. ubi partem negativam demonstramus. Quod vero hic sumit Aristoteles, exponi potest de actione Physica, nam suponit res Mathematicas non habere aliam superiorem actionem. Altera vero propositio disputatur ibidem, & disp. 29. sect. 1. & 2. & disp. 35. sect. 1. Hoc autem loco per immobilia solum mathematica intelliguntur, & hæc non solum secundum rem, sed secundum talem abstractionem & considerationem dicuntur non habere causam, ut declaratum est.

Caput tertium.

Tractatur quæstio de principiis, an sint ipsa genera vel elementa seu principia physica.

De quæstione, quam Aristoteles ex professo disputat, nihil novum occurrit præter ea, quę c. 1. q. 7. notata sūt. Circa ea vero, quæ obiter attingit Philosophus, nonnullæ quæstiones occurrunt præsertim circa text. 10.

Quæstio 1. An genus prædicetur per se de differentiis quibus contrahitur, vel ut aliter quæri solet, an sit de ratione generis, ut habeat differentias extra sui rationem, id est, in quarum intrinseco & essentiali conceptu genus ipsum non includatur. Hoc enim aperte supponit Philosophus in ratione, quam textu 10. conficit. Et ne quis dicat non procedere hic definiendo, sed argumentando tantum, id ex professo probat idem philosophus libro sexto Topicorum capite tertio. Quocirca quęstio hęc in uno sensu Metaphysica est, in alio Dialectica. Est enim Metaphysica, quatenus distinguit quæstionem inter genus & differentiam, & præcisionem unius ab alio, ac modum compositionis speciei ex illis, & in hoc sensu indicatur posterioribus verbis supra positis, & satis est a nobis tractata, disputatione 6. sect. 5. & sect. 6. & ad eandem conferent, quæ in Disputatione 2. & sect. 6 & disputat. 39. sect. 2. tractantur.

Est autē Dialectica hęc quęstio quatenus inquirit qualitatem prædicationis, scilicet, an illa prædicatio generis de differentia, vel e converso sit per se, ut *rationale est animal*, vel *animal est rationale*. Et hoc sensu tractant eam hic late Jandunus qu. 12. qui affirmat esse per se, & Antonius Andr. qu. 2. & Javellus qu. 2. qui id negant, & Niphus disput. 2. qui variis distinctionibus utitur, sed res est & aliena & satis clara. Illæ enim propositiones non sunt in primo, aut secundo modo dicendi per se, quos Aristoteles posuit in lib. 1. Posteriorum, quia in eis nec prædicatum est de ratione subjecti, nec subjectum de ratione prædicati. Et ratio a priori sumitur in decisione prioris sensus. Nam cum genus & differentia ita comparentur, ut unum sit extra conceptum & rationem essentialem alterius, & alioqui differentia non sit proprietas manans ex natura generis, ut est per se notum, fit ut unum de alio nec per se primo, nec per se secūdo prędicari possit. Quod si quis velit alioqui juxta alios modos *per se* positos ab Aristotele lib. 5. Metaphysicorum, cap. 18. vel alios qui excogitari possunt, scilicet, ut *per se* distinguitur contra per aliud, vel ut excludit compositionem per accidens, sic differentia sicut per se conjungitur generi, id est, immediate & non per aliud, vel sicut genus & differentia per se, & non per accidens unum componunt, ita dici potest unum de alio per se prædicari. Sed hi modi per se applicati per prędicationes, non sunt ita usitati sicut priores: pręterquam quod illæ prædicationes non sunt admodum naturales, sed aliquo modo propriæ, & in hoc etiam deficiunt a propositionibus per se. Nam licet differentia divisiva comparetur ad genus per modum formæ, tamen minus universalis est quam genus: e contra vero licet genus sit universalius, comparatur tamen ad differentiam ut potentia, ut non actus, & ideo non tam proprie & directe prædicatur. Absolute ergo propositiones hæ reiiciendæ sunt a numero propositionum per se.

An habere differentias extra sui rationem, in quibus non includatur, nec de eis per se prędicetur, sit non solum de ratione proprii generis, sed etiam de ratione omnis prædicati univoci, vel habentis unum conceptum objectivum communem omnibus contentis sub illo. Hanc quæstionem attigimus disputat. 2. sect. 5. & 6. ubi ostendimus, non oportere, ut ea proprietas conveniat omni prædicato communi secundum eundem objectivum conceptum, & disput. 39. sect. 2. ostendimus non convenire omni prædicato essentiali seu quidditativo. Et Aristotelem hoc loco solum de proprio genere locutum fuisse: quidquid nonnulli expositores contendant. Idemque attigimus disp. 32. & 30.

3. An species per se prædicetur de differentia constituente ipsam, ut *rationale est homo*. Hanc tractant hoc loco authores supra citati, & quidam affirmant, alii negant, alii distinctionibus utuntur. A nobis vero prætermissa est, tum quod Dialectica sit: tum quod (ut bene Fonseca in commentar. indicavit) Aristot. tam claram existimaverit partem negantem, ut eam sine probatione reliquerit, & declaratione. Neque obstant, quæ alii obiiciunt, scilicet in ea propositione subjectum esse de ratione prædicati, & ideo esse in secundo modo dicendi per se, nam hæc est ejus definitio. Item quia hæc propositio *homo est rationalis*, est in primo modo dicendi per se: ergo convertens erit etiā per se saltem secundo modo. Hæc (inquā) & similia non obstant: nam illa propositio non est naturalis, sed indirecta, impropriissima & præter naturā, & ideo est extra omnem latitudinem propositionū per se. Nam definitiones illę modorum per se intelligendæ sunt de prædicatis & subjectis propriis, & connaturalibus, non de iis, quæ a nobis inverso, & connaturali ordine componuntur, & convertuntur. Unde etiam dici potest, genus in illis definitionib. propositū per se, esse propositionem propriam & naturalem. Atque eadem ratione non est necesse propositionem per se converti in aliam per se, quando per conversionem sit indirecta & impropria. Adde etiam hanc esse per se primo modo, *homo est animal*: hanc vero, *animal est homo*, nullo modo video controversiam esse de modo loquendi, & multos censere hanc propositionem, *Risibile est homo*, esse per se in primo modo, licet sit indirecta. Sed nihilominus prior modus est formalior & magis proprius. Alioqui etiam illa propositio *rationale est homo* esset in primo modo per se: nam si in Definitione risibilis ponitur homo, cur non in definitione rationalis? Atque ita eadem propositio, *rationale est homo*, esset in primo & secundo modo per se: quod est absurdum. Sunt ergo hæ propositiones indirectæ extra ordinem propositionum per se. Vide Cajetanum lib. 1. Poster. cap. 4. & 18.

Caput quartum.

Disputat hic Aristot. in utrâque partē plures quęstiones in primo capite propositas, scilicet a quæst. 9. usque ad 14. Nihil tamen definit, nec novum quid, aut nostra disputatione, aut notione indigens affert.

Caput quintum.

Hic disputat quæstionem 18. de rebus Mathematicis, seu quantitate, an scilicet hæc sit substantia, necne: nihilque dicit notatione dignum, aut nova disputatione indignum: sufficiunt ea, quæ de quantitate differimus Disputatione 40. sect. 1. & 2. Est tamen hic locus observandus pro iis, quæ ibi traduntur.

Caput sextum.

Hic disputat cæteras quęstiones supra præmissas, & sēper fere revertitur ad inutilem disputationē de ideis cū Platone. Quare nihil novi solet hic etiam disputari.

LIBER QUARTUS

Metaphysicæ.

De subjecto hujus doctrinæ, ejusque partibus, affectibus, ac principiis.

Caput primum.

De subjecto Metaphysicæ.

Quæst. 1. Utrum ens in quantum ens sit Metaphysicę

ficæ subjectum: id quod in hoc loco Aristot. affirmat. Disp. 1. sect. 1. per totam.
2. Quænam entia seu quas rationes entium Metaphysica sua contemplatione attingat. Disput. 1. sect. 2. per totam.
3. An ens secundum se habeat passiones, quæ per se illi insint, & in hac scientia de illo demonstrentur. Disp. 3. sect. 1.
4. Quotnam illæ passiones sint, quemve ordinem inter se servent. Disp. 3. sect. 2.
5. An hæc scientia versetur circa prima principia, & quid muneris circa illa exerceat. Disp. 1. sect. 4.
6. An ratione objecti vel principiorum, aliæ scientiæ subalternentur Metaphysicæ. Disp. 1. sect. 5.
7. An hæc scientia habeat aliqua prima principia, ex quibus demonstret. Disp. 3. sect. 2.
8. An hæc scientia consideret primas rerum causas & principia, & quo modo. Disput. 1. sect. 4. & disp. 12. in principio.
9. An ens in quantum ens habeat causas reales locis proxime citatis.
10. An ens in quantum ens dicat unam aliquam rationem objectivam. Hæc quæstio hic habet locum propter ea verba Aristotelis: *Quoniam vero principia summasque causas quærimus, illud necessarium esse perspicuum est, naturæ alicujus per se eas esse*. Et in fine capitis concludit. *Quapropter a nobis primæ causæ entis quatenus non est, sumendæ sunt*. Ex quibus sententiis inter se collatis constare videtur ex sententia Aristotelis ens in quantum ens, dicere aliquam naturam, vel aliquam rationem communem per modum unius naturæ, cujus proprietates per se principia & causæ possunt in hac scientia investigari. Tractamus autem dictam quæstionem disput. 2. sect. 2. Cui quæstioni annexæ sunt sequentes.
11. Utrum ens habeat in nobis unum conceptum formalem communem omnibus entibus. Disp. 2. sect. 1. per totam.
12. Utrum ens in quantum ens sit aliquid re ipsa præcisum ab inferioribus. ibi. sect. 3.
13. Utrum præscindi saltem possit secundum rationem. Disp. 4. sect. 2.
14. Utrum ens in quantum ens includat actu vel potentia inferiora. Disp. 2. sect. 2.
15. Utrum ens in quantum ens significet immediate omnia suprema genera, vel tantum mediate. Disp. 2. sect. 2.
16. In quo posita sit communis ac præcisa ratio entis. Disp. 2. sect. 4.
17. An ens dicatur essentialiter vel accidentaliter de particularibus entibus maxime de creatis. Disp. 2. sect. 4.
18. An ratio entis transcendat omnia, ita ut in omnibus modis & differentiis includatur. Disp. 2. sect. 5.
19. Quomodo contrahatur ens ad inferiora. Disput. 2. sect. 6.
20. Hic etiam tractari potest, an existentia creaturæ distinguatur ab ejus essentia, de qua re est copiosa Disp. 31. Quæ plures continet quæstiones, quæ tum ibi, tum etiam in indice disputationum Disp. 31. videri possunt.

Caput secundum.

De Analogia entis & nonnullis ejus proprietatibus.

Quæst. 1. An ens sit univocum vel Analogum tum ad ens creatum & increatum, tum ad substantiam & accidens. Prior quæstio tractatur Disp. 28. sect. 3. posterior, Disp. 32. sect. ult.
1. An recte Aristotel. Analogiam entis cum Analogia sani comparaverit. Et ratio difficultatis est, quia videtur longe diversæ rationis, ut ex prædictis disputationibus constat. Duobus modis responderi potest, primo comparasse illa in Analogia absolute, non tamen in modo Analogiæ, quia in modo non sunt similia; *Sanum* enim ita est Analogum, ut forma, quam significat, uni tantum significato intrinsece insit: aliis per denominationem extrinsecam. *Ens* vero significat formam seu rationem omnibus significatis intrinsece inhærentem. Unde fit, ut *sanum* non significet unum conceptum communem omnibus significatis, sicut significat *ens*.
Ex quo fit ulterius, cum Aristoteles æquiparat ens & sanum in eo, quod sicut una scientia agit de sano quoad omnia significata ejus, quatenus ab una sanitate derivantur, ita ut scientia tractet de ente: cum (inquam) hæc comparat, intelligi etiam debere secundum similitudinem, non secundum æqualitatem. Nam sanum secundum totam Analogiam suam, non est adæquatum objectum unius scientiæ, directe sub se comprehendens sua significata, tamquam proprias partes subjectivas talis objecti, directe, vel (ut ajunt) in recto pertinentes ad objectum talis scientiæ: solum enim principale significatum sani, est adæquatum & directum objectum medicinæ: reliqua vero, quæ Analogice dicuntur sana, in obliquo pertinent ad illam scientiam, ut signa sanitatis, vel instrumentum, vel aliquid hujusmodi. At vero ens est objectum adæquatum directe complectens suas quasi partes subjectivas, ut in disputationibus capit. præcedenti citatis ostensum est. Unde fit, ut ens secundum adæquatam significationem possit esse extremum demonstrationis, in qua proprietates illi adæquatæ de ipso demonstrentur: sanum vero minime, sed solum ratione primarii significati.
Secundo responderi potest, de ente dupliciter posse nos loqui, uno modo ut comprehendit tantum vera entia realia, & illa omnia transcendit & sub se continet. Alio modo, ut extenditur ad multa, quæ vere & intrinsece entia non sunt, solumque per quamdam attributionem extrinsecam entia dicuntur, ut sunt privationes vel entia omnino per accidens aut rationis. Priori modo videtur locutus de ente Aristot. in capite superiori, & illo modo est proprie adæquatum objectum & directum unius scientiæ, ut habet Analogiam cum unitate conceptus, & rationis objectivæ intrinsecæ intentæ in omnibus significatis etiam secundariis, ut dictis locis ostendimus, & quoad hæc est comparabile cum *sano* non secundum æqualitatem, sed tantum eo modo quem nunc explicuimus. Posteriori modo videtur hic locutus Aristot. de ente, & sic includit respectu multorum significatorum Analogiam plurium conceptuum, & secundum extrinsecam denominationem respectu aliquorum, & quoad hæc comparatur cum sano, etiam in modo Analogiæ, & in modo quo sub unam scientiam cadit, ut facile ex dictis constat.
Nec mirum videri debet, quod in diversa significatione sumat Aristoteles nomen entis in his duobus capitibus: nam in eis diverso modo loquitur: in priori enim cum adæquatum objectum Metaphysicæ constituat, agit de ente secundum proprium ejus conceptum objectivum: in hoc vero capite agit de tota amplitudine significationis nominis entis, unde satis expresse plura numerat, quæ vera entia non sunt, ut privationes & similia, quæ ipsemet excludit ab objecto Metaphysicæ, directo scilicet, & adæquato, lib. 6. in fine.
3. Utrum ad Metaphysicum spectet agere de propria ratione substantiæ, propriisque principiis ejus. Disp. 1. sect. 2.
4. Utrum Metaphysica tractet de speciebus entis, secundum proprias rationes eorum, & in universum scientia de genere sit etiam de speciebus. Tractatur disp. 1. sect. 2. Et resolutio simpliciter est negativa. Verba autem Aristotelis in textu 2. in quibus hæc quæstio fundatur, scilicet: *Unius generis una est scientia, quare & entis quotquot sunt species, unius scientiæ genere est contemplari, & specierum species:* hæc (inquam) verba ambigua sunt, & ibidem late explicantur. Solum in hoc notetur, sermonem esse formalem de speciebus entis in genere scibilis. Et ita dici potest genus entis scibilis ut sic, pertinere ad genus scientiæ: varias autem species scibilium ad varias species scientiarum. Vel etiam omnia entia quatenus in una reliqua ratione scibilis conveniunt cadere sub unam scientiam, quæ licet sit una specie, generalis dicitur ob universalem tractationem omnium entium sub alia ratione. Nihilominus tamen entium species sub prioribus rationibus (objectorum utique scibilium) ad scientias specie diversas pertinent.
5. An ens & unum idem sint & una natura, disput. 4. sect. 1. & 2.
6. An ens & unum convertantur, seu (ut Aristot. ait) mutuo se sequantur. Disp. 4. sect. 4.
7. An in hac reciprocatione recte comparaverit Aristot. ens & unum ad principium & causam. Disp. 13. sect. 1. In solut. argumentorum.
8. An quæ eadem generatione generantur, & eadem corruptione corrumpuntur, unum sint. Disp. 7. sect. 2.

9. An unum privative opponatur multitudini, ut hic Aristot. significat, disp. 4. sect. 6.

10. An Dialectica & Sophistica versentur circa omne ens, & in eo conveniant aliquo modo cum Metaphysica. Hoc enim videtur affirmare Aristot. in textu, spectat tamen ad Dialecticos potius, quam ad nos. Et ideo breviter observandum est, id non debere intelligi de propria doctrina Dialecticę, & Sophisticæ artis, sed usu earum. Nam doctrina Dialecticæ seu Topicæ (hic enim in eadem significatione sumitur) solum versatur in docendo modo probabiliter concludendi, aut argumentandi, præsertim ratione materiæ. Sophistica vero circa modum apparenter concludendi. Unde sub hac ratione non versantur circa ens, aut entia omnia, sed circa alia opera intellectus. Usus vero Dialecticæ & Sophisticæ artis ad omnia extenditur, quia in omni re seu materia fieri possunt probabiles seu apparentes rationes. In quo excedunt hæ partes logicæ doctrinam demonstrativam: nam usus ejus non extenditur ad res omnes, sed in veris tantum ac necessariis versatur. Non ergo æquiparatur doctrina Metaphysicæ cum doctrina Dialecticæ, sed cum usu, estque comparatio proportionalis, non omnino similis, & ita est res clara.

Quamvis autem Aristoteles in hoc capite non tam disputet de uno, quam dicat esse disputandum, solent hic tractari quæstiones omnes ad unitatem pertinentes, imo & ad alias passiones entis. De quibus fuse egimus a disp. 4. usque ad 11. ut videre licet in indice superiori, ne hic fiat inutilis repetitio. Aliqui etiam hic disputant de esse existentiæ, quomodo ad ens vel essentiam comparetur. De qua re late dictum est disp. 31.

Caput tertium.

Pertinere ad hanc scientiam prima principia, & maxime illud, quod est omnium primum.

Quæstio unica. An hoc sit primum omnium principium: ***Impossibile est idem simul esse, & non esse***, disp. 3. sect. 3.

Cætera quæ de tractatione principiorum hic dicuntur tum ibi, tum etiam disp. 1. sect. 4. tractata sunt, & in superioribus sunt annotata.

Caput quartum usque ad octavum.

Defenduntur principia prima, Impossibile est idem simul esse & non esse. ***Et:*** Necesse est quodlibet aut esse, aut non esse.

Hæc quinque capita consumit Aristot. in redarguendis quibusdam Philosophis, qui hæc principia vel negabant, vel se negare fingebant: nisi fortasse id ipse finxit disputandi gratia. Utcumque id sit, nihil fere occurrit in his capitibus, quod utilitatem specialem afferat, aut occasionem alicujus quæstionis præbeat, præter unum vel alium locum.

Quæst. 1. tractari c. 4. potest, circa text. 13. & 14. an unum accidens possit esse subjectum alterius, quam quæstionem tractavimus disp. 14. sect. 4. Et locus præsens exponitur.

2. Posset circa text. 16. tractari, An quod non est, possit aliquid efficere: occasione illorum verborum Aristot. *Ea vero quæ non sunt, quomodo loquentur, aut ambulabunt?* verum talis quæstio est satis aliena a præsenti instituto Aristot. solumque indicata est, ut dicta verba Aristot. notentur: tractatur autem a nobis fuse disp. 18. & disp. 31.

3. Circa cap. 8. moveri potest quæstio, An & quale definitum judicium boni requiratur ad movendam voluntatem. Est enim hic locus ad illam quæstionem diligenter notandus, ut observamus disp. 23. sect. ubi quæst. illam tractamus.

4. Quæst. 4. esse potest circa finem ejusdem capitis 4. an veritas & falsitas recipiant magis & minus, id est, sit una major alia. Arist. enim tam certam existimavit partem affirmantem, ut eo principio usus fuerit ad demonstrandum primum principium: *Idem simul esse & non esse impossibile est*. Quamquam, ut ipse præmittit in principio hujus capitis, in his rationibus non argumentetur ex notioribus, sed redarguat adversarium ex concessis. Unde verisimile est illam affirmativam partem fuisse ab adversario concessam. Absolute tamen videri potest falsa illa sententia, nam cum veritas consistit in indivisibili, & in omnimoda adæquatione intellectus ad rem, non videtur posse recipere magis nec minus. Et eadem ratione neque falsitas, quia si tollit veritatem omnino tollit, & ita nulla potest esse major. Dicendum vero est, in falsitate posse esse magis & minus non formaliter per admistionem veritatis & falsitatis, ut recte probat ratio facta, sed quasi radicaliter per majorem vel minorem distantiam a veritate. Et hæc plane est intentio Philosophi: nam hoc satis est ipsi, ut concludat aliquid esse determinate verum. At vero in veritate non dicitur esse magis vel minus per accessum vel recessum a falsitate: falsitas enim opponitur veritati per modum privationis, & ideo mensuratur ex illa, non vero e contrario. Solum ergo ratione fundamenti, aut majoris firmitatis seu necessitatis ejus rei, in qua veritas fundatur, potest una veritas dici major alia. Hæc tamen res tota plenius constare potest ex his, quæ disp. 8. & 9. de veritate & falsitate tractamus.

5. An contraria ita repugnent circa idem subjectum, sicut contradictoria circa quodlibet. Id enim videtur Arist. hoc loco affirmare. Ex quo aliqui inferunt, etiam in ordine ad potentiam absolutam repugnare duo contraria perfecta esse in eodem subjecto. De qua re dicimus in prædicamento qualitatis disp. 45. Nunc constat Aristot. solum loqui quatenus unum contrarium infert alterius privationem, vel negationem, quod si hæc impediatur, constat non esse æqualem repugnantiam. An vero impediri possit, Aristot. non novit, & negaret quidem ille: nos autem non est cur negemus, nisi ubi specialis ratio intervenerit, de quo dicitur citato loco.

6. An duo contraria in esse remisso possint naturaliter simul esse in eodem, ut hic Arist. sentit, disputatur ibid.

7. Tractari præterea potest, an omnia moveantur semper, vel omnia semper quiescant, & an aliquid sit penitus immobile, quod est primum movens. Sed hæc in Physica tractantur, suntque illius scientiæ propria, quamquam de primo motore, non sub ratione primi motoris, sed primæ causæ, vel primi entis agimus disp. 20. & 29.

8. Circa hæc omnia capita quæri solet, an sit veritas pura & sine falsitate in affirmationibus, & negationibus, eaque percipi a nobis possit. De qua re quod disputatione dignum videtur diximus disp. de veritate & falsitate.

LIBER QUINTUS, Metaphysicæ.

De communium & Analogorum nominum triplici significato, ejusque distinctione.

Nondum Aristotel. rem ipsam aggreditur, nimirum propriam objecti hujus scientiæ tractationem. Sed prius nominum quorumdam significationes in hoc libro distinguit. Nam, quia ens, quod objectum hujus scientiæ constituerat superiori libro, communissimum est, etiam proprietates, causæ, principia, & partes ejus nominibus communissimis significantur, quæ multiplicia esse solent. Et ob hanc causam necessarium visum est Aristoteli ante rerum tractationem harum vocum Analogiam exponere. Et hic est scopus hujus libri, ut Commentator notavit. Nam licet hæc doctrina non de vocibus, sed de rebus præcipue disserat: tamen quia res non possunt, nisi vocibus explicari, necessarium visum est Philosopho exactam ipsarum vocum notitiam tradere. Quo fit, ut hic etiam liber, si Aristotelis mentem spectemus, inter præambula ad veram scientiam Metaphysicæ tradendam annumerandus sit. Si vero morem interpretum consideremus, in eo res ipsæ ad objectum Metaphysicæ pertinentes, præsertim prædicamenta omnia, & causæ entis in quantum ens, tractari solent: in quarum cognitione magna hujus doctrinæ pars consistit.

Caput primum.

De communi ratione variisque significationibus vocis Principium.

Caput hoc ex professo declaratur in disp. 12. sect. 1. ubi sequentes quæstiones breviter expediuntur.

Quæst. 1. Quot modis principium dicatur, & quomodo significationes ejus ad certam aliquam rationem revocari possint. *ibid.*

2. An esse prius commune sit omni principio. *ibid.*

3. Quæ sit definitio principii in communi. *ibid.* declaratur definitio ab Aristot. data, & divisio ibidem subjuncta.

4. An principium sit analogum, & qualis sit analogia ejus. *ibid.*

5. An principium & causa convertantur. *ibid.* Ibique varia de hac re Aristotelis dicta, tum in hoc capite, tum in aliis exponuntur.

Caput

Caput ſecundum.

De cauſis.

Eandem hoc loco doctrinam de cauſis Ariſtot. tradit, quam in l.2.Phyſic. docuerat, ac pene eiſdem verbis, cum tamen Metaphyſicæ dignitas & amplitudo accuratiorem & univerſaliorem diſputationem poſtulare videtur. Cur autem id fecerit, expoſitores variis rationibus declarant. Ego vero exiſtimo Ariſtotelem nihil habuiſſe,quod adderet præter ea quæ ſt. lib.7. & 8. de principiis ſubſtantiæ,& l.12. de Deo & intelligentiis diſputat.In expoſitione vero hujus capitis magnam ſequentis operis partem conſumpſimus a diſp.12. uſq; ad 27. in quibus prius in communi generalem fecimus cauſarum partitionem,deinde ſigillatim de ſingulis in ſpecie,& de membris ſeu ſubdiviſionibus earum copioſe diſſeruimus, ac tandem eas & inter ſe, & cum effectibus contulimus: ad quæ tria puncta doctrina hujus capitis revocatur. Eſſet autem ſupervacaneum hoc loco titulos ſectionum omnium: vel dubitationum tranſcribere, cum in ſequenti diſputationum indice ordinate contineantur, & ex illo facile peti poſſint.

Caput tertium.

De elemento.

Quæſt.1. eſſe poteſt in hoc capite, an elementum recte ſit ab Ariſtot. definitum. Hæc vero parvi eſt momenti, nam deſcriptio ab Ariſtotele data ſolum eſt quædam explicatio ſignificationis illius vocis juxta communem uſum ejus, & ideo breviter illam declaramus in diſput. 15. ſect. 10. Atque idem cenſendum eſt de omnibus quæſtionibus, quæ ex illa voce pendent: ſunt enim magis de nomine, quam de re.

2. An materia ſit elementum, de quo diſp.15. ſect.10.

3. An forma ſit elementum. *Ibidem.*

4. An genus & differentia ſint elementa. De qua nihil dicendum videtur, quia eſt ſolum quæſtio de nomine: ſed legi poſſunt, quæ de ſimili quæſtione ſub nomine principii notavi ſupra lib.3.cap.1.q.7.

5. Poteſt etiam hic quæri, an ſit de ratione elementi, ut formaliter ac per ſe ipſum componat id cujus eſt elementum. Quod fere incidit in illam celebrem quæſtionem, an elementa maneant formaliter in miſto, de qua dictum eſt diſp.15. ſect.10.

Caput quartum.

De natura.

Quæſt. 1. Caput hoc quantum ad Metaphyſicam conſiderationem ſpectat, expoſuimus diſp. 15. ſect. 11. ubi illam quæſtionem communem breviter expedivimus, quod ſit proprium hujus vocis ſignificatum, & an recte ab Ariſtot. traditum ſit. Neque hic occurrit difficultas alicujus momenti, vel in litera Philoſophi, vel in re ipſa, quia non agit hic niſi de ſignificatione vocis.

2. Quæſtio autem de definitione naturæ in lib. 2. Phyſicor. tradita, non eſt hujus loci, licet eam aliqui hic diſputent.

3. Aliqua vero quæſtio, quæ hic obiter tractari ſolet, an partes materiæ, quæ diverſas habent formas, poſſint eſſe continuæ in diſp. 40. inter explicandam neceſſitatem quantitatis continuæ expedita eſt.

Caput quintum.

De neceſſario & modis ejus.

Modi neceſſarii, quos Ariſtot. tradit, ſatis clari ſunt: ponit enim duplex neceſſarium ex fine, ſcilicet, vel ſimpliciter, vel ad melius eſſe, & tertium ex efficiente, quod violentum appellat.

Quæſt.1. Circa quem modum quæri poſſet, an omne neceſſarium ex cauſa efficiente ſit violentum. Sed quia res eſt facilis, notetur breviter, dupliciter poſſe eſſe aliquid neceſſarium ex cauſa efficiente. Uno modo ex ſola illa; alio modo non ex ſola illa, ſed ſimul ex parte paſſi ſeu recipientis. Quod hoc poſteriori modo eſt neceſſariũ, non eſt violentum, ut patet de motu lapidis deorſum, etiamſi contingat fieri ab intrinſeco agente: ſolũ ergo prior neceſſitatis motus, qui provenit mere ab intrinſeco, pertinet ad violentiam. Sed rurſus in illo diſtinctione opus eſt: nam aliquãdo paſſum non repugnat effectui ſeu motioni, licet eam non appetat, & tunc etiam neceſſitas illa non eſt violenta, ut patet de motu cæli, vel (extra omnem opinionem) de motu ignis in propria ſphæra. Sola ergo illa neceſſitas eſt violenta, quæ ſit paſſo repugnante, quod ſatis Ariſt. declaravit hic in illis verbis. *Præter propenſionem electionemque.* Ubi obiter inſinuavit violentum generatim dictum ſuperius quid eſſe ad coactum: nam coactum proprie ſumptum eſt contra electionem (ubi ſubintellige omnem appetitionem elicitam), violentum vero eſt, aut contra hanc, aut contra naturæ appetitum & propenſionem, in naturali potentia, ſive activa ſive paſſiva fundatam Ariſtoteles enim nihil inter hæc diſtinxit. Unde etiam tacite explicuit lib. 3. Ethicor. c. 1. & dixit violentum eſſe, *quod eſt ab extrinſeco, paſſo non conferente vim*, poſitive eſſe intelligendum, *non conferente*, id eſt, repugnante, vel (ut ſic dicam) non patienter ferente.

Dices. Ergo addi poteſt alius modus neceſſarii, ſcilicet, quod eſt ab efficiente cauſa abſque violentia vel connaturalitate. Reſpondetur hujuſmodi neceſſarium vel nullum eſſe, vel reduci ad quartum modum, quem ſtatim Ariſtot. poſuit, ſcilicet, quod non poteſt aliter ſe habere, quod dixit eſſe neceſſarium ſimpliciter, & per ejus participationem reliqua omnia neceſſaria nominari. Hoc autem ita declaro: nam vel ille effectus eſt a cauſa agente ex neceſſitate naturæ, & ſic tale neceſſarium pertinet ad neceſſarium ſimpliciter, quia non poteſt aliter ſe habere, & non habet aliam ſpecialem rationem neceſſitatis. Vel ille effectus eſt a cauſa libera, ſolumque dicitur neceſſarius ex ſuppoſitione, quia illa agente, paſſum reſiſtere non poteſt. Et hic modus neceſſitatis, reſpectu agentis, ad illum reducitur, quo res quando eſt, neceſſario eſt, quia hic prætermiſſus videtur, utpote impropriiſſimus, & nullam inducens neceſſitatem niſi conditionatam: reſpectu vero recipientis pertinet ad quartum modum, quia paſſum illud non poteſt aliter ſe habere altero ſic agente. Unde ſtatim Ariſtoteles videtur diviſionem quamdam adjungere illius quarti modi neceſſarii: nam aliquod eſt habens cauſam talis neceſſitatis, aliud vero quod non habet cauſam, ſed per ſe tale eſt.

2. Circa hanc vero partitionem quæritur, An ſecundum Ariſtot. & veritatem dentur aliqua entia neceſſaria per ſe nullamque habentia cauſam ſuæ neceſſitatis. Nam Ariſtot. ita videtur hic affirmare, & multi cenſent Ariſtotelem ita ſentire. Sed hic locus non cogit, ut hoc Ariſt. imputetur. Nam imprimis illa diviſio intelligi poteſt, non de entibus quoad exiſtentiam, ſed ſolum quoad eſſe eſſentiæ, ſeu quoad veritatem complexionum abſtrahentium a tempore, quæ neceſſariæ dicuntur, quia ſunt æternæ veritatis. Et inter eas quædam ſunt habentes cauſam ſuæ neceſſitatis, ut propoſitiones mediatæ, quæ per priora principia demonſtrantur: aliæ quæ non habent cauſam, ut principia per ſe nota. Vel ſi Ariſt. loquatur de entibus exiſtentibus, licet in plurali tradat diviſionem, neceſſe non eſt, ut utrumque membrum in plurali verificetur. Unde in fine ſolum ſub conditione concludit, ſi aliqua ſunt hujuſmodi entia, illa eſſe ſempiterna. Quid vero aliis locis ſenſerit, videbimus in ſequentibus & rem totam diſputamus variis locis ſequentis operis: nam diſp. 20. per totam tractamus de dimanatione omnium entium ab uno per creationem: diſputat. autem 29. ſect.1. de neceſſitate primi entis, & ſect.2. quomodo hoc ei ſit proprium: at vero in diſp.30. ſect.16. an primum ens agat ex neceſſitate naturæ, & quid in hoc Ariſtot. ſenſerit.

3. E contrario vero etiam hic quæri poteſt, an ſint aliqua entia, quæ licet habeant cauſam, dici poſſint entia neceſſaria. Tractatur diſput. 28. ſect.1. & in diſp.35. ſect.3. prope finem.

4. Ultimo quæri poteſt, an veritates complexæ, quæ neceſſariæ dicuntur, habeant cauſam ſuæ neceſſitatis & qualis ſit earum neceſſitas. Hanc tamen attigimus diſp. ſect.4. & diſp.8. de vero ſect.1. & 2. & latius, diſput.31. ſect.2. & ſect. 12. verſus finem.

Caput ſextum.

De uno & variis modis ejus.

Quæ circa hoc caput diſputari poſſunt, & ad rem maxime pertinent, tractantur in diſp. 4. 5. 6. & 7. per plures quæſtiones, quæ ſuperiori indice videri poſſunt. Circa textum vero nonnulla poſſunt de unitate quantitatis, & de continuatione diſputari, ut an recte definiatur continuum per motum, ſcilicet, illud eſſe continuum, quod per ſe uno motu movetur. Secundo, an corpora heterogenea ſint vere continua. Tertio an partes vel ſubſtantiæ habentes plures formas diverſas, vere poſſint continuari. Quarto an unum ſit principium numeri, & quale principium ſit. Quinto an hoc æque conveniat omni unitati, vel ſpeciali modo ultima unitas dicatur forma numeri,

Sexto an ratio mensuræ speciali ratione conveniat unitati. Hæc tamen omnia in se facilia sunt, ideoque breviter attinguntur, & expediuntur inter disputandum de quantitate continua & discreta, & disp. 40. & 41.

7. Septimo inquiri potest, quomodo Aristot. dixerit, esse unum vel idem, verius prædicari de rebus specie diversis cum adjectione generis remoti, quam proximi ut homo & equus verius dici idem vivens, quam idem animal. Et ratio dubii est, quia major est unitas in genere proximo, quam in remoto. Respondetur, Aristot. non agere de re, sed de figura locutionis. Nam quoad rem certum est majorem esse unitatem in genere proximo, tamen in modo prædicationis verior fit prædicatio minusque æquivoca sub ea forma, quam Aristot. posuit. Et ratio est, ut notavit D. Th. quia respectu generis remoti conveniunt species non solum in genere ipso, sed etiam in differentia contrahente illud: unde cum homo & equus dicuntur idem vivens, significatur non solum convenire in genere viventis, sed etiam in differentia contractiva ejus, quod verum est: cum vero dicuntur esse idem animal, similiter significatur non solum utrumque esse animal, sed etiam esse ejusdem rationis in aliqua ratione determinata animalis: illa enim sunt determinata animalia, quæ differentiis animalis differunt; cum ergo dicuntur unum vel idem animal, indicantur convenire in aliqua differentia contrahente animal, & eadem proportionali ratione, Petrus & Paulus non dicuntur unus homo, absolute loquendo: facilius autem dicuntur idem animal. Quamquam, quia hæc spectant solum ad modum loquendi, servandus est communis usus, & cavenda omnis æquivocatio.

Solent etiam multa quæri circa divisionem illam, quam Aristot. ponit textu 12. *Alia sunt unum numero, alia specie, alia genere, alia analogia.* Videlicet, quo modo hæc divisio differat a prima, qua dividitur unum in *unum continuatione, unum ratione formæ, unum genere, definitione, seu specie, & unum omnimoda in divisione*, id est, individuum, seu indivisibile, ut alii volunt. Dico tamen breviter, divisionem partim esse eandem, partim diversam, quia aliqua membra formaliter continentur in prima, quæ in secunda omittuntur, & e contrario, licet virtute in idem incidant. Nam unitas continuationis & indivisionis, quæ in priori distinguuntur, sub unitate numerali comprehenduntur. Unitas item definitionis & formæ ad unitatem specificam pertinent, sicut & unitas differentiæ, cujus Aristot. in neutra definitione expresse meminit: pertinent autem ad unitatem speciei. Ad quam etiam reducitur (secundum aliquos) unitas proprii, & accidentis: sed hæ magis pertinent ad unitates per accidens. At vero unitas analogiæ, quia imperfecta est, omissa fuit omnino in prima divisione, imo in secunda videtur omissa unitas analogiæ attributionis: nam Aristot. solius proportionalitatis meminit. Sed Aristotelis verba facile possunt ad utramque accommodari, vel potest una facile ad aliam reduci, maxime illa, analogia proportionis, quæ mere extrinseca est: nam illa, quæ est per intrinsecam & propriam convenientiam, aliquo modo potest ad unitatem generis revocari. Atque ita patet tum diversitas & convenientia inter illas divisiones, tum etiam earum sufficientia.

9. Sed quærunt ulterius, an hæ divisiones sint rationis, vel reales, & an sint logicæ, an metaphysicæ. Quæstio tamen est parvi momenti, si supponamus (quod dicto loco fuse disputatum est) omnem unitatem universalem esse rationis: formalem autem esse rei aliquo modo. Nam hinc facile constat, plura membra illarum divisionum posse vel secundum rem, vel secundum rationem, atque adeo & logice & metaphysice explicari. Ab Aristotele autem potissimum traduntur, ut reales sunt, quamvis unitates communes sæpe declaret per terminos logicos, quia sunt aptiores ad explicandum fundamentum, quod in re habent hæ unitates: unitatem autem numericam, quia magis realis est, simpliciter per terminos reales declarat. Possunt ergo ambæ divisiones partim reales, partim rationis censeri.

10 Rursus circa illam definitionem Aristotelis: *Unum numero sunt, quorum est materia una*, hic late tractari solet de principio individuationis: de qua re integram fere disputationem quintam confecimus. Quoad sensum autem propositionis Aristotelis, licet Scotistæ contendant non loqui de materia, quæ est pars compositi, sed de materiali differentia, quæ hæcceitatem vocant: simplicior tamen & verior sensus est, loqui philosophum de propria materia: hoc est enim apud Aristot. significatum illius vocis, & non aliud. Et in eodem illa utitur agens fere de eadem re lib. 7. text. 28. & lib. 12. text. 49. ut in dicta disp. latius ostendi. Et ideo difficile est accommodare verba illa, ut adæquatam definitionem contineant unitatis numericæ, quia in angelis & accidentibus est unitas numerica sine materia. Quapropter Commentator ait, non definiri ibi adæquate unum transcendens, sed unum quantitative. Et in idem fere incidit D. Th. dum ait, non definiri individuum in communi, sed explicari in rebus materialibus. Imo addendum est tantum explicari in substantiis materialibus simulque existentibus, vel intelligendum est de materia non absolute, sed signata certis accidentibus. Et re vera Aristoteles hic non satis declaravit individuationis principium, sed quo ad nos aliquo modo indicavit, quod sit individuum.

11. Per veritatem genericam Aristot. plane hic intelligit unitatem prædicamentalem: unde quæri etiam hic solet, an prædicamenta differant prædicamenti figura, quia vero hæc quæstio propriam difficultatem habet in divisione novem prædicamentorum accidentium, ideo illam tractamus explicando illam divisionem, disput. 39. sect. 2.

12 Ultimo inquiritur, quo modo verum sit *posteriores unitates sequi priores*, ut Aristot. dicit, id est, quæ sunt unum numero, esse etiam unum specie, genere, & analogia. Nam Petrus, qui est unus numero, non est unus analogice, & Petrus & Paulus, qui sunt unum specie, non sunt analogice unum. Respondetur sensum esse, in re individua & singulari esse omnes unitates superiores, atque ita ea, quæ sunt unum in inferiori unitate, necessario esse unum in superiori, etiamsi illa analogia sit, non est tamen necesse, ut respectu illorum sit illa unitas analoga, sed satis est, quod ipsum prædicatum analogum illis commune sit. Quo sensu æquivalet hæc regula illi, quam tradunt dialectici, quod de quocumque dicitur prædicatum inferius dicitur & superius, quocumque modo unum sit. Nam si Petrus est hic homo, erit & homo & substantia, & ens, & ita si Petrus & hic homo sunt idem numero, etiam sunt unum specie, genere & analogia, id est, sunt unum in ratione formali, specifica, generica, & analogica.

Caput septimum.

De ente, ejusque variis modis seu significatis.

Quæst. 1. prior quæstio hic esse potest, de divisione in per se, & per accidens, quam late explicamus disp. 4. sect. 4.

2. Altera est de divisione entis in ens in actu, & ens in potentia. De hac nonnulla tacta sunt dis. 2. sect. 4. Ex professo vero tractatur in disp. 31. per tres primas sectiones.

3. Addi hic potest quæstio, quid sit aliquid esse verum vel falsum, propter ea quæ hic Aristot. interposuit de esse, quod est in veritate propositionis. Sed ea res partim tractatur in disput. 8. & 9. quæ sunt de veritate & falsitate, partim in disput. ult. quæ est de entibus rationis. Hoc enim esse verum, quod hic Aristot. distinxit, solum est esse objectivum in compositione mentis vera vel falsa, quod solum est esse rationis, seu per denominationem extrinsecam ab opere rationis. Quod vero ad Aristot. attinet, advertendum est, ideo hic interposuisse sermonem de hoc esse, ut indicaret, licet de negationibus dicatur aliquo modo hoc esse verum, non tamen pertinere ad entia propria ac per se, neque ad prædicamenta, nisi reductione quadam.

4. Denique hic etiam tangitur divisio entis in prædicamenta, quam in disput. 32. & disput. 29. tractamus. Hic tantum adverto, solum septem memb a accidentis Aristotelem numerasse, omissis *Situ*, & *Habitu*, quod licet casu forte factum sit: nos autem libenter advertimus ex Commentatore, illa duo prædicamenta parvi esse momenti, & nullius fere considerationis, & ideo de illis brevissime in disp. 52. & 53. hujus operis disserimus.

Caput octavum.

De substantia.

In hoc capite nihil occurrit notatione dignum, de ipsa vero re disputamus late disput. 31. usque ad 36. per plures quæstiones, quarum tituli & loca videri possunt in indice sequenti.

Caput

Caput nonum.

De Eodem, Diverſo, & Simili.

Quas diviſiones Ariſtoteles tradidit de uno per accidens,& per ſe,& de variis modis unius,tradit hic etiam de eodem, & conſequenter de diverſo, quod tot modis dici poteſt, quot ſuum oppoſitum, & ideo nihil rei diſputandum hic occurrit. Nam quæ dicuntur de diſtinctione inter diverſum & differens,ſolum ſpectant ad uſum terminorum, ſicut etiam, quæ de ſimilibus & diſſimilibus dicuntur. De eodem autem & Diverſo brevem addimus quæſt. ad diſp. de Uno diſp. 7. ſect. 3.

Caput decimum.

De oppoſitis & ſpecie differentibus.

Quæſtio unica. Hic quæri ſolet,an duo accidentia ſolo numero differentia poſſint ſimul eſſe in eodem ſubjecto, occaſione verborum Ariſtotelis in fine capitis, ubi inter ea, quæ ſpecie differunt, ponit, ***omnia quæ cum in eadem ſubſtantia ſint, differentia habent.*** Tractatur autem late a nobis diſp. 5. ſect. 8. ubi Ariſtotelem non univerſe intelligendum cenſuimus,ſed de accidentibus omnino ſimilibus in ratione individuali, ut ibi late exponimus. Reliqua quæ de oppoſitis & contrariis Ariſtot. hic dicit, in dialectica copioſe diſputantur,aliqua tamen attigimus in diſp. 45. ubi de contrarietate qualitatum diſſerimus.

Cur autem poſt oppoſitorum & contrariorum enumerationem redierit Ariſtot. ad diverſitatem ſpecificam declarandam, non oportet quærere, quia neque in ordinem horum capitum, nec in ſingulis eorum membris, aut in enumerandis harum vocum ſignificationibus certam aliquam rationem aut methodum video ab Ariſtot. obſervari.Cur enim prius egit de uno,poſtea de ente & ſubſtantia: deinde de eodem & diverſo? Nulla ſane ratione id fecit, ſed ſolum quia parum intereſſe putavit hoc vel illud proponere in his præſertim minutioribus rebus.

Caput undecimum.

De modis prioris & poſterioris.

Quæſt. 1. Primum hic omnium quæri poteſt,quæ ſit ratio prioris & poſterioris, & an conſiſtat in aliqua relatione reali vel rationis. Poteſt autem quæri vel de ſenſu Ariſtotelis, vel de re ipſa. Ariſtoteles enim in principio capitis ait, Priora eſſe, ***quæ ſunt alicui principio*** (ſeu ***primo***) ***propinquiora.*** In qua deſcriptione videtur ponere rationem prioris in relatione propinquitatis ad aliquod tertium: non vero inter ſe. Ex quo videtur ſequi, illud quod eſt primum, non eſſe prius cæteris, quod eſt abſurdum. Propter quod aliquibus non placet, ut ea ſit deſcriptio generalis priorum ut ſic:ſed aſſignatio cujuſdam modi Priorum. Duobus enim modis intelligi poteſt unum dici prius alio, vel per reſpectum ad aliquod tertium, vel per habitudinem,quam inter ſe habeant.Prius membrum attigit Ariſtot. in prædicta deſcriptione:unde etiam tacite diviſionem inſinuavit, dum ait, ***Quædam priora*** talia eſſe. Deinde poſt illius membri explicationem & ſubdiviſionem ita concludit: ***Atque hæc quidem hoc pacto priora dicuntur.*** Et ſtatim videtur aliud membrum principale ſubjungere, dicens: ***Alio autem modo &c.*** Hoc autem poſterius membrum non declarat Philoſophus aliqua deſcriptione communi, ſed ſolum per quamdam bimembrem diviſionem,videlicet quia quædam inter ſe ita comparantur,ut unum ſit vel prius ratione alio, vel prius natura ſeu ſubſiſtendi conſequentia.

Eſt quidem hæc interpretatio probabilis: ſed recte poteſt prima illa deſcriptio ad omnia priora accommodari.Quando enim dicitur illud eſſe prius alio, quod eſt propinquius primo, clarum eſt ſupponi,& tacite dici, ipſum primum multo magis eſſe prius cæteris, quia (ſi licet dicere) multo magis eſt propinquum ſibi ipſi, vel aliquid magis,quam propinquum ut v. gr. ſi corpus illud eſt prius loco in univerſo,quod primo cœlo propinquius eſt,multo magis ipſum primum cœlum eſt prius cæteris.Itaque generaliter proprietas in quadam habitudine ſeu relatione conſiſtit, inter ea, quæ prius & poſterius denominantur: interdum vero hæc habitudo menſuratur per aliquod tertium, & quaſi fundatur in alia habitudine ſeu propinquitate & diſtantia ab illo: interdum vero in ſola conditione aliqua extremorum,quæ inter ſe comparantur,ut prius & poſterius,quia nimirum unum habet exiſtentiam,quando aliud nondum habet,vel quia unum eſt cauſa,aliud effectus,vel quia unum eſt dignius alio.Et quidem proprietas per ſe & intrinſece ſpectata, in hac habitudine extremorum inter ſe conſiſtit: in ordine autem ad tertium eſt remote & fundamentaliter,vel (ut ſic dicam) quaſi menſurative.

Hæc vero relatio, cum ſit cujuſdam ordinis, ut nomen ipſum prioris præ ſe fert, eſſe poteſt vel in ordine loci, vel temporis,vel motus ſeu generationis,vel cauſalitatis, vel cognitionis,vel naturę,vel ſubſiſtendi conſequentia.Et ita numerantur varii modi prioris,qui ſunt ſatis perſpicui in Ariſtotele tum hic,tum in Poſt præd.Ex quo fit hanc relationem prioris per ſe loquendo non eſſe realem,quia ſæpe tribuitur iis, quæ in re non diſtinguuntur. Ut homo dicitur prior Petro ſubſiſtendi conſequentia.Interdum tribuitur reſpectu rei non exiſtentis, ut ego dicor prior tempore Antichriſto. Nonnunquam vero ratio prioris negatione quadam conſummatur: dicitur enim aliquid prius tempore alio, quia exiſtentiam habet vel habuit altero nondum exiſtente. Interdum vero conſiſtit in quadam comparatione relationum, ut cum dicitur prius, quod eſt primo propinquius.Denique aliquando hæc prioritas habet fundamentum in natura, aliquando vero in ſola humana exiſtimatione vel deſignatione, ut etiam Ariſtot. hic notavit. Per ſe igitur ad prioritatem non requiritur relatio realis: quatenus vero talis relatio coincidit aliquando cum aliqua alia, quæ eſt realis, poteſt etiam eſſe realis, ut v. gr. cum cauſa dicitur prior natura effectu: alia relatio prioris re vera non eſt alia in re præter relationem cauſæ, quæ propter quandam convenientiam vel proportionalitatem, prioritas nominatur: tunc ergo relatio prioris erit etiam realis,& fortaſſe nunquam alio modo invenietur realis.

Tandem facile intelligitur ex dictis hanc enumerationem priorum non eſſe diviſionem aliquam univocam, ſed analogam, imperfectam, & proportionalitatis. Non eſt enim hic attributio ad unum primum ſignificatam: ſed eſt proportio quædam.Et videtur quidem primum dicta ratio prioris & poſterioris in motu aut tempore: inde vero per quandam proportionalem ſimilitudinem ad alia tranſlata.

2 Ultimo poteſt hic quæri,cur Ariſtoteles hic prætermiſerit eam prioritatem naturæ, quæ exiſtit in cauſalitate. Reſpondetur vel omiſiſſe illam, quia niſi includat aliquam aliam prioritatem in ſubſiſtendi conſequentia, impropria eſt, vel certe ſub prioritate naturæ illam comprehendiſſe, vel ſub his, quæ dicuntur priora poteſtate. Videantur dicta de hac re diſp.26. de cauſis, ſect.1. Damaſ. certe in ſua Dialect. c. 7. non agnoſcit aliam prioritatem naturæ niſi eam, quæ eſt in ſubſiſtendi conſequentia.

Caput duodecimum,

De potentia.

Quæſt. 1. Primo quæri ſolet de definitione potentiæ activæ, ſcilicet, ***Eſt principium tranſmutandi aliud, aut quatenus aliud eſt:*** habet enim plures difficultates.Prima, quia non comprehendit potentiam creandi: de hac vide diſp.20. ſect.1. Breviter dicatur, Ariſtotelem notioribus verbis uſum fuiſſe: poſſe tamen accommodari vel extendi, ſi nomine ***mutationis*** non rigoroſe, ſed late utamur, pro qua vis eductione de non eſſe ad eſſe, & conſequenter ***per aliud*** non intelligamus ſolum ſubjectum, ſed etiam terminum effectionis.

Secunda difficultas eſt, quia non comprehendit potentias activas actione immanente. Et tertia ſit, quia non comprehendit gravitatem,& levitatem, quæ ſunt principia movendi,non aliud,ſed ipſum in quo ſunt.De his diſput.18.ſect.3.& ſect.43.ſectio.2. Dico breviter comprehendi ratione illius particulæ, ***quatenus aliud eſt***,quia non agunt in proprium ſubjectum, niſi quatenus carent tali actu vel motu.Nec eſt neceſſe,quod talis potentia quando ineſt ei,qui per illam movetur,per accidens ei inſit,ut quidam interpretantur. Nam licet in exemplo,quod Ariſt. affert,de medico curante ſe, ita contingat: non tamen dixit Ariſt. neceſſarium eſſe,ut ſemper ita fiat. Alii rejiciūt has facultates, gravitatem &c. quia ſolum ſunt inſtrumenta motus.Sed non mihi placet,quia re vera ſunt propriiſſimæ potentiæ activæ,licet reſpectu generantis denominationem inſtrumenti accipiant,ſatis improprie ac late,ut explicui diſp.17.ſect.2. Quarta difficultas e contrario eſt,quia ſub hac definitione non ſolum comprehendūtur potentiæ,ſed habitus etiam,ut ars in qua ponit exemplum Ariſt. Reſpondetur (quia res eſt facilis) hic non ſumi potentiam ſtricte pro ſecunda ſpecie qualitatis,ſed late pro

pro quovis principio agendi, & ita comprehendi etiam formam substantialem quatenus aliquid agere potest. Sicut & potentia passiva, de qua statim Aristot. agit, comprehendit materiam & quantitatem, ut receptiva est. Et similiter in alia acceptione potentiæ, quam statim ponit, nempe ut posse dicatur, qui bene potest, comprehendit habitus & dispositionem, quæ conferat eam facilitatem, ratione cujus dicitur aliquis bene posse.

2 Rursus quæri potest, quid sit potentia resistendi, quam etiam hic Aristot. inter potentias numerare videtur: itemque an impotentia sit privatio potentiæ, vel etiam positiva potentia. Sed prior q. tractatur disp. 43. sect. 1. Alia vero disp. 40. sect. 3.

3 An potentia objectiva sit aliqua potentia realis, & consequenter unde dicatur res possibilis, quando actu non est. De hac re partim dixi disp. 31. sect. 3. partim dispu. 43. in principio. Reliqua quæ de potentia passiva, & de aliis acceptionibus potentiæ hic dicuntur, non habent difficultatem suppositis, quæ de potentia activa sunt notata: nam per proportionem ad illa reliqua sunt intelligenda: nam ut in fine c. Aristot. dixit, illa est prima potentia, & per aliquam habitudinem ad illam omnis alia potentiæ denominatio sumpta est. De hac vero materia, scilicet de potentia, & actu, late egimus. Disp. 43.

Caput decimum tertium.

De quanto seu quantitate.

Circa hoc caput graves occurrunt quæstiones, quas prosequimur disput. 40. & 41. & ideo eas hoc loco recensere necesse non est. Circa textum vero Arist. nulla specialis difficultas occurrit, quæ ibi tractata non sit, eo vel maxime, quod littera est perspicua, totaque difficultas est in rebus.

Caput decimum quartum.

De quali & qualitate.

Hoc caput ex professo exponimus a disp. 42. usque ad 46. neque est quod hic aliquid addamus.

Caput decimum quintum.

Hoc etiam caput copiose tractamus Disput. 47. & ideo nihil annotare necesse est.

Caput decimum sextum.

De perfecto.

In hoc capite nulla occurrit quæstio, quæ nostra disputatione indigeat. Tradit enim Aristot. communem descriptionem vel significationem perfecti dicens illud esse perfectum cui nihil deest, eorum, scilicet, quæ ibi debita sunt ad suum complemeutum. Quam descriptionem in variis generibus declarat, seu diversos modos proponendo, quibus aliqua dicuntur perfecta, scilicet, magnitudine & partium integritate & complemento, & virtute, & finis consecutione, quæ omnia in textu sunt perspicua, & in disp. 10. tractantes de bono, quæ de perfecto necessaria videntur, tradimus: quoniam bonum & imperfectum, vel sunt idem, vel multum inter se connexa esse videntur, ut ibi notavimus.

Caput decimum septimum.

De termino.

Nihil etiam hoc loco occurrit notandum aut disputandum, quia solum hic agitur de significationibus hujus vocis terminus, quæ in textu satis sunt perspicuæ, & inprimis etiam Dialecticæ rudimentis tradi solent. De re vero ipsa nulla occurrit quæstio, tum propter magnam Analogiam & amplissimam significationem: nam *terminus* dicitur, & de voce ipsa significativa quo modo tractatur a Dialecticis, & peculiari ratione dicitur de definitione, ut hic Aristoteles annotat: dicitur etiam de termino reali, vel quantitatis, de quo agitur in prædicamento Quantitatis, vel temporis, motus, habitudinis, seu relationis, inquisitionis, potentialitatis, de quibus variis locis disseritur. Tum maxime, quia communis appellatio termini, prout Metaphysice consideratur, vel in quadam negatione consistit, quatenus res non tendit ultra terminum, vel in denominatione extrinseca, quia est id ad quod aliud tendit, vel in quo sistit ut disp. 45. sect. 10. attingimus, explicando terminum relationis.

Caput decimum octavum.

De secundum quod, & secundum se, ac per se.

Ex ipsa capituli summa constat hic non agi de rebus, sed de significationibus harum vocum: sunt enim hæ voces syncategorematicæ, quæ non significant res aliquas, sed habitudines rerum. Et ita ait Aristoteles dictionem *secundum quod*, sæpe significare habitudinem causæ formalis, ut si dicamus hominem esse studiosum secundum virtutem: aliquando vero dicere habitudinem causæ materialis proximę, ut cum dicitur paries albus secundum superficiem: sæpe etiam extendit ad alia causarum genera. Ac denique aliquando significare habitudinem situs, ut cum dicitur Petrus sedere secundum regem. Quæ ultima acceptio est notanda, est enim in scholis parum usitata: re tamen vera est latina, & in rigore significat esse proxime post alium. Unde non solum ad ordinem situs, sed etiam ad ordinem perfectionis significandum extenditur, ut si dicas fidem esse perfectissimam virtutem secundum charitatem, idest, proxime post charitatem.

Deinde transfert Aristoteles sermonem ad significationem hujus vocis *secundum se, & per se*, quas reputat, ut synonymas, indicans *secundum* sæpe idem significare quod *per*, ut ex prioribus significationibus ipsius *secundum quod* colligi etiam potest: nam habitudines causarum particula *per* optime significat. Significationes autem vocis *secundum se* aut *per se* claræ sunt in textu. Adverte tamen, omissos hic videri aliquos modos, *per se* positos in lib. 1. Poster. Nam modus per se secundo, scilicet cum passio prædicatur de subjecto, hic non ponitur, nisi reducatur ad tertium hic positum, qui est universalior, & dicitur de omni eo quod primo alicui inest, seu convenit, quod potest proprie passioni attribui respectu proprii subjecti. Quartus etiam modus dicendi per se ratione causalitatis hic prætermissus est. Possunt etiam aliæ significationes harum vocum annotari, quæ hic non tanguntur, ut quod dictio *secundum quod* interdum diminuit significationem, ut cum dicitur *Albus secundum dentes*, & dictio *per se* aliquando excludit unionem per accidens, ut supra circa tertium capitulum libri tertii annotavimus. Satis ergo est Aristot. attigisse præcipuas significationes, ad quas vel aliæ reduci possunt, vel ex eis intelligi. Neque hic occurrit quæstio aliqua disputatione digna.

Caput decimum nonum.

De dispositione.

Hoc caput ex professo exponimus disp. 42. sect. 2. explicando primam speciem qualitatis.

Caput vigesimum.

De habitu.

Prior pars hujus capitis pertinet ad speciale prædicamentum Habitus, & ideo illam exponimus disp. 52. quæ est de hac re. Posterior vero pars spectat ad eam significationem, qua speciem quamdam qualitatis proprie constituit, & ad alias etiam qualitates significandas transfertur, & ideo hanc partem tractamus in dicta disput. 42. & latius in disp. 44. quæ est propria de habitibus.

Caput vigesimum primum.

De passione.

Significationes hujus vocis tractas ab Aristot. & multo magis significata ipsa tractamus disp. 42. sect. 2. explicando tertiam speciem qualitatis, quæ est passio & passibilis qualitas, & in disp. 49. quæ est de prædicamen. Passionis.

Caput vigesimum secundum.

De privatione.

Caput hoc quantum ad varios modos privationum quos Aristot. in eo tradit, perspicuum & tritum est in Dialectica vel mediocriter exercitatis. Nonnullæ vero quæstiones in eo excitari possunt pertinentes ad entitatem privationis vel ad oppositionem privativam. Ut an privatio aliquid reale sit, aut ens rationis & quomodo. An in privata oppositione detur aliquod medium, vel absolute vel respectu talis subjecti. Item an privatio magis vel minus suscipiat. De quibus disserimus partim in disp. 45. quæ est de oppositionibus, & partim disp. ult. totius operis, quæ est de entibus rationis.

Caput vigesimum tertium.

De habere & in aliquo esse.

Circa hoc caput præter notata de habitu nihil occurrit: videantur ergo dicta in disputationibus, quas citavimus cap. 20. & de modis *essendi in* videri potest ipsemet Philosophus 4. Phys. cap. 3. & aliqua annotamus in disp. 37. quæ est de essentia accidentis.

Caput vigesimum quartum.

Ex aliquo esse *quot modis dicatur.*

Hoc etiam caput non continet novam rem aut proprietatem entis, sed significationes hujus dictionis, ex, & va-

& varias habitudines quas potest indicare, quæ in textu satis sunt perspicuæ.

Caput vigesimum quintum.

De parte.

Hic dividit Aristot. partem in integralem, seu quantitativam, aliquotam, vel non aliquotam, subjectivam seu potestativam, essentialem, vel Metaphysicam, quæ omnia satis per se constant.

Caput vigesimum sextum.

De toto.

Totum, significat Aristoteles, dupliciter dici, scilicet, vel respective ad partes, quia ex illis constat, vel ut opponitur mutilo, ut scilicet totum dicatur cui nulla pars deest, & hæc significatio posterior constabit ex cap. seq. ubi de mutilo agit: priorē hic prosequitur. Et prius varia ejus significata enumerat, quæ ex iis quæ dicta sunt de parte, possunt esse perspicua, quia quot modis dicitur unum oppositorum, tot etiam modis dicitur & reliquum. Item cum hoc totum sit unum compositione, quæ dicta sunt supra de uno applicari hic possunt ad totum: nam fere quot sunt modi unius, sunt & totius, si unum cum compositione sumatur, & ideo de hac parte nihil addere oporteret.

Deinde vero exponit Philosophus usum horum terminorum *omne* & *totum*, sed is consistit tantum in loquendi proprietate & consuetudine, quæ servanda est. Neque enim ad rem quicquam refert, sive omnem, sive totam aquam dixeris, sive totam domum, vel omnem, licet prius cum majori proprietate, minorique ambiguitate, vel æquivocatione dicatur.

Caput vigesimum septimum.

De mutilo.

In hoc etiam capite nihil occurrit, quod alicujus momenti sit: solum enim declarat Aristot. quæ conditiones requirantur, vel ex parte rei, quæ mutilatur, vel ex parte, quæ abscinditur aut abest, ut res mutila dicatur. Et ex priori cap. ait requiri, ut quod mutilum sit, sit aliquod totum constans ex partibus, ut per se patet. Deinde ut sit continuum: nam numeri non mutilantur: nam per oblationem cujuscumque unitatis esse definunt. Unde tertio necesse est, ut sit totum heterogeneum: nam homogeneum mutilari proprie non potest, cum in qualibet parte maneat ratio totius, nec totum requirat certam partium compositionem. Necessarium etiam est, ut res quæ mutila manet, major sit, quam quæ abscinditur, eandemque substantiæ, & essentiæ denominationem accipiat: alias non erit res mutila, sed alia. Ex quo etiam necesse est, ut pars quæ deest non sit ex præcipuis, sine aliqua enim ex his res manere non potest, ut sunt caput & cor, &c. Oportet tamen ut sit ex prominentibus, & dissimilaribus, quia non quælibet particula abscissa facit rem mutilam, ut constat ex usu loquendi. Denique ait Aristot. talem debere esse partem, ut iterum generari non possit: non enim dicitur res mutila etiamsi pili radantur, quia nasci iterum possunt. Sed hæc omnia, ut ex ipsismet constat, solum spectant ad usum vocis: posset enim res dici mutila, pro eo tempore quo caret parte, etiamsi posset illam restaurare nutritione: sed hoc usus non habet.

Caput vigesimum octavum.

De genere.

Hic etiam non de re agitur, sed numerantur solum significationes hujus vocis *genus*, quæ sunt satis vulgares, & a Porphyrio etiam traduntur in lib. Prædicab. Hac vero occasione docet Aristot. duobus modis posse aliqua differre genere, nempe aut Physico, id est subjecto seu materia, aut Metaphysico seu logico id est prædicamento. De qua distinctione aliqua infra notabimus lib. 10. circa cap. 5. & plura in disp. 13. sect. 2. & disp. 33. sect. 1. Quia vero una significatio generis est, ut significat primum prędicabile, ideo aliqui Scriptores hic latissimam texunt disputationem de Prædicabilibus. Sed quæ de tractatione universalium Metaphysica postulat, ea traduntur a nobis disput. 5. 6. & 7. Reliqua vero, quæ Dialecticorum sunt propria, eis relinquimus.

Caput vigesimum nonum.

De falso.

In hoc capite declarat Philosophus quomodo falsitas, falsique denominatio & rebus & orationibus, & hominibus tribuatur. Quæ omnia quantum ad vocum significationem attinet, sunt satis in textu perspicua. De re vero occurrit hic disputatio, an sit, & quid sit falsitas, & an inter passiones entis numeranda sit, & ubi formaliter sit, ubi vero per solam denominationem extrinsecam. De qua re propriam disp. instituimus, quæ est n. 9.

Caput trigesimum.

De accidente.

Accidens dupliciter dicitur, aut in ratione effectus, aut in ratione entis, quod est extra essentiam alicujus, eique aliquo modo inest, etiamsi per se secundo aut quarto modo posterioristico, id est, vel ex intrinseca dimanatione ab essentia, vel ex certa aliqua & per se causa insit. Has ergo duas significationes accidentis attingere videtur hoc loco Aristoteles, & de eis possunt graves quæstiones pertractari. Nam circa priorem occurrit gravis disputatio de causis & effectibus contingentibus, & de fortuna & casu: de qua re in disp. 19. copiose differimus. Circa priorem vero significationem dicendum occurrebat de natura accidentis in communi, & comparatione ejus ad substantiam, ejusque divisione. De qua re late agimus in disp. 37. 38. & 39. & ideo circa librum hunc nihil amplius notandum occurrit.

LIBER SEXTUS

Metaphysicæ.

De ente prout in hujus scientiæ considerationem cadit, vel ab illa rejiciendum est.

Adhuc immoratur Philosophus in prooemiis, & (ut ita dicam) in vestibulo hujus doctrinæ: non enim incipit de re ipsa dicere, seu ad constituendum ejus objectum regreditur. Et primo statuit objectum hujus scientiæ esse ens in quantum ens, prout includit entia immobilia, & re ipsa separabilia, & hac occasione multa docet de proprietatibus hujus scientiæ, & de divisione scientiarum speculativarum earumque comparatione. Deinde excludit quædam entia ab hujus scientiæ consideratione, scilicet ens per accidens & ens verum.

Caput primum.

Hanc scientiam esse de ente, ut ens, ideoque esse primam scientiam speculativam, & ab aliis diversam.

Omnia quæ docet Aristoteles in hoc capite de hac scientia & objecto ejus, tractantur a nobis disputat. 1. prooemiali, & ab eodem fere tractata sunt in lib. 1. cap. 1. & 2. & lib. 4. cap. 1.

Quæst. 1. Utrum objectum hujus scientiæ sit ens in quantum ens disp. 1. sect. 1.

2 An hæc scientia sit speculativa, & in eo ordine sit prima, disp. 1. sect. 5.

3. An hæc scientia sit universalis, & tractet de omnibus entibus, & quomodo, disp. 1. sect. 2.

4. An hæc scientia constituat aliis scientiis objecta, & eorum quod quid est aliquo modo ostendat, eadem disp. 1. sect. 4.

5. Solet etiam hic quæri an ens in quantum ens habeat principia & causas, quæ in hac scientia considerentur, quod disp. 3. sect. 3. tractatum est.

6. Denique propter ultima verba Philosophi in hoc cap. quæri solet, si nulla esset substantia immaterialis an scientia metaphysica distingui posset a physica, quam quæstionem locumque Aristot. tractavi disp. 1. sect. 1.

Alia multa solent hoc loco quæri de habitu & actu practico & speculativo, nempe quo modo differant, & in quo uniuscujusque propria ratio consistat, & præsertim agi solet de illa divisione scientiæ speculativæ in physicam, mathematicam, & metaphysicam, sed hæc quantum spectant ad prooemium hujus scientiæ satis a nobis tractantur, disp. 1. sect. 5. & 6. Quantum vero ad res ipsas, magis spectant ad scientiam de Anima, quæ de intellectu ejusque muneribus considerat: tamen pro hujus scientiæ complemento attinguntur a nobis infra declarando illam speciem qualitatis, quæ est habitus, disp. 44. sect. 8.

Tandem multa Dialectica hic attinguntur, quæ ad libros Poster. pertinent, quæ a nobis propterea prætermissa sunt, ut an scientia supponat an est, & quid est de suo subjecto, vel illud aliquomodo demonstret, & similia.

Caput secundum.

Ens per accidens & ens verum ab hujus scientiæ considerratione excludi.

Quæst. 1. Circa priorem hujus capitis partem, in qua removet Aristot. ens per accidens a consideratione hujus scien-

scientiæ, quæri potest primo, de quo ente per accidens loquatur. Dupliciter enim potest ens par accidens dici: primo in ratione entis, quia non est unum per se, sed pluribus essentiis constat: secundo in ratione effectus, quia non habet causam per se, sed præter intentionem agentis evenit, quia alias dici solet effectus contingens. Cum ergo ens per accidens æquivoce his duobus modis dicatur, videtur Philosophus inepte procedere: nam in principio loquitur priori modo, & excludit illud ens per accidēs, quod non est unum, sed plura: postea vero a textu 5. loquitur de ente per accidens posteriori modo. Nam ut probet esse hujusmodi entia per accidens, probat esse effectus contingentes, & non omnia ex necessitate evenire.

Dicendum vero est, Aristotelem utroque modo excludere ens per accidens, ut ex contextu constat. Neque est æquivocatione usus, sed ab uno ente per accidens secundum esse, seu per aggregationem divertit ad effectum per accidens. Quia modus, quo consurgunt entia per accidens priori modo, est causalitas per accidens, & præter intentionem agentium naturalium. Nam licet interdum accidentale compositum videatur una actione fieri, & per se: sub ea tamen ratione non est omnino ens per accidens, sed aliquo modo per se juxta ea, quæ tradimus disp 5. Cum igitur ens per accidens non sit unum proprie loquendo, neque una generatione fit, neque per se intenditur a natura, & ideo ex eo, quo sub scientiam non cadunt, quæ per accidens & contingenter eveniunt, recte infert Arist. entia per accidens ut sic non cadere sub scientiam. Nec refert, quod ens per aggregationem potest interdum per se intendi ab agente intellectuali, quia vel sub ea ratione est aliquo modo per se in ordine ad aliquem finem a tali agente intentum, vel certe illud idem est mere contingens, & per accidens, atque ita ut tale est, sub scientiam non cadit.

2. Jam vero quæstio relinquitur, quo sensu verum sit ens per accidens non cadere sub scientiam. Sed quia res hæc tractatur in 1. Posterior. ubi agitur de subalternatione scientiarum, & per se satis est clara: dicendum est breviter, ea ratione qua scientia non est, nisi de necessariis, ens per accidens non esse objectum scibile, quatenus tale est. Item, quia ens per accidens, ut sic non est ens, sed entia, & ita non cadit sub unam scientiam.

Et ex prima ratione collige, non tantum ea, quæ raro & per accidens eveniunt, sed etiam ea, quæ ad utrumlibet, & per se moraliter seu ex intentione agentis fiunt, ut sunt libera, ut sic non cadere sub scientiam. Ut hinc intelligatur, vanas esse doctrinas, quæ divinant de futuris liberis in particulari & definite: de quo alias.

Ex secunda vero ratione collige, ens constans ex multis diversorum generum, licet absolute sit ens per accidens: tamen si consideratur sub aliqua ratione per se una in ordine ad aliquos effectus, vel proprietates, posse cadere sub scientiam, maxime subalternatam, ut latius in Dialectica tractatur.

Ultimo est considerandum aliud esse loqui de ente per accidens quoad rem subjectam huic denominationi, aliud de ipsamet formali ratione entis per accidens, quod aliter dicitur: aliud esse loqui de ente per accidens in actu exercito, & in actu signato: ens ergo per accidens quoad rem subjectam seu exercitam, non cadit sub scientia, & hoc est per se evidens ex dictis. Atque hoc modo ostendimus in disp. 1. sect. 1. ens per accidens non comprehendi sub objecto hujus scientiæ. At vero ratio formalis entis per accidens considerari potest scientifice: nam concipitur per modum unius rationis formalis per se, quæ habet suas proprietates, & hoc modo egimus de divisione entis in ens per se & per accidens, propriamque rationem entis per accidens quoad esse declaravimus disput. 4. sect. 3. Similiter inter disputandum de causis efficientibus, diximus de entibus per accidens quoad contingentias, an sint, & quas causas habeant disput. 19. fere per totam. Ubi etiam hac occasione de fato & fortuna, aliisque causis per accidens disseruimus. Quæ simili modo, ut exercent causalitatem per accidens, sub scientiam non cadunt, ratio autem formalis illius causalitatis in quo posita sit & unde oriatur sub scientiā cadit. Atque hęc de priori parte hujus capitis.

In posteriori autem excludit Philosophus a consideratione hujus scientiæ ens, quod appellat verum, cui opponitur falsum, ut non ens. Et rationem reddit, quia hæc tantum sunt in compositione & de divisione mentis, & ita sunt entia rationis. Circa quam partem multa dubitari possunt. Primum an veritas sit solum in compositione & divisione intellectus, vel etiam in simplicium apprehensione. Aristoteles enim hic aperte videtur affirmare primum, & negare secundum, illis verbis: *Quod autem tamquam verum ens, & non ens ut falsum: quoniam circa compositionem & divisionem est, &c.* Et infra. Non est autem verum & falsum in rebus sicut bonum & malum, sed in mente. *Circa simplicia vero, & circa ea, quæ quid sunt, nec in mente.* Ubi aperte & affirmat veritatem esse in compositione, & negat esse in rebus, sed in mente, & declarat non esse in qualibet mentis operatione, quia non in simplici qua cognoscitur quid est, sed tantum in compositione. Cum autem sermo sit doctrinalis & indefinitus, æquivalet universali, & quæcumque exceptio vel distinctio fiat, erit aperta contradictio, vel limitatio doctrinæ, Aristotelicæ, & extra mentem ejus. Unde Commentator, Alexander Aphrodisæus, Scotus, & alii ita simpliciter exponunt absque declaratione vel limitatione.

D. Thomas vero & Alexander Alens. aperte limitant, & aliquam veritatem fatentur esse in simplici mentis conceptu. Quam sententiam late defendimus disp. 8. sect. 3. Et brevis resolutio est, quam tetigit Ægid. quodl. 4. q. 7. duplicem esse veritatem: unam quæ habet falsitatem oppositam, alteram quæ non habet oppositam falsitatem, sed ignorationem. Aristoteles ergo hoc loco de priori falsitate loquitur, & de illa universaliter verum est, solum reperiri in compositione & divisione. Posterior autem veritas in simplici conceptione locum habet.

Hanc vero esse legitimam Aristotelis intelligentiam ex eodem Aristotele colligimus. Nam in primis distinctio illa duplicis veritatis ex ipso desumpta est lib. 3. de Anima c. 6. text. 26. & lib. 6. Metaph. c. 12. ubi expositores præsertim Aphrodisæus, & D. Th. & Alens. notarunt, Themistiusque 3. de Anima cap. suo 45. In priori itaque loco sic ait Aristoteles. *Est autem dictio quidem aliquid de aliquo, quemadmodum affirmatio: estque vera vel falsa omnis, at intellectus non omnis, sed qui est ipsius, quid est ex ipso quid erat esse, & verus est & non aliquid de aliquo, sed ut visus proprii verus est.* Ubi aperte distinguit alium modum veritatis præter illum, *qui est ut aliquid de aliquo*, id est in compositione. Quod autem illa veritas non habeat falsitatem oppositam, declarat Aristot. lib. 9. Metap. c. ult. ubi cum text. 21. dixisset, verum & falsum in compositione & divisione reperiri, interrogat deinde text. 22. quomodo possint in simplicibus inveniri, & respondet, suo etiam modo reperiri in eis verum & falsum: sed verum proprie, falsum autem solum improprie & per ignorationem, seu per accidens. Nam *attingere* (inquit) *& dicere verum* (Ne tamen quis putaret hic sumi, *dicere pro componere*, sicut in citato loco de anima interponit dicens) *Non enim est idem affirmatio & dictio* (hic enim *dicere* sumitur pro eo, quod est concipere rem sicut est.) At, *non attingere*, ait, *est ignorare*, quasi dicat, ibi non est falsitas, sed ignorantia, *nisi secundum accidens*, id est, adjungendo compositionem & tribuendo alienum conceptum ei, cujus conceptus non est.

Quo etiam modo dixit lib. 3. de Anima c. 3. text. 161. in phantasia & sensibus esse interdum falsitatem: intelligit enim non proprie & per se, sed per accidens. Nam sensus ipse cum decipitur solum deficit non apprehendendo, quod est, sed aliud, quæ est impropria falsitas, & potius quædam ignoratio: per accidens vero sequitur falsitas, non tam in sensu, quam intellectu, quia id quod sensui apparet, tribuit rei cui non convenit. Hanc vero differentiam inter veritatem & falsitatem simplicium, quod illa sit propria, hæc vero impropria, Aristoteles satis explicat in citato loco 9. Metaph. dum veritatem illam, simpliciter veritatem appellat; alteram vero potius ignorationem & falsitatem per accidens seu potius occasionem falsitatis, ut disp. 9. sect. 1. latius declaramus ex eodem Aristot. lib. 5. Metaph. cap. 29.

Denique quod hoc loco 6. Metap. solum loquatur Philosophus de veritate illa, quæ habet propriam falsitatem oppositam, patet, tum quia aliis locis ponit distinctionem duplicis veritatis, & alteram extra compositionem admittit, tum etiam, quia hoc loco non sine consideratione semper conjunxit verum & falsum, ut significet se loqui de illo ente vero, cui non ens falsum opponitur. Tum præterea, quia supra lib. 5. c. 7. text. 14. inter acceptiones entis posuit illam, qua esse significat veritatem compositionis,

& ad

& ad illud ens verum alludit hic, cum dicit ens verum ſolum in compoſitione reperiri. Nam in principio hujus capitis reſumpſit Ariſtotel. tres diviſiones entis, quas in l.5. cap.7. Metaph. poſuerat, ſcilicet, in ens per ſe, & per accidens: in ens verum, & in ens falſum, & in ens actu, & potentia. Et potius excluſit ens per accidens, ſtatuit autem ens verum: ergo de eodem loquitur hic, de quo lib. 5. locutus fuerat.

4. Ex his facile expeditur alia quæſtio, an verum & falſum reperiantur in rebus: videtur enim hic Ariſtot. negare. Sed eandem habet interpretationem: nam in rebus etiam non eſt veritas, quæ habeat propriam falſitatem oppoſitam: eſt tamen ſua propria veritas, de qua late dictum eſt diſp. 8. ſect. 7. Conſtatque hanc veritatem cognitam fuiſſe ab Ariſtot. cum dicat libr. 2. Metaphyſ. c.1. *Ut unumquodque eſt, ita & verum eſſe*: eaque eſſe veriſſima entia, quæ ſunt maxime perfecta.

5. Rurſus quæri hoc loco poſſet, an bonum & malum ſint in rebus: de qua re dictum eſt diſp. 10. & 11. Diſcrimen autem ab Ariſtotele hic poſitum eſt, bonitatem quæ habet propriam malitiam oppoſitam in rebus reperiri: veritatem autem quę habet proprie falſitatem oppoſitam non reperiri in rebus, ſed in mente, & ita eſt res clara.

6. Tandem eſſe poteſt quæſtio, an entia rationis pertineant ad Metaphyſicæ conſiderationem. Quia ea ratione, qua Ariſtot. excludit verum ens, excludit etiam omne ens rationis. Quod eſt verum loquendo de objecto directo & proprio, ut diſp. 1. ſect. 1. dixi. Hoc vero non obſtat, quo minus per occaſionem & ad diſtinguendum illud ab ente reali, conſideretur ens rationis in hac ſcientia, ut in diſp. ult. hujus operis annotamus, ſic enim Ariſt. cum hic excluſerit ens verum, de alio tractationem promittit, eamque tradit lib. 9. cap. ult.

LIBER SEPTIMUS
Metaphyſicæ.
De præcipuo ſignificato, quod eſt ſubſtantia.

In hoc libro incipit Philoſophus agere de principali ſubjecto, & quodammodo unico (ut ipſe primo cap. dixit) objecto hujus ſcientiæ, quod eſt ſubſtantia: & prius intentionem proponit: deinde declarat quid ſit ſubſtantia, & præſertim agit de Quod quid eſt: ac tandem in agitandis opinionibus Philoſophorum de variis modis ſubſtantiarum plurimum immoratur.

Caput primum.
Subſtantiam eſſe primum ens, primumque hujus ſcientiæ objectum.

Quæſt. 1. poſſet hoc loco tractari primo quæſtio de analogia entis inter ſubſtantiam & accidentia, quoniam aperte hic Ariſtoteles eam docet. Videatur diſput. 32. ſect. 3.

Secundo quæri ſolet, utrum accidentia in abſtracto ſint entia, quoniam Ariſtoteles hic etiam videtur quæſtionem movere. Sed præterea, quæ de diviſione entis inter ſubſtantiam & accidens ibi diximus, nihil addendum occurrit. Quia cum dicuntur accidentia in abſtracto, nihil additur vel adimitur ipſis accidentibus: nam illud *in abſtracto*, ſolum dicit denominationem extrinſecam ex noſtro modo concipiendi, aut ſignificandi deſumptam. Quare non ſolum eſſe poteſt quæſtio de ipſis formis vel modis accidentalibus, non prout hoc vel illo modo ſignificantur, ſed ſecundum ſe, ſeu prout tales formæ ſunt: ſic enim merito dicuntur accidentia in abſtracto: quia ut formæ ſunt, non ſunt aliter ſignificabiles. De his ergo formis nulla ſupereſt quæſtio, quin ſint entia diminuta quidem & imperfecta: tamen vera entia, & quæ ſimpliciter & ſine addito poſſunt ita appellari, ut cit. loco dixi.

Eſt autem differentia inter accidens concretum & abſtractum in modo ſignificandi: quia illud includit ſubjectum in ſua ſignificatione: hoc vero non, ſed ſignificat tantum ipſam formam. Et ex hac parte videtur concretum magis abſolute ens tanquam id quod eſt quam ſolum abſtractum: hoc enim argumentum Ariſtoteles hic proponit. Dicendum vero eſt accidens abſtractum & concretum idem eſſe, idemque ens importare, ſi formaliter ac per ſe ſumantur, ut ſumi debent: nam materialiter certum eſt concretum ratione ſubjecti, quod connotat eſſe magis ens, quia eſt ſubſiſtens, ſeu compoſitum ex ſubſiſtente & forma accidentali, tamen licet ſub ea ratione plus habeat entitatis, minorem tamen unitatem per ſe habet: eſt enim ens per accidens. Sed de hac diſtinctione accidentis in abſtractum & concretum dixi plura diſput. 39. ſect. 2.

Ubi etiam vulgarem quæſtionem attigi, quæ hic tractari ſolet, ſcilicet, an concreta accidentium ſignificent de formali ſubjectum, ut vult Avicenna, quem nonnulli Nominales ſequuntur, ſumentes fundamentum ex hoc loco Ariſtotelis: an vero de formali ſignificent qualitatem, ut Commentator, D. Thom. & frequentius doctores docent ex Ariſtotele in Prædicam. cap. de ſubſtantia, dicente: *Album ſolam qualitatem ſignificat*. Sed neutra ſententia ſatis ex Ariſtotele ſumitur: nam hic ſolum argumentando dicit, videri magis ens concretum, quam abſtractum propter incluſionem ſubjecti, quod eſt verum, etiamſi ſubjectum includatur ut connotatum. In cap. autem de ſubſtantia non dicit: *Album ſolum qualitatem*, ſed *ſolum quale ſignificat*: in quo etiam ſubjectum includitur: quanquam mens Ariſtotelis ibi ſolum fuerit dicere non ſignificare quale quid, ut ſecundas ſubſtantias, ſed quale accidentale, quod vocavit *ſolum quale*. Nihilominus poſterior ſententia, ſicut communior, ita & verior eſt, ut ex ipſo uſu vocum ſatis conſtat, & dicto loco ſatis probatum eſt; videri etiam poteſt Cajetan. cap. de ente & eſſentia.

4. Rurſus hic quæri ſolet, utrum inhærentia ſit de eſſentia accidentis, eo quod Ariſtot. hic ait, accidens eſſe entis ens. Tractatur diſp. 37. ſect. 1.

Præterea quomodo verum ſit, quod hic dicit Ariſtoteles, natura cognitione ratione & tempore eſſe ſubſtantiam priorem accidente tractatur Diſput. 38. per totum, ubi textus Philoſophi late exponitur.

Caput ſecundum & tertium.
Quid ſit ſubſtantia, & quotuplex.

Quæſt. 1. & 2. hæ duæ quæſtiones, quid nimirum ſubſtantia ſit, & quotuplex in diſp. 33. late tractantur: ubi ſpecialiter diſputatur illa diviſio ſubſtantiæ in primam & ſecundam, ad quam revocat hic D. Thom. quadrimembrem diviſionem, quam hic ponit Philoſophus, ſubſtantiam dividens in *quod quid erat eſſe*, id eſt, eſſentiam & quidditatem rei, *ipſum univerſale*, id eſt ſupremum genus ſubſtantiæ, & *genus*, ſubintellige ſub illo contentum, adde etiam & ſpeciem, & *primum ſubjectum*, id eſt primam ſubſtantiam. Nam primum membrum non eſt proprie ſubſtantia, imo nec proprium prædicamenti ſubſtantiæ, ſed analogum ad omnem rei quidditatem: & ideo in Prædicam. ſubſtantiæ omiſſum eſt. Secundum vero & tertium continentur ſub ſecunda ſubſtantia: quartum vero idem eſt quod prima ſubſtantia. De qua etiam quomodo dicatur maxime ſubſtantia, ibidem declaratum eſt.

3. Tertio poſſet hic tractari diviſio ſubſtantiæ in materiam, formam & compoſitum, quam etiam tradit Ariſtoteles infra c.10. hujus lib. & c.13. & 15. ac lib. 8. c.2. & 3. & lib. 12. cap. 3. & text. 14. & in principio ſecundi de Anima: tractatur autem a nobis diſp. 33. ſect. 1. Id ſolum videtur hic notandum Ariſtotelem hoc loco diviſiſſe primam ſubſtantiam in illa tria membra, quæ eadem proportione ſumenda ſunt: potuiſſet tamen pari modo dividere vel ſubſtantiam ſecundam, vel ſubſtantiam in communi, ut feciſſe videtur in lib. de anim. Sed hoc parum refert: intellexit enim Ariſtot. ex una diviſione in particulari data alias ſubintelligi facile poſſe.

4. Quarto quæri hic ſolet circa text. 7. in fine, an forma ſit prior ac pręcipua ſubſtantia quam materia & compoſitum, ſolet enim ita intelligi textus hic Ariſtotelis, ut patet ex interpretatione D. Thomæ, Alenſis, Scoti, & Commentatoris. Sed occaſio errandi fuit, quod infideliter Antiquus interpres tranſtulit: ubi enim textus Gręcus habet *& ipſum*, ipſe vertit *& ipſo*. Unde Aphrodiſæus aliter exponit ſcilicet, non ſolum formam, ſed etiam compoſitum eſſe perfectius materia: quod Ariſtoteles ſtatim tradit text. 8. Vel certe ſenſus eſt, ſi forma eſt perfectior materi, a compoſitum eſſe utraque perfectius. Tractatur hoc ex profeſſo diſp. 15. ſect. 7. Ubi etiam forma cum materia, comparatur, & explicatur ratio Ariſtotelis, qua probat formam eſſe perfectiorem materia, quia eſt ſeparabilis, intelligitur enim permiſſive, ſeu de forma & materia ut ſic: nam in tota latitudine formæ eſt aliqua ſeparabilis, non vero in tota latitudine materiæ: id enim ſatis indicat exceſſum formæ reſpectu materiæ ex genere ſuo, & ex communi ratione actus & potentiæ ejuſdem generis.

5. Quinta quæſtio hujus loci maxime propria eſt, qualis ſubſtantia ſit materia, & an ſit pura potentia, vel aliquid

quid habeat actualitatis, de qua re late disp. 13. sect. 4. & seqq. Cum qua quæstione conjuncta necessario est quæstio de forma substantiali, an detur, quam etiam hic Aristoteles attigit, eamque late disseruimus disput. 16. Quod ergo hoc loco Aristoteles definit, solum est materiam solam non esse illam substantiam primam quam appellamus maxime substantiam, sed esse quandam potentiam ad illam: non tamen negat Aristoteles, habere materiam suam substantialem entitatem quamvis potentialem ad formam recipiendam. Cum ergo ibi Aristoteles significat materiam esse notissimam, vel argumentando tantum loquitur, vel certe intelligit materiam esse notissimam sub communi ratione materię, seu subjecti transmutationum: non vero sub propria ratione materiæ primæ.

6. Sexto quæri potest, an quantitas sit substantia, quod hic Aristoteles negat, & merito: de qua re egimus disp. 43. sect. 2.

Caput quartum.

De definitione seu quidditate rei.

Aristoteles in fine præcedentis capitis, de substantiali forma se acturum promisit: quia vero substantialis forma est, quæ complet substantiæ quidditatem, seu *quod quid erat esse*, ut ipse loquitur, ideo ab ipso quod quid erat esse disputationem exorditur. Et tacite inchoat disputationem contra Platonem, ut ostendat formas separatas seu ideas non esse necessarias, nec propter definitiones, nec propter esse individuorum, nec propter rerum generationes. In hoc ergo capite tractat de quidditate, seu quod quid est (hoc enim nomen magis proprium, concretumque est quam quidditas) agit (inquam) *logice* ut ipse dicit, seu in ordine ad definitiones. Quia vero quod quid est latius patet, quam forma substantialis rigorose sumpta, ideo hic generalius de illo disputat. Et hac occasione multa præfatur de ordine doctrinæ in procedendo a notioribus ad minus nota: circa quæ immorari aut movere quæstionem supervacaneum est, cum ea methodus passim ab Aristot. repetatur, sitque proprium dialectici declarare illam.

Quæst. 1. Primo ergo quæri potest, an verum sit quod in principio hujus capitis Aristot. ait, illud esse quod quid erat esse rei, quod per se primo prædicatur de re, id est, ita ut in definitione prædicati non ponatur subjectum, ut ipsemet declarat. Et ratio dubii esse potest, quia genus prædicatur per se primo de specie, ut animal de homine, & tamen non est quod quid erat esse hominis. Rursus differentia, ut rationale, non dicit quod quid est, quia non in quid, sed in quale prædicatur, & tamen prædicatur per se primo. Veruntamen hæc quæstio rejicienda est in lib. Poster. ubi de modis per se late Aristot. disputat. Et breviter dicendum est, quod quid erat esse, logice sumptum, nihil esse aliud quam definitionem essentialem ac quidditativam rei, quæ ut est formaliter in mente aut voce, est opus Dialecticæ, ut vero essentia rei menti objecta, aut definitione explicata, est essentia Metaphysica, quæ dum in ordine ad definitionem explicatur, logice declarari dicitur, & ita loquitur Philosophus hic.

Hæc autem definitio potest aut tota distincte prædicari de definito, & tunc est propria & adæquata prædicatio quidditatis: potest item prædicari per partes enunciando vel solum genus, vel solam differentiam: & tunc licet absolute non prædicetur totum quod quid est, tamen explicite prædicatur aliquid ejus, & implicite totum, quia nec genus, nec differentia prædicantur ut partes, sed ut aliquo modo dicunt totum. Et ideo sub *quod quid erat esse* non sola definitio, sed etiam genus, & differentia, ea ratione qua prædicantur de definito comprehenduntur. Et hoc modo animal dicitur esse quod quid erat esse hominis non integrum formaliter, confuse tamen totum. Nec refert quod differentia dicatur prædicari in quale, quia prædicatur in quale quid, id est, essentiale, & constituens rei essentiam. Unde constat omnia prædicata accidentalia, qualiacumque sint, excludi a quod quid erat esse, quia non prædicantur per se primo de re.

2. Secundo hic quæri potest, an accidentia habeant quod quid erat esse, id est, an definiri possint, & quomodo. Quam rem latissime tractat Aristoteles hic text. 12. & seqq. & toto cap. seq. Sed vix potest hic esse quæstio de re, sed de nomine tantum. Summa ergo eorum, quæ Aristoteles tradit, in hoc continetur. Quod si Metaphysice loquamur de quod quid erat esse, id est, de essentia, constat accidentaria aliquam habere realem essentiam, sicut sunt entia realia, nam ens per essentiam in ratione entis constituitur. At sicut accidentalia Analogice & secundum quid sunt entia, ita solum habet essentiam secundum quid, & cum eadem proportionali Analogia.

Atque hinc ulterius loquendo logice de quod quid erat esse, id est, de definitione, eadem proportione constat esse dicendum accidentia posse aliquam definitionem habere, nam habent realem essentiam & Metaphysice non omnino simplicem: omnis autem essentia realis & composita potest oratione aliqua & expressa mentis conceptione declarari: & hoc est definiri. Item accidentia habent sua propria genera & differentias; ergo per ea definiri possunt. Sicut autem essentia accidentalis est imperfecta, ita nonnisi imperfecte potest definiri. Quæ imperfectio consistere potest, vel in eo quod genus & differentia ejus in latitudine entis valde incompleta sunt & imperfecta multo magis quam sit genus animæ, vel materiæ: vel certe in eo, quod non possunt definiri accidentia, nisi ponendo in definitione aliquod additum, ut per ordinem ad illud talis essentia declaretur. Quomodo superius dictum est substantiam esse priorem definitione accidente, quia non potest accidens, nisi per substantiam definiri. Nam ut definitio ejus vere ac proprie declarat essentiam ejus, necesse est, ut per aliquam habitudinem ad substantiam illam explicet, de qua re diximus disp. 37. sect. 1.

Illud autem adverte, videri in hoc textu Aristotelem aliquando loqui de ente per accidens, aliquando vero de accidente: de quibus tamen non est omnino eadem ratio in ordine ad definitionem. Nam ens per accidens ut sic re vera non habet definitionem, sed per plures definitiones seu aggregatum definitionum explicandum est, quia sicut non est ens, sed entia, ita non habet essentiam, sed essentias, & idem proportionaliter est de definitione. Accidens vero proprie sumptum est ens per se (inquam) non prout distinguitur contra in alio, sed prout distinguitur contra per accidens: seu est per se non in ratione entis, sed in ratione unius, & ita una etiam definitione definiri possunt, non tamen omnino perfecte una, quia in ea ponendum est aliquod additum, & quoad hoc comparatur aliquo modo enti per accidens.

Caput quintum.

Solvuntur dubitationes circa definitiones accidentium.

Quæst. unica. Hic nihil occurrit notatione dignum præter regulam quandam, quæ communiter ex hoc cap. colligitur, nempe non committi negationem cum accidens in cõcreto adjective conjungitur subjecto quod connotat, ut cum dicitur nasus simus, aut capillus crispus, aut etiam corpus album, hæc enim regula non solum in accidentibus propriis, ut quidam significant, sed etiam in communibus locum habet respectu adæquati subjecti, quod connotant. Nam horum omnium eadem est ratio apparentis nugationis, eo quod altera dictio videatur idem significare, quod utraque simul: nam *album* significat corpus disgregativum visus, & *simum* nasum curvum, unde fit argument. loco nominis posse poni definitum, atque ita perinde esse dicere *capillus crispus*, quod capillus talis figuræ.

Nihilominus certum est, quod Aristoteles docet in his non committi nugationem, quod satis constat ex communi modo loquendi, qui proprius & non abusivus censetur. Ratio vero est, quia hæc concreta non significant de formali subjecta, sed tantum ea connotant, & quando adjective seu ex parte prædicati ponuntur, proprie non ponuntur ratione formalis significati, sed ratione formalis tantum quod applicant materiali, & ideo non fit ulla repetitio seu nugatio. Neque etiam in his licet totam definitionem ipsius accidentis concreti ponere loco ipsius concreti adjectivi, qui in sua definitione includit (ait D. Thom. hic) aliquid quod est extra essentiam suam. Vel clarius, quia in definitione ponitur ipsum subjectum seu materiale loco generis, & tamen in prædicatione vel compositione cum ipso materiali, solum adjungitur ratione formalis.

Caput sextum.

An quod quid est sit idem cum eo cujus est.

Hoc capite tacite probat Aristoteles propter esse individuorum non esse necessarias separatas quidditates, quia quod quid est non separatur ab eo cujus est, de qua re multa

multa in expoſitionem hujus capitis dicimus diſp. 34. ſect. 3. ubi de natura & ſuppoſito eorumque diſtinctione agimus: ſolum advertatur diligenter quid intelligat Ariſtoteles per *quod quid eſt*, & quid ſit id cum quo illud comparat: nam ex horum intelligentia pendet ſenſus Ariſtotelis, & explicatio quæſtionis. Igitur per *quod quid erat eſſe* intelligit Ariſtoteles definitionem eſſentialem rei: eodem enim modo hic accipit *quod quid eſt*, quo in præcedentibus capitibus, ut manifeſte patet ex connexione contextus, & in ſuperioribus ſemper hoc ſenſu egerat de quo quid, & quoad hanc partem omnes expoſitores conveniunt.

Quidam vero ajunt Ariſtotelem comparare quod quid cum definito. Sed obſtat, quia ſecundum hunc modum non ſolum in ſubſtantiis, ſed etiam in accidentibus quod quid eſt, eſſet idem cum eo cujus eſt: quod Ariſtoteles negat. Et ſequela patet, quia in omnibus rebus definitum eſſet idem cum ſua definitione, & e converſo. Reſpondent non negare hoc Ariſt. in accidentibus, ſed in entibus per accidens, quæ non habent quod quid eſt. Sed obſtat quia Ariſtot. hic de his, quæ accidentaliter dicuntur, non dicit non habere quod quid eſt, ſed potius ſupponit habere illud, licet minus perfectum, ut ſuperiori cap. tradiderat, & negat illud eſſe idem cum eo cujus eſt.

Quocirca mihi valde placet expoſitio Alex. Alenſis, quam ex Commentatore ſumpſit, comparari hic quod quid eſt, ad primam ſubſtantiam, ſeu ad ſubjectum cui attribuitur: omnia enim quæ habent aliquo modo quod quid eſt, ſunt ipſius primæ ſubſtantiæ. Et hoc modo clariſſima eſt doctrina philoſophi quod eſt eſſe idem cum eo cujus eſt, id eſt, cum eo ſubjecto, cui attribuitur in eo quod quid, ac per ſe, non vero cum eo de quo dicitur per accidens. Itaque comparat philoſophus quod quid eſt ad omne ſubjectum de quo dicitur, & duas generales regulas conſtituit. Prima eſt: Reſpectu ejus de quo dicitur per ſe, eſſe idem cum illo: Alia, reſpectu ejus de quo dicitur ex accidenti non eſſe idem. Et quia quod quid eſt ſubſtantiale, quia ut tale eſt de nullo dicitur per accidens, ſed tantum per ſe, ideo ſimpliciter eſt idem cum eo cujus eſt. Quod quid autem accidentale, ſi formaliter comparetur ad rem ſui generis, & ſibi per ſe ſubjectam in prædicatione, etiam eſt idem cum eo cujus eſt, ut quod quid eſt albedinis cum albedine, vel cum hac albedine. Quia vero hujuſmodi quod quid eſt accidentale, poteſt etiam dici per accidens de ſubſtantia, ideo reſpectu ejus cujus hoc modo eſt, non eſt idem cum eo, quia non ejus, ut quod quid eſt ejus, ſed ut accidens ejus.

Atque hoc modo explicata ſententia Ariſtotelis, aptiſſime per illam paratur via ad oſtendendum ideas non eſſe ſeparatas a rebus & ſubſtantiis particularibus, quod Ariſt. intendit. Sic etiam ceſſant hic quæſtiones de diſtinctione naturæ a ſuppoſito, & de diſtinctione abſtracti a concreto in ſubſtantiis, etiam univerſe conceptis, ut ſunt homo & humanitas, quæ a nobis tractatæ ſunt d. Diſp. 34.

Quæſt. 1. Pertinet autem huc proprie quæſt. de identitate definitionis cum definito, ſed quia dialectica eſt, & nihil habet difficultatis, eam prætermitto.

2. Poſſet etiam hic tractari quæſtio, quomodo definitum in communi, ſeu ſpecies, ſit idem cum individuo, de quo per ſe dicitur, quæ diſp. 5. de unitate individuali tractatur. Hinc tamen collige, cum Ariſtot. ait quod quid eſt, non eſſe idem cum eo cujus eſt, non excludere omnem diſtinctionem rationis, ſive fundatam in modo concipiendi, ut inter definitionem & definitum, ſive in re concepta, ut inter ſpeciem & individuum; excludit ergo diſtinctionem rei, & ex natura rei, & omnem illam, quæ impedit prædicationem formalem ac per ſe, & ſic erit facilis litera Philoſophi quoad reliqua.

Caput ſeptimum.

Quomodo, & a quo formæ rerum fiant.

Hic incipit perficere tertiam partem diſputationis contra Platonem, quod ideæ non ſint neceſſariæ propter generationem, & ea occaſione in hoc & ſequenti cap. varia diſtinguit principia & modos generationum, ſcilicet ab arte, vel natura, vel caſu, & alia, quæ latiſſime diſputantur a nobis in Diſp. 18. de cauſa efficiente.

Quæſt. 1. Hic vero ſpecialiter diſputari ſolet occaſione textus Ariſt. primo: An omnia, quæ fiunt, fiant ex aliqua materia: quod tangit quæſt. illam, an Ariſt. cognoverit creationem. Sed hic Ariſt. de actionibus naturalibus loquitur: & in his verum habet generalis propoſitio, quæ affirmat omnia fieri ex materia aliqua. Et eodem modo accipienda eſt alia propoſitio, quam habet text. 24. *Quare quemadmodum dicitur, impoſſibile eſt fieri, ſi nihil præexiſtat.*

2. Secundo quæri ſolet, an omnia, quæ materiam habent, poſſint eſſe, & non eſſe propter verba philoſophi, text. 22. *Cuncta quæ natura fiunt habent materiam: poſſibile enim eſt eſſe & non eſſe eorum unumquodque, hoc autem materia.* Sed in hoc textu non habet fundamentum illa, quæ quia hic ſolum dicitur omne quod poteſt eſſe, & non eſſe, id habere ex materia: non poteſt autem hęc affirmans propoſitio converti ſimpliciter, nec Ariſt. id dixit. Tractatur vero illa quæſtio d. 13. ſect. 8. & ſeq.

3. Tertio quæri poteſt, an omnia, quæ generantur ex ſemine, poſſint ex putrefactione, & ſine ſemine generari. Nam Ariſtot. hic text. 22. clare affirmat, eadem, quæ ex ſemine fiunt, contingere fieri ſine ſemine. Propter quod Averroes 8. Phyſicor. comm. 46. de omnibus animalibus ſine diſtinctione id affirmat. Avicen. vero lib. 2. ſufficient. in univerſum negat id fieri poſſe: putat enim ſpecie diſtingui animalia, quæ ſine ſemine fiunt ex putrefactione ab aliis, quæ ſimilia videntur ex ſemine generatis. Sed utraque opinio ſatis eſt repugnans experientiæ. Nam videmus nonnulla animalia generari ex putrefactione omnino ſimilia iis, quæ per ſeminalem propagationem fiunt, & in plantis idem eſt evidens. Et e contrario præter omnem naturalem eventum eſt, quod animalia perfecta, ut equi, leones, &c. generentur niſi per propriam & per ſe generationem.

Quapropter D. Thom. hoc loco recte diſtinguit, expendens accurate verba philoſophi dicentis. *Quædam enim eadem ex ſemine, & abſque ſemine fiunt.* Dixit enim *quædam*, quia non eſt id commune omnibus. Diſtinctio ergo eſt de perfectis & imperfectis viventibus: hæc enim poſſunt ſine ſemine virtute cœleſtium corporum cauſari, quia ſunt adeo imperfecta, ut diſpoſitiones ad eorum formas neceſſariæ caſu poſſunt in ſubjecto conſurgere ex contingente concurſu aliorum agentium: at priora viventia adeo ſunt perfecta & tam exactam ac mirabilem organizationem poſtulant, ut minime poſſint niſi a cauſa propria ac per ſe fieri. Atque ita hoc ipſum docet experientia de utroque viventium ordine, ut dixi. Et in hac reſolutione conveniunt contra Avicennam & Commentatorem ſectatores utriuſque ſcholæ D. Thom. & Scot. hic Alexand. Alenſ. & alii.

4. Hinc vero naſcitur altera quæſtio, quænam cauſa inducat formas ſubſtantiales in hæc viventia, & an cœlum habeat ad hoc ſufficientem virtutem, de qua re dixi diſp. 15. ſect. 1.

5. Quæri item poteſt, an hujuſmodi rerum generatio ſit dicenda cauſalis. Hoc vero facilem habet reſolutionem: nam reſpectu particularium agentium eſt cauſalis, reſpectu vero Solis non ita. Ita D. Thom. cujus ſententia defenditur contra impugnationes Janduni a Javello quæſt. 10. Sed eſt res facilis. Aliter dici poteſt, illam generationem quantum ad concurſum cauſarum diſponentium materiam eſſe per accidens, & a caſu: poſita vero illa diſpoſitione per ſe & ex intentione agentis univerſalis induci talem formam ſubſtantialem, quod attigimus Diſputatione ult. ſect. ult.

6. Præterea hic quæri poteſt, quomodo exemplaria artium ad ſuos effectus concurrant: quia Ariſt. hic ait ſanitatem in materia oriri ex ſanitate in mente ſeu ſine materia. Hanc quęſtionem & locum exponimus diſp. 25. ſect. 3.

Denique poteſt quæri, utrum actiones immanentes, ſint vere actiones, ita enim expreſſe videtur affirmare Philoſophus dum ait: *Generationum autem & motuum, hæc quidem intellectio, illa vero effectio ſeu factio vocatur.* De hac re late diſputatum eſt diſp. 48. ſect. 2. & diſp. 49. ſect. 4.

Caput octavum.

De eadem re, & quod forma non per ſe fiat, ſed compoſitum.

Quæſt. 1. Primo ab ipſo Philoſopho tractatur, an forma per ſe generetur, quam quæſtionem expedivimus breviter diſp. 15. ſect. 4.

2. An hoc non ſolum in formis ſubſtantialibus, ſed etiam accidentalibus verum ſit, ibi num. 6. ubi breviter affirmantem partem reſolvimus.

3. An

3. An formæ substantiales, introducantur in materiam ab aliquo agente universali, vel a particularibus: de hac quæst. late disp. 15. sect. 2. & disp. 18. sect. 1. & 2.

4. An unumquodque generet sibi simile. Hæc quæstio ex eisdem locis expedita est, & ex divisione causæ efficientis in univocam & æquivocam, quæ traditur & explicatur disput. 17. sect. 2. Solum advertenda sunt duo. Unum est Aristotelem loqui proprie de generatione, sub ea comprehendendo alterationem, quæ ad illam disponit: non vero de omni effectione, sic enim qui localiter movet, non proprie agit simile: nec per omnes actiones immanentes intendunt agentia productionem sibi similium, sed unaquæque potentia dicitur agere id, quod proportionatum, & accommodatum est ad suam perfectionem. Hæc enim non tantum agunt, ut se communicent, quam ut se perficiant: & ideo non agunt proprie sibi similia. Quamquam si late extendatur similitudo ad causam æquivocam, possunt etiam hæc dici agere sibi similia. Secundo igitur advertendum est, Aristotelem hic non dixisse omnia generari a sibi similibus, sed indefinite ait: *In quibusdam manifestum est, quod generans tale est, quale id quod generatur*. Est ergo generaliter & in omni proprietate verum in causis univocis: in æquivocis autem secundum eminentiam, & virtualem similitudinem, in artificialibus vero seu intellectualibus causis secundum idealem seu intentionalem repræsentationem, & ita nullam habent difficultatem, quæ de hac re tractari solent: vide Soncin. hoc lib. quæst. 14. Javel. quæst. 12. & alios.

Caput nonum.

De eadem re dubitationes nonnullæ cum solutionibus earum.

Quæst. 1. Primo quæri solet hic de eductione formæ de potentia materiæ, quæ & qualis sit, & an aliquid formæ actu præcedat in materia. De qua re late disp. 15. sect. 2. & 3. ubi in 2. ex professo exponitur tex. 29. hujus capitis.

2. Quomodo virtus seminis, vel accidentales virtutes efficiant substantialem generationem: de quo late disp. 18. sect. 2.

Quæstiones etiam omnes in superiori capite annotatæ in hoc habent locum, qui ab Aristotele fere repetitur eadem doctrina.

Caput decimum.

De quidditate in ordine ad definitionem.

Quæst. 1. Principio hic quæri posset. Ad Philosophum ne primum pertineat de definitione disputare, sed de hoc disp. 1. proœmiali sectione 4. ubi ostendimus formam definiendi tum mente, tum consequenter verbo, ad Dialecticum spectare: Metaphysicum vero explicare fundamentum definitionis, quod est essentia rei, tamen quia hæc ipsa essentia & quidditas, prout in se est, difficile cognoscitur, ideo Aristoteles multa tradit de ipsa definitione prout a nobis fit, aut fieri debet, ut in ordine ad nos rationem essentiæ declaret, & maxime ut ostendat materiam pertinere ad essentialem rationem aliquarum rerum, ut in hac etiam ratione contra Platonem ostendat, non posse dari talium rerum ideas a materia separatas. Hac ergo ratione in his capitibus agit de definitione, in quorum tractatione nos ea omnia, quæ mere Dialectica sunt, breviter attingemus.

2. Secundo ergo inquiritur, an de ratione definitionis sit, ut partibus constet. Sed in hoc satis expressa est sententia Aristotelis hic affirmantis, &, si nomen ipsum, & munus definitionis explicetur, dubitationem non habet. Nos enim per simplices conceptus non possumus distincte cognoscere & explicare rerum essentias: & ideo ad distincte concipiendam vel explicandam naturam rei, eam in plures conceptus dividimus, ut quid ei proprium, quid commune, quid essentiale, quid accidentale sit, cognoscamus, atque ita tandem apte conjungendo conceptus essentiales rei, ipsam distincte concipiamus, eamque distinctam conceptionem, definitionem essentialem vocamus, vel mente conceptam, vel voce expressam: & proportionali modo conficimus definitiones, quas descriptivas appellant. Sic ergo constat de ratione definitionis esse, ut sit oratio, & consequenter ut partes habeat, unde proprius modus venandi definitionem est per divisionem conceptuum communium usque ad proprios, alienos rejiciendo, ut latius Aristotel. lib. 2. Poster. cap. 14.

3. Tertio, an partes definitionis correspondeant partibus rei definitæ: id enim affirmare videtur Philosophus initio hujus capitis dicens: *Sicut ratio ad rem, similiter & pars rationis ad partem rei se habet*. Idque colligi potest ex munere & in fine definitionis. Nam cum distincte declarat totam rei essentiam, & ad hoc munus utatur (ut sic dicam) partialibus conceptibus, videtur necessarium, ut illis correspondeant partes proportionatæ in definito. In contrarium est, quia sæpe definitum est res simplex, & non habet veras partes. Item, licet eas habeat, non semper illis respondent partes definitionis, sed potius quælibet pars definitionis dicit totam rei essentiam, licet minus distincte quam ipsa definitio: genus enim & differentia licet sint partes definitionis, non significant partes definiti, sed totum confusa & incompleta ratione. Aliqui putant Arist. loqui de rebus tantum naturalibus & compositis, & in illis veram esse in universum propositionem ejus, quia generi correspondet forma generica, & differentiæ forma specifica, quæ distinctæ sunt. Sed hæc responsio primo supponit falsam sententiam de pluralitate formarum juxta ordinem prædicatorum essentialium, quam improbamus disp. 15. Deinde est contra verba Aristotelis absoluta & generalia.

Duobus ergo modis exponi potest Philosophus. Primo, ejus locutionem solum esse per proportionalem comparationem, nec esse absolutam, sed cum distributione accommoda. Vult enim partes definitionis esse proportionem inter se, & ad definitum servare, quam partes rei inter se & cum toto. Non quod necesse sit omnem rem definitam habere partes, sed quod comparatio fiat ad illam, quæ eas habet. Consistit autem proportio in hoc, quod partes definitionis comparantur ut potentia & actus, sicut partes rei. Altera expositio est, ut partes rei dicantur, vel partes Physicæ, si res Physice ac proprie composita sit, quibus respondent partes definitionis, vel secundum rem, si definitio detur modo Physico: vel secundum proportionem & imitationem, si definitio sit propria ac Metaphysica per proprium genus & differentiam. Vel latius etiam dicantur partes rei, ipsi gradus Metaphysici præcise concepti, qui per genus & differentiam, ut sunt partes definitionis, indicantur.

4. Quarta ac præcipua quæstio circa hoc caput est, Utrum materia sit pars quidditatis substantiæ materialis, & consequenter an in definitione talium rerum ponatur materia. Sed prior quæstio ex professo tractatur disp. 36. sect. 2. Ubi cum Aristotele & D. Thoma affirmantem partem amplectimur. Ex qua sequitur in definitione quidditativa substantiarum materialium poni materiam, non ut additum, hoc enim est præter perfectionem & naturam substantiæ completæ, sed ut de intrinseca essentia talium rerum existens. Ponitur autem materia in tali definitione, vel expresse, si definitio detur modo Physico, ut cum dicitur homo constare corpore & anima; vel implicite, ut inclusa in genere Metaphysico, ut cum dicitur homo animal rationale. Denique ponitur materia in definitione secundum aliquam universalem rationem, non tamen materia signata, nam hæc propria individuorum est, ut hic docet Philosophus & D. Thomas, & alii late exponunt.

5. Hinc oritur quinta quæstio, an singulare ut singulare definibile sit, & consequenter in ejus definitione poni possit materia signata. Est autem quæstio de singulari non in actu signato (ut sic dicam) id est, de communi ratione singularitatis: hoc enim modo jam aliquid commune sumitur, quod definiri suo modo potest, sicut persona, suppositum, & alia hujusmodi, sed est quæstio de singulari (ut sic dicam) exercito. Et hoc modo negat hic Aristoteles text. 35. singulare definiri: ideo enim negat materiam signatam poni in definitione: idem habet infra c. 15. text. 53. & supra cap. 4. text. 13. dixerat solam speciem posse definiri proprie, & 1. Poster. cap. 7. ait individuorum neque scientiam esse, neque definitionem. Quo loco res hæc ex professo tractanda est.

Non enim caret difficultate, cur non possit individuum definiri, cum possit in duos conceptus resolvi, scilicet in conceptum speciei, & propriæ differentiæ individualis. Quod enim quidam dicunt, non habere individuum propriam differentiam individualem, sed tantum accidens individuale, falsum est, ut ex dictis a nobis in disp. 5. constat. Præterea de individuis perpetuis est vera scientia, ut de Deo, & Angelo: (nam Aristotel. solum de individuis materialibus hoc negat) cur ergo non potest eorundem Javell. qu. 7. Met. lib. 16.

rundem esse propria definitio? Quod si illorum esse potest, etiam erit aliorum prout abstrahuntur a tempore, & ab actuali existentia. Propter quæ non desunt qui existiment singulare ex se & natura sua esse definibile, a nobis tamen non definiri, quia propriam ejus differentiam non attingimus.

Ant. Andr. 8. Met. qu. 7.

Existimo tamen quæstionem esse de nomine,& Aristotelis locutionem magis esse propriam, sicut & magis receptam. Quia definitio proprie dicta explicat essentiam rei: unde sicut individuum non habet aliam essentiam præterquam essentiam speciei, ita neque aliam propriam definitionem habere censetur. Item contractio speciei ad individuum est quasi materialis ratione talis entitatis: & ideo id, quod individuum addit ultra speciem, non tam definitione propria explicatur, quam applicatione definitionis essentialis ad hanc entitatem. Proprie ergo definitur species, quæ genere & differentia essentiali constat. Genera vero summa & individua non ita propriam definitionem habent, licet aliquo modo describi & explicari valeant. Quod vero de singularibus non sit scientia vel demonstratio, intelligendum est fere eodem modo, quia de eis ut talia sunt, solum contingentia & mutabilia cognoscuntur. Quod si aliqua necessaria demonstrari videntur, id semper est in vi alicujus medii universalis, & ita potius est applicatio scientiæ universalis ad particularem, quam propria scientia particularium. Quod in nomine creato fortasse verum est: quia nulla res est essentialiter singularis præter Deum, de quo perfectissima scientia esse potest. Et maxime hoc intelligitur de humana scientia: nam angelica est alterius rationis per intuitionem singularum rerum, prout in se sunt.

6. Rursus quæri hic potest, an partes definiti sint priores ipso definito: Item an loco partis definitionis liceat ejus definitionem semper ponere.

7. Quas quæstiones videtur hic proponere Aristot. Et priorem quidem magis ex professo tractat: & in summa respondet, partes formales esse priores, materiales vero minime. Per formales autem partes intelligit eas, quæ sumuntur a forma ut sic, vel quæ illi formaliter correspondent, vel denique quæ sumuntur æque universaliter ac ipsum definitum. Unde per materiales partes intelligit individuales, vel omnes illas, quæ contrahunt rationes definiti ad particularem materiam, quam ex vi suæ formalis rationis non requirit, ut est respectu sphæræ quod ænea sit. Dicuntur autem partes formales priores definito prioritate quadam naturæ, seu causalitatis, interdum etiam subsistendi consequentia: quamvis non semper, quia interdum sicut totum non potest esse sine his partibus, ita neque e converso partes extra totum, ut Arist. etiam hic notavit.

De altera vero quæstione nil fere Aristoteles dicit, & resolutio sumi potest ex notatis supra c.4. Nam si id, quod ponitur in definitione, est vere essentiale, & definitionem propriam habet, nihil impedit, quin loco ejus definitio ponatur: sic enim, cum homo definiatur esse animal rationale, recte dicitur esse vivens sensibile rationale; imo sic distinctior est definitio. Si vero pars definitionis sit ita simplex, ut definitionem non habeat, non oportet loco illius descriptionem ejus ponere, ut patet in generibus summis, differentiis, & hac ratione transcendentia non ponuntur in definitionibus. Similiter, si id, quod non ponitur in definitione, non sit essentiale, sed additum quoddam, non ponitur loco ejus ipsius definitio, quia sæpe committeretur nugatio, aut circulus vitiosus, ut capite 4. tactum est, Et juxta hæc intelligendus est idem Arist. 2. Topic. 2.

Caput undecimum.

Quæ sint partes formales, quæ vero materiales.

Quæst. 1. In hoc capite, nihil novi quærendum occurrit, nam fere nihil in eo additur, sed inculcatur iterum quæstio de materia, an sit pars essentiæ specificæ, necne, & pars affirmans concluditur: & hac ratione dicitur, partes formales, seu quæ sunt de definitione speciei, non excludere materiam sensibilem in rebus naturalibus, nec intelligibilem in mathematicis: sed in prioribus excludere individuam materiam, in posterioribus vero sensibilem. Unde partes formales dicuntur, quæ secundum specificam rationem, & ad munus aliquod ratione illius conveniens, requiruntur, etiamsi materiam in universali, seu modo proportionato includant: materiales vero dicuntur, quæ sunt quasi per accidens ad communem rationem speciei. Quæ omnia eo tendunt, ut contra Platonem concludat rationes communes & specificas harum rerum non posse ab omni materia abstrahi.

2. Rursus inculcat quæstionem, an quod quid est, sit idem cum eo cujus est, quam supra jam tetigimus, & hic locus in particulari, & verba etiam Philosophi explicata ex professo sunt in disput. 34. sect. 5. in fine.

Caput duodecimum.

Ex partibus definitionis, seu genere & differentia fieri per se unum.

Quæst. 1. Hic prima quæstio esse potest, unde habeant definitum & definitio unitatem per se. Non est autem sensus, unde habeant unitatem, definitum & definitio inter se comparata: hoc enim jam est actum: habent enim illam ex identitate: sed est sensus, cum definitio plura dicat vel contineat, unde habeat definitum, de quo illa omnia dicuntur, quod sit unum & non plura. Idemque consequenter de ipsa definitione intelligendum est. Et resolutio est per se satis clara. Definitio enim una est, quia constat genere & differentia, quæ comparatur ut propria potentia & actus, & simili modo definitum est unum, quia essentia ejus constat genere & differentia ut proprio actu & potentia metaphysicis, ac per se ordinatis, ex hujusmodi autem actu & potentia semper fit unum per se, etiam in rebus physicis, ut infra lib. 8. docetur de materia & forma, & sumitur ex lib. 2. de anima, textu 7. ergo multo magis ex metaphysicis. Quod probatur ex altera ratione Philosophi in præsenti, quia videlicet, *genus non est præter ipsas species*, seu extra illas, unde tantum est ipsa essentia speciei confuse concepta. Et (ut recte D. Thom. declarat) ideo genus non potest esse sine speciebus, quia *formæ specierum non sunt aliæ a forma generis*: ergo in re dicunt eandem essentiam, solumque differunt, ut determinabile & determinans secundum rationē: componunt ergo unum per se. Hac ergo de causa, tam definitum, quam definitio habent unitatem propriam.

Sed est advertendum, definitionem & definitum posse considerari, vel ut sunt formaliter in mente, vel ut sunt objective. Priori modo definitio est proprie & secundum rem composita ex conceptibus mentis re ipsa diversis: dicitur tamen habere unitatem ad modum totius cujusdam artificialis, ob subordinationem & conjunctionem aliquam talium conceptuum. Objective autem non habet compositionem realem ex vi generis & differentiæ, sed solum rationis per denominationem a compositione conceptuum mentis. Definitum autem neutro modo habet compositionem rei, sed tantum rationis, etiam ex vi generis & differentiæ. Hoc autem nomen *Definitum*, proprius dici videtur de conceptu objectivo quam de formali, licet e converso *Definitio* proprius videatur dici de conceptu formali, quam de objectivo: & ideo hæc unitas magis cernitur per se in definito, quam in definitione: atque ita Aristoteles in hoc capite præcipue loquitur de unitate per se ipsius definiti seu essentiæ, quatenus ex genere & differentia componitur. De hac autem compositione, & extremorum distinctione, & comparatione, videnda sunt, quæ late tractantur disput. 6. sect. 9. 10. & 11.

2. Quæri vero ulterius potest, an genus possit extra omnes species reperiri. Et ratio dubii est: nam Aristoteles sub disjunctione dicit: *Genus non est præter eas, quæ ut species generis sunt, aut si est quidem, sed tanquam materia est.* Unde innuere videtur, posse genus interdum reperiri extra species, saltem per modum informis materiæ. In contrarium est, quia genus nullo modo potest extra omnes species reperiri, cum in re ab ipsis non distinguatur, nec dicat aliam essentiam ab ipsis.

Duobus modis intelligi potest genus esse extra omnes species, uno modo realiter per separationem in re ipsa: & hoc modo simpliciter est impossibile genus esse extra species, ut rationes factæ concludunt, & hoc ubique docuit Aristoteles agens contra ideas Platonis, & inferens hoc inconveniens, quod si darentur ideæ specierum abstractæ ab individuis, dandæ essent ideæ generum separatæ ab speciebus. Si ergo de hac separatione hic textus intelligatur, ut communiter intelligitur a D. Thoma, & aliis, disjunctio solum additur ad tollendam quarundam vocum æquivocationem, quæ videntur significare genera, quæ separantur ab speciebus, re tamen vera ut sic non signi-

significant genera, sed partem materialem totius compositi. Ut patet in exemplo *vocis*, quo Aristoteles utitur: *vox* enim significare potest articulatum sonum in communi, & ut sic est genus: ut vero significare potest tantum sonum ut capacem talis formationis, est materia. Et idem est de *corpore*, ut D. Thomas hic notat: nam ut significat compositum ex materia & forma substantiali in communi, est genus, & ut sic non est ullo modo separabile ab omnibus speciebus, ut vero significat primum subjectum aptum informari substantialiter, dicit materiam. Alio vero modo dici potest genus esse separabile ab speciebus secundum rationem, ita ut non sit prædicabile de illis, & hoc modo etiam est verum dictum Aristotelis, vel non esse separabile, vel non sumi ut genus, sed ut materiam. Et ex utroque membro concluditur intentum, nempe genus esse separabile propter identitatem, & unitatem, & quatenus separatur aliquo modo significari, vel concipi ut materiam, & ideo aptum esse ad componendum per se unum cum differentia.

3. Tertia quæstio esse potest, quomodo verum sit differentiam superiorem dividi per inferiores: sic enim Philosophus ait: *Oportet dividi differentia differentiam.* Est autem ratio dubii, quia differentia indivisibilis videtur, alioqui si differentia per differentias divisibilis est, & in infinitum procedetur, & non constituet speciem indivisibilem. Respondetur, Aristotelem clare loqui de differentiis subalternis, quas dividi dicit, non quia ipsæ ut differentiæ sunt, dividantur, sed quia constitutum ex illis ut tale est, amplius est divisibile per alias formales differentias. Nec proceditur in infinitum, quia in aliqua ultima differentia sistitur, ut idem Aristoteles dicit. Neque etiam fit, ut talis differentia non constituat speciem, sed ut non constituat speciem ultimam.

Advertit vero Philosophus hanc divisionem debere esse formalem, ita ut posterior differentia per se determinet priorem, & sit modus seu actus ejus. Intellige autem aliquando posteriorem differentiam esse ejusdem ordinis cum priori, & tunc esse solum, quasi determinationem ejus in eadem latitudine, ut sensibile determinatur per talem sentiendi modum: interdum vero posteriorem differentiam pertinere ad superiorem ordinem, & secum evehere priorem differentiam, quo modo rationale comparatur ad sensibile. Et tunc non solum determinat illam quasi modificando intra suum gradum, sed addendo etiam gradum superiorem; tamen quia illud additum est formalis actuatio prioris gradus, simulque est perfectio illius intra suum gradum, non solum illa est propria & formalis differentia, verum etiam est perfectissima.

4. Quarta quæstio est, num differentia inferior superiorem includat. Id enim affirmare videtur Philosophus, cum ait: *Si ergo hæc ita se habent, manifestum est, quod ultima differentia rei substantia erit, & definitio*: & infra: *si igitur differentiæ differentia fiat, una quæ ultima est, erit species & substantia.* Adhibetque exemplum in his, *animal habens pedes, bipes*: nam hæc secunda includit primam, ut per se constat, & hinc concludit in definitione non esse ponendam, nisi ultimam differentiam: nam si simul priores ponantur, committetur nugatio. Ut si in dicto exemplo dicatur, *animal habens pedes, bipes*. In contrarium vero est, quia differentia superior includitur in genere, ut sensibile in animali; ergo non potest includi in differentia inferiori. Patet consequentia: tum, quia genus omnino extra rationem differentiæ est, ut in lib. 3. est dictum, tum etiam quia alias semper committeretur nugatio adjungendo differentiam generi, quod est plane falsum. Item quoties in definitione ponitur genus remotum, non satis est ponere differentiam ultimam, sed oportet addere intermedias, ut hic etiam dicitur; ergo non includuntur in ultima: alias esset nugatio.

Aliqui exponunt, & significat S. Thomas, Aristotelem loqui de differentia, non secundum præcisum conceptum ejus, ut est pars definitionis, sed ut est quoddam totum includens confuse, non solum superiores differentias, sed etiam genus ipsum. Nam solum in hoc sensu potest esse verum, quod differentia ultima sit substantia rei & definitio, nimirum æquivalenter & implicite. Aliter Alensis indicat, & etiam Scotus ait, ultimam differentiam appellari substantiam rei, & definitionem, quia complet illam, non quia omnia superiora includat, sed quia illa per se supponit, & necessaria consecutione, cui ultima differentia convenit, necesse est, omnes superiores convenire. Sed licet hæc vera sint, tamen non sufficiunt ad explicandam Aristotelis argumentationem, nimirum committi nugationem, si simul cum ultima differentia superiores in definitione ponantur. Nam hoc per se loquendo, non sequitur, dicendo enim *vivens sensibile rationale*, non committitur nugatio, etiamsi *rationale* sumptum confuse & per modum totius superiora omnia includat, quia in illa definitione non ita adjungitur, sed secundum suam præcisam rationem. Neque etiam committitur nugatio propterea quod *rationale* per se supponat superiora, & implicite ac illative illa indicet: satis est enim, quod illa formaliter non includat. Videtur ergo Aristoteles sentire ultimam differentiam formaliter includere superiores, & ideo committi nugationem. Idque videtur clarum in exemplo Aristotelis: nam hæc differentia *bipes* includit formaliter hanc superiorem, scilicet, *habere pedes*.

Dicendum nihilominus est per se loquendo differentiam ultimam non includere formaliter superiores, sed præsuppositive, aut confuse, ut citati auctores vere dixerunt. Ex qua etiam fit non committi nugationem, per se loquendo & generaliter, ponendo in definitione plures differentias per se subordinatas, quando definitio non datur per genus proximum, sed per remotum. Et hoc etiam est certissimum, & sumitur ex eodem Aristotele in hoc capite. Aliquando vero talis esse potest divisio differentiarum, ut in conceptu unius alia formaliter includatur, & fiat repetitio utramque ponendo, ut in dicto exemplo Aristotelis. Quo indicio particulari utitur Aristoteles, ut ostendat, ultimam differentiam esse actum per se superiorem & completam unius essentiæ definiti, quod erat in hoc discursu intentum. Nam ex hoc indicio sumi potest idem esse in aliis ultimis differentiis, etiamsi non ita formaliter superiores includant. Addi etiam potest, ut tacite objectioni respondeamus, differentiam ultimam præcise sumptam nunquam includere formaliter superiores: aliquando vero ita esse conjunctam, ut nec concipiatur nec significetur nisi includendo superiores, ut in exemplo Aristotelis constat, hocque satis esse ad discursum Aristotelis. Fortasse etiam Aristoteles non loquitur de differentia ultima & subalterna, sed de ultima, quam vult ostendere tantum esse unam, nec posse poni in definitione duas ultimas sine nugatione, ut statim declarabimus.

5. Alia quæstio in hoc capite definitur, nempe quas conditiones requirat definitio essentialis. Ut recte tradita sit: multæ enim conditiones in hoc capite colliguntur. Prima, ut detur per ea, quæ definitioni conveniunt per se primo & secundum quod ipsum, quia debent explicare quod quid est ejus. Secunda, ut detur per propriam potentiam & actum per se ordinata, & si plures differentiæ ponantur, una per se dividat aliam. Tertia, ut differentia ultima, una tantum sit, nam, si sint plures, vel una includat aliam: & sic erit nugatio, vel neutra includet aliam, & tunc, vel sunt per accidens ordinatæ, & sic non component per se unam essentiam, vel si per se ordinatæ sunt, una est potentia, & alia actus, & hæc tantum erit ultima: altera vero generaliter erit. Quartam conditionem colligit Alensis, quod scilicet, ut definitio recto ordine constituatur, quæ communiora sunt præcedant, & si plures ponatur differentiæ, prius ponatur subalterna, deinde ultima. Sed Aristoteles hanc non posuit, quin potius significat in fine capitis, hunc ordinem non pertinere ad substantiam, non quidem verum est, si materialiter sumatur, formaliter tamen quoad rationem actus & potentiæ necesse est, ut potentia supponatur, & sic sumatur, ut prior, licet forte non prius proferatur, & hoc sensu coincidit hæc conditio cum præcedenti. Ultima conditio, quæ colligitur, est, definitionem debere esse propriam & reciprocam definito. Quam etiam Aristoteles expresse non ponit, in ea tamen includitur, quod definitio debet habere unitatem ab ultima differentia, quæ propriam rei substantiam & essentiam declarat.

6. Sexta quæstio hic tractari solet: An unitas per se substantiæ compositæ unam formam requirat. Hanc enim quæstionem sæpe inculcat hic D. Thom. colligens unitatem formæ ex rationibus, quibus hic Aristoteles utitur. Scotus vero ibidem id redarguit, & rationes conatur solvere. D. Thomæ autem sententia præferenda est, quam late tractamus disputat. 15. sect. 10.

Caput decimumtertium.

De ſubſtantia ſecunda ſeu univerſali.

Ab hoc capite incipit Ariſtotel. dicere expreſſius & clarius de ſecundis ſubſtantiis, præſertim ad concludendam diſputationem de ideis contra Platonem.

Quæſt. 1. Unde prima quæſtio hic occurrit, an univerſalia ſint ſubſtantiæ, quam Ariſtoteles hoc capite præcipue tractat. Et poteſt primo intelligi de omnibus univerſalibus, & ſic conſtat non omnia eſſe ſubſtantias, quod attigimus diſput. 6. ſect. 7. Secundo poteſt in ſpeciali intelligi de univerſalibus prædicamentis ſubſtantiæ, quæ in prædicamentis ſecundæ ſubſtantiæ dicuntur. Unde conſtat talia univerſalia ſubſtantias eſſe, de quibus late diſputamus diſp. 33. ſect. 2. Ariſtoteles autem hoc capite contendit non eſſe ſubſtantias ſimpliciter, id eſt, per ſe ſubſiſtentes in ſeipſis, & hoc probant rationes ejus, de quibus legi poſſunt expoſitores.

2. Deinde hac occaſione diſputari hic poteſt de univerſali, an recte definiatur eſſe illud: *Quod pluribus natura aptum eſt eſſe*: ita enim illud hic Philoſ. definit text. 45. Sed hæc res diſputatur late diſp. 6. per totam: ubi tractamus, quid ſit aptitudo iſta, & quomodo ſit in rebus, & ab ipſis diſtinguatur.

3. Hic etiam tractari poteſt, quo ſenſu vera ſit illa vulgaris propoſitio: *Ex duobus entibus in actu non fit unum in actu, ſed ex duobus in potentia, actus enim ſeparat*: hæc enim ſunt verba Ariſtotelis hic text. 49. Sed de hoc axiomate dicimus late tractando de exiſtentia rei creatæ diſp. 21. ſect. 11. Quod vero ad mentem Ariſtot. attinet, conſtat eum loqui de entibus in actu completis, & quatenus talia ſunt. Eam enim propoſitionem affert, ut demonſtret non poſſe univerſalia eſſe ſubſtantias integras & per ſe ſubſiſtentes, & ita ineſſe individuis ſubſtantiis, ut cum eis unum per ſe & actu componant. Et ita nulla ſupereſt difficultas.

Caput decimumquartum.

Univerſalia non eſſe ſubſtantias ab individuis ſeparatas.

In hoc capite nihil notatione dignum occurrit, ſupervacaneum enim exiſtimo in re tam clara ſingulas Ariſtotelis rationes expendere, cum in eis nullum ſit peculiare principium aut Metaphyſicum dogma, quod nova expoſitione indigeat: legantur ergo expoſitores.

Caput decimumquintum.

De eadem re.

Hic obiter tanguntur ab Ariſtot. aliquæ propoſitiones notandæ, & quæ in quæſtionem adduci poſſent.

1. Prima eſt illa: *Rei ſingularis non eſt definitio, nec demonſtratio, quia non habet materiam*: In qua ipſa propoſitio de ineſſe, & cauſalis difficultatem habent. Sed hæc res tacta ſufficienter eſt circa cap. 10.

2. Secunda eſt: *Quod habet materiam, eſſe & non eſſe contingit: & corruptibile eſt*: Sed intelligenda eſt juxta ſubjectam materiam: hic enim ſolum agit de rebus ſublunaribus ex materia & forma compoſitis.

3. Tertia eſt non fieri formam, ſed compoſitum, & conſequenter neque ideam, ſed rem ſingularem. De quo partim lib. 1. c. 2. partim in hoc lib. c. 8. dictum eſt.

4. Quarta eſt, definitionem debere ex pluribus partibus ſeu nominibus conſtare, quæ tractata eſt cap. 10.

5. An vero efficaciter inde Ariſt. concludat ſingulare non eſſe definibile, non eſt facile ad explicandum. Summa enim rationis, ut ex interpretatione D. Thom. & aliorum colligitur, eſt, quia vel uterque terminus definitionis eſt communis, vel ſingularis uterque aut alter. Si primum, definitio non erit rei ſingularis adæquate, ſed aliis etiam de ſe convenit. Si ſecundum, non erit definitio, ſed erunt nomina ſynonyma, quantum ad terminum ſingularem definitionis, & non definiti. Hæc vero ratio videtur inefficax quoad hoc poſterius membrum, nam differentia individualis, etſi ſit convertibilis cum re ſingulari, non eſt vox ſynonyma, quia alio modo & per alium conceptum illam rem ſignificat, ſicut differentia ſpecifica non eſt ſynonyma ſpeciei, licet cum ea convertatur.

Diſcurſus ergo Ariſtotelis maxime videtur concludere contra ponentes, ideas eſſe res ſubſiſtentes, & conſequenter particulares, & tamen ſeparatas ab omni contractione individuali, ſic enim definiri non poſſunt per differentiam individualem, & conſequenter habere non poſſunt definitionem conſtantem ex terminis communibus, ex quibus non poteſt confici definitio ita propria ideæ ut idea eſt, quin poſſit aliis rebus convenire: & ita procedunt aliæ rationes Ariſtot. quæ non carent ſuis difficultatibus, ſed inutile cenſeo in eis explicandis immorari. Quomodo item illa ratio poſſit habere aliquam vim quoad vera individua, etiam materialia, ſupra cap. 10. tactum eſt.

Caput decimumſextum.

Quomodo poſſint ſubſtantiæ ex pluribus partibus componi.

Pauca de propoſita intentione hic dicit Ariſtotel. ſtatim enim revertitur ad impugnandas ideas Platonis: circa quam partem nihil novi occurrit. Circa priorem vero poſſunt hic quæſtiones variæ moveri de pluralitate formarum, ſed duæ ſunt præcipuæ. Prior eſt, an elementa ſint formaliter in mixto. Poſterior vero eſt, an in partibus heterogeneis animalium ſint partes formæ diverſarum rationum. Quas quæſtiones breviter attingimus diſp. 15. ſect. 10.

Caput decimumſeptimum.

Quod quid eſt eſſe principium & cauſam eorum, quæ rei conveniunt.

Circa priorem partem hujus capitis tractari poſſunt quæſtiones logicæ, ut an neceſſario de re ſupponatur an ſit, & quid ſit; an vero hæc poſſint demonſtrari. Item an quæſtio propter quid locum habeat circa ipſum quid. Sed hæc & ſimilia in lib. 2. Poſteriorum tractantur, & difficultatem non habent. Nam integra quidditas rei non poteſt habere cauſam intrinſecam, niſi quatenus forma vel materia aſſignantur ut cauſa totius, vel una pars aſſignatur aliquo modo ut cauſa alterius: quod tamen eſſentia rei talis ſit, ſeu quod ex talibus principiis, v. gr. anima rationali, & corpore, talis quidditas hominis conſurgat, non poteſt habere aliam cauſam intrinſecam præter naturam talis formæ & talis materiæ. Et in hoc ſenſu verum eſt non dari cauſam ipſius quod quid eſt, ſed ipſum eſſe cauſam aliorum, quæ rei conveniunt. At vero loquendo de cauſa extrinſeca finali vel efficiente aut etiam exemplari, interdum poteſt dari cauſa ipſius propter quid, quo modo una definitio quidditativa interdum demonſtretur per aliam etiam a priori, ut in princ. lib. 2. de Anim. diſſeritur, & in lib. 2. Poſter. c. 8. & ſeqq. Et de hac re aliquid attigimus diſp. 1. ſect. 4.

Quæſt. 2. Circa alteram vero partem hujus capitis tractari ſolet quæſtio, an totum diſtinguatur a ſuis partibus ſimul ſumptis. Hanc tractamus diſp. 36. ſect. ult. Et reſolutio ibi data eſt conſentanea Ariſtot. hic qui aperte docet totum, quod eſt aliquo modo per ſe unum, diſtingui a partibus tanquam addens aliquid ultra illas, non tamen ab illis ſumptis ſimul cum illo addito. Quid autem illud additum ſit, nunquam ſatis explicat Ariſt. nos autem breviter diximus illud eſſe unionem partium.

LIBER OCTAVUS Metaphyſicæ.

De ſubſtantia ſenſibili, & principii ejus.

Liber hic videri poteſt ad Phyſicam doctrinam potius quam ad Metaphyſicam ſpectans: tamen licet res de quibus in eo tractantur, communes ſint Phyſicæ conſiderationi, modus & ratio differendi de his eſt proprius Metaphyſicæ, ut d. 1. procemiali latius exponimus. Unde præſentis libri materia late diſputatur a nobis diſput. 12. 13. 14. & 15.

Caput primum.

Subſtantiam ſenſibilem materia conſtare, & quid illa ſit.

In hoc capite præſertim eſt notanda illa propoſitio in text. 3. *Senſibiles vero ſubſtantiæ materiam habent*. Numeraverat autem paulo antea in text. 2. inter ſenſibiles ſeu naturales ſubſtantias cœlum ſeu partes cœli, & aperte loquitur in dict. text. 3. de materia ſubſtantiali, quam ſtatim definit dicens: *Materiam autem dico, quæ cum non quod quid actu ſit, potentia eſt quod quid*. Ex his ergo variæ quæſtiones oriuntur.

Quæſt. 1. An materia ſubſtantialis ſit in rebus, quæ aliqua vera ſubſtantia ſit.

2. An ſit ens in pura potentia, & quo ſenſu id accipiendum ſit.

3. An ſit in omnibus rebus corporalibus, etiam in cœlis.

4. An

4. An sit una in omnibus, vel diversa. Pro qua sunt notanda illa verba Aristotelis in fine capitis: ***Non enim est necesse, si quid materiam habet localem, hoc generabilem etiam & corruptibilem habere.*** Ubi plane sentit in rebus generabilibus & ingenerabilibus esse diversas materias. Hæ vero quæstiones omnes cum aliis, quæ de materia desiderari possunt, tractantur late disp. 12.

5. Alia quæstio est, an forma substantialis sit separabilis a materia. Aristotel. enim text. 3. ait, *esse ratione separabilem*. Resolutio vero est materialem formam aliquando nullo modo separari posse in re a materia, ut in corporibus incorruptibilibus: aliquando vero separari posse, ita tamen ut separata non maneat, sed destruatur. At vero formam immaterialem realiter separari posse, ita ut separata conservetur: de qua re nihil Aristoteles hic tetigisse videtur. Quamvis Alexand. Alphrod. indicet, Aristotelem hoc dixisse propter animam rationalem, sensumque esse, formam esse rationem separabilem, quia formæ ut sic ex ratione formæ non repugnat separari: nam aliqua separabilis est. Materia vero ex absoluta ratione materiæ separabilis non est. Alia vero expositio est, quod forma ratione separabilis, id est, cognoscibilis præcise ut entitas distincta a materia, quamquam sine habitudine ad materiam plene intelligi ac definiri non possit. Et ideo cum dicit Aristoteles esse ratione separabilem, non est intelligendum, id est definitione, ita ut sine materia definiri possit, sed intelligentia ac præcisione, ut dictum est. Alii exponunt quod est definitione separabilis a materia signata & individua, sed Arist. de hac re hic non loquitur, ut constat.

6. Sexto quæri potest de composita substantia quid sit & quomodo comparetur ad partes suas, de qua re dicemus disput. 36. Quod vero Aristoteles in text. 3. ait, Compositum esse separabile simpliciter, non est intelligendum esse separabile a partibus, ita ut sine illis esse possit, id enim clare repugnat; sed separabile dicitur, quia potest esse per se subsistens distinctum & separatum a qualibet alia substantia. Et ita potest consequenter exponi ratio, quam subjungit his verbis: ***Earum enim substantiarum, quæ secundum rationem***, supple, formæ, id est, quæ per formam constituuntur, ***quædam sunt separabiles***, id est, in se subsistentes, ut primæ substantiæ, ***quædam vero non***, scilicet secundæ substantiæ. Aliter alii exponunt hæc posteriora verba, sed non declarant contextum, nec vim illius conjunctionis causalis ***enim***.

7. Ultimo habet etiam hic locum quæstio, an solum compositum per se generetur, quæ tractatur disp. 15. sect. 4.

Caput secundum.

De substantiali forma.

Unica quæstio hic occurrit, an detur substantialis forma, quam hic Aristoteles probat esse, solum ex proportione ad actus accidentales. Sed de hac re, & aliis quæ ad hanc formam spectant, dictum est latius disp. 15.

Caput tertium.

De principio formali per comparationem ad positiones Platonis, & Pythagoræ.

Duas partes continet hoc caput, in priori agit Aristotel. de formis & speciebus rerum per comparationem ad ideas, quarum impugnationem semper inculcat: in posteriori comparat formas ad numeros.

Quæst. 1. Ut priorem partem prosequatur, primo movet quæstionem: ***An nomen compositum substantiam significet, an actum & formam.*** Et quamquam non declaret de quo nomine loquatur, sine dubio tamen agit de nominibus absolutis significantibus substantiarum species, ut ***homo, equus***: nam quæstionem hanc movet, ut ex nominis significatione colligat, significata horum nominum, non esse res aliquas a materia separatas. Non videtur autem quæstioni clare ac distincte respondere. Unde Alex. Aphrod. ait Aristot. non respondisse ad quæstionem hanc, quia erat clara ejus resolutio, scilicet hæc nomina significare formam. Sed fallitur, ut patebit. Alii putant Arist. quæstioni respondere in illis verbis: ***Erit autem utique in utrisque animal, non ut una ratione dictum, sed ut unum.*** Ex quibus Alexander Alens. colligit resolutionem esse, nomen significare utrumque, scilicet compositum & formam, non tamen univoca ratione, sed unum per prius, aliud vero in ordine ad aliud. Tamen hoc etiam verum esse non potest, eo quod neque nomen totius proprie loquendo significat formam absque materia, ut per se patet, neque in his nominibus sit vera aliqua analogia. Et ideo Scotus ait Aristotel. solum respondere quæstioni Platonicæ, & non ex propria sententia.

D. Thomas autem ait Aristotelem in illis verbis non respondere quæstioni, nisi forte indirecte & implicite. Nam potius illud infert tanquam inconveniens, quod sequitur ex sententia Platonis, qui ponebat ideam hominis separatam, esse per se hominem: individua vero participatione illius. Hinc ergo fit, si ***homo*** significat utramque, & formam sine materia, quæ est idea, & compositum, Analogice significare illa, quod est absurdum. Quis enim dicat Petrum esse Analogice hominem: ita ergo tacite concludit Arist. hæc omnia significare ipsum totum, & non solam formam. Et hoc videtur esse, quod obscurissime Aristot. subdit, scilicet illam resolutionem Platonis, nimirum nomina hæc significare solas formas ad aliquid fortasse aliud esse utilem, puta in substantiis abstrahentibus a materia, in sensibilibus vero nihil conferre, quia substantia sensibilis non dicit solum quod quid erat esse, ***nisi homo anima dicatur***, quod est absurdum, & ideo nemo significans substantiam sensibilem non potest significare formam separatam a materia.

Quæst. 2. Ex hac vero interpretatione oriuntur aliæ duæ quæstiones. Nimirum an in substantia sensibili sola forma sit quidditas ejus, vel etiam materia, seu constans ex utraque. Nam videtur Aristot. in prædictis verbis sentire, solam formam esse quod quid est; compositum vero esse id cujus est.

3. Unde rursus pullulat alia quæstio: An in formis separatis quod quid est non sit aliud ab eo cujus est: in sensibilibus autem rebus hæc distinguantur. Utrumque enim videtur Aristoteles docere in citatis verbis. Existimo autem esse magnam æquivocationem in his verbis & quæst. prout nunc tractantur in scholis, & prout Aristoteles eas ponit, ut in superioribus tactum est, & ex hoc loco fiet manifestum.

Forma ergo nunc communi usu, aut pro forma partis sumitur, aut pro forma totius, quæ est, v. gr. humanitas. Arist. vero de forma totius fere nunquam facit mentionem expressam, licet possit comprehendi sub nomine quidditatis. Arist. ergo præter formam partis, quæ est proprius actus materiæ, per formas intelligit frequenter in 7. & in hoc 8. libr. illas Platonicas, quæ (juxta sensum, in quo Arist. illam sententiam tractat) ponendæ erant separatæ & distinctæ non solum a materia, sed etiam a formis singularibus actuantibus materiam. Quia vero Plato asserebat, illas formas esse quidditates ipsorum singularium, videtur illas easdem posuisse secundum se abstractas & separatas: participatione autem quadam intrinsecas ipsis individuis & exercentes in eis munus formæ, actuando materiam, & constituendo individuum, & ideo Arist. ita etiam loquitur in ea sententia, ac si in substantia sensibili non sit alia forma præter ideam: ideoque sæpe ab una ad aliam transitum facit. Hinc etiam est, ut nomine ***quidditatis***, seu ***quod quid erat esse***, sæpe non totam rei essentiam, sed solam formam significet conveniens in hoc modo loquendi cum Platone, non ut in re illi consentiat, sed potius ut concludat non posse quod quid est rerum materialium in sola forma consistere. Atque hoc fere modo loquitur in præsenti.

Unde in prima quæstione mens ejus est, hæc nomina significare in rebus sensibilibus substantiam compositam ex materia & forma. Quod ut plenius explicetur distinguere possumus adæquatum significatum nominis & formale seu quasi formale. Ut in hac voce ***homo*** adæquatum significatum est totus homo, formale vero est humanitas: formalius autem videri posset anima rationalis. Hæc igitur nomina adæquate significant compositas substantias, ut est per se evidens, nam illud significat nomen, quod per definitionem explicatur, ut patet supra lib. 4. text. 28. definitiones autem harum rerum non includunt solas formas, sed compositum ex materia & forma, ut constat ex dictis lib. 7. text. 18. & sequentibus: illud ergo significant nomina. Idemque satis constat ex modo concipiendi omnium nemo enim per nomen ***homo*** solam animam concipit, nec animam esse hominem quispiam dixerit; significat ergo homo adæquate compositum ipsum. Quinetiam de formali significat

ficit compositum ex materia & forma, scilicet, integram hominis naturam, quæ non est sola forma physica, licet dicatur forma metaphysica, seu totius quæ est humanitas. Animam vero neutro modo proprie significat, sed eam includit in suo significato, sicut etiam includit materiam, licet in diverso genere: nam animam includit ut formam constituentem quidditatem rei, materiam vero ut inchoantem illam.

Ex quibus colligitur resolutio secundę quęstionis, & interpretatio Arist. in hoc loco circa illam. Simpliciter enim verũ est, & de sentẽtia Philosophi non solam formã, sed etiam materiã esse de quidditate substantiæ sensibilis, ut tractamus late disp. 36. sect. 1. Nihilominus forma speciali ratione dicitur, quod quid est rei cujuscunque, quia dat ultimam speciem & constitutionem. Et hoc sensu dicit Arist. hic, substantiam sensibilem non solum includere, quod quid est, id est, formam constituentem, quod quid est, sed etiam materiam, ut recte Alensis.

Atque eodem sensu (ut tertiæ quæstioni respõdeamus) ait in forma ipsa non distingui quod quid est ab eo cujus est, quia omnis forma se ipsa talis est, nec habet formam constituentem esse specificum illius: in re autem materiali id, quod formaliter constituit quidditatem, distinguitur ab habente ipsam formam: nam habens est totum compositum, forma vero est pars ejus. Unde Aristoteles hoc loco non comparavit naturam integram ad suppositum, quo sensu solet illa quæstio nunc tractari, ut late differimus disp. 34. Nec etiam comparavit hic naturam specificam ad individua, quia solet esse alius sensus illius quæstionis, ut tractamus disp. 5. sect. 1. & disp. 6. sect. 1. & 2. Unde nihil etiam hoc loco distinxit Philosophus inter materiam communiter sumptam, & materiam signatam seu individuam, Plato (ut ipse ei tribuit) non solum a materia signata, sed absolute a materia separabat ideas, & essentias rerum sensibilium. Ac denique non declarat Aristoteles, an hæc nomina significent compositum substantiale in communi tantum, vel etiam in individuo, de qua re diximus etiam tractando de universalibus disput. 6. sect. 5.

Aliæ prętерea quęstiones occurrere possunt circa eandem partem quas Arist. attigit, ut an individua tantum per se generentur, ut Arist. hic sentit, vel etiam species.

5 Item an totum præter materiam & formam aliquid aliud includat, ut plane hic Philosophus intendit.

6 Ac denique, an res simplices definibiles sint, vel tantum compositæ, ut hic Arist. significat; intelligendumque est de re composita, vel reipsa, vel ratione ex genere & differentia. De qua re & de cæteris quæst. satis in superioribus tactum est.

7 Circa alteram capitis partem quæri etiam solet, an numerus sit per se unus.

8 Item an ultima unitas sit forma numeri, quæ duæ quæstiones in disput. 41. de quantitate discreta late tractantur.

9 Rursus potest disputari: ***An essentiæ rerum sint sicut numeri***, hoc enim axioma ex hoc loco sumi solet: & ad verum illius sensum percipiendum, oportet præ oculis habere illam particulam *sicut*, non dicere adæquatam, imo nec veram similitudinem, sed proportionem. Quæ in hoc consistit, quod sicut numeri, ex pluribus unitatibus, ita essentiæ rerum materialium (de his enim hic agitur quamvis eadem ratio sit de omnibus creatis) componuntur ex pluribus prædicatis quidditativis, licet diverso modo: unitates enim sunt realiter plures, prædicata vero solum ratione. Item sicut unitates in quolibet numero finitæ sunt, ita & quidditativa prædicata, ut supra circa lib. 2. tactum est. Quo etiam fit, ut sicut divisio numeri non procedit in infinitum, ita nec resolutio speciei in prædicata quidditative, sed tandem sistit in aliquibus simplicibus & primis. Rursus sicut ultima unitas determinat rationem talis numeri, ita ut ultima differentia rationem specificã. Quare sicut addita unitate mutatur numerus, ita & addita differentia mutatur species. Et quoad hoc maxime dicitur uniuscujusq; rei essentia esse sicut numerus, & consistere quodammodo in indivisibili, sicut ille consistit.

Quæst. 10. Hinc vero suboriebatur altera quęstio. Quomodo formæ aliquæ possint suscipere magis vel minus, & an tunc ipsa species mutetur, augeatur, vel minuatur, vel sola forma individua, & an hoc habeat locum in accidentibus tantum, vel etiam in formis substantialibus. Sed hanc materiam de intensione formarum tractamus late in disp. 46. circa prædicamentum Qualitatis.

Caput quartum.

De principio materiali substantiarum.

In hoc capite nihil fere novum Aristot. docet. Unde fere omnes quæstiones de materia, imo & de causis hic tractari possent.

Quæst. 1. An materia prima omnium rerum generabilium una sit.

2 Secunda, an materia proxima sit diversa, & quomodo id debeat intelligi de materia proxima, & quomodo de remota, & qualis hæc distinctio sit.

3 Hæ tractatæ sunt in disp. 13. in prioribus sect.

4 Rursus, an rerum naturalium quatuor sint causæ, in disput. 12. late.

5 An finis & efficiens in eandem coincidant in disp. 27. Pręterea, an in substantiis naturalibus incorruptibilibus sit materia, & qualis in disp. 13. sect. 9. & sequen.

6 Ac tandem tractari hic potest de materiali causa accidentium, quod Aristot. in fine capitis attigit, & de ea re disp. 14. conferimus. Neque aliquid aliud notatione dignum occurrit.

Caput quintum.

Quomodo materiale principium ad transmutationes deserviat.

Quæst. In hoc capite celebris esse solet illa sententia Philosophi: *Quæcunque absque eo, quod transmutentur, sunt, aut non horum materia non est*: cujus occasione tractari hic solet quæstio de materia cœli, quia ex illa propositione dici solet cœlos, juxta Philosophi sententiam, materiam non habere, eo quod transmutari non possint. Sed inprimis Aristotelis sententia aliena est ab hoc proposito. Cum enim in principio hujus capitis dixisset, quædam esse & non esse absque generatione & corruptione, non loquitur in dictis verbis de rebus incorruptibilibus, illę enim non sunt ex iis, quæ possunt esse & non esse, sed necessario sunt: hic ergo loquitur de iis rebus, quæ possunt esse & non esse absque generatione & corruptione, scilicet, quæ ad illas per se primo fit, cujusmodi sunt formæ ipsæ. De his ergo dicit in dicta propositione, non habere materiam, sed esse actus materiæ. Ipsa autem composita, quæ materia constant, esse proprie transmutabilia per generationem & corruptionem. Deinde, si illa propositio nude sumpta, de cœlis etiam sumeretur, intelligendum esset juxta superiora, scilicet, in illis rebus non esse materiam subjectam transmutationi, sed proportionatam, ut supra dictum est.

Quæst. 2. Circa finem hujus capitis attingit Aristoteles quęstionem, an sit regressus ex privatione ad habitum. Quę potest intelligi aut de regressu ad eundem numero habitum, seu ad eandem numero formam, & sic attingit materiam de resurrectione, quæ ab hoc loco satis est aliena: tractavimus autem illam late in 2. tomo 3. par. & in hoc opere sæpius illam obiter attingimus, præsertim disp. 5. sect. 3. & sequent. ubi de principio individuationis agimus.

Vel potest intelligi quæstio de reditu ad eandem formam in specie, & sic non est dubium, quin possit esse regressus, non tamen in omnibus immediate: non enim ex aceto fit immediate vinum, nec ex cadavere animal, licet ex aere, & fiat aqua, & ex aqua aer. Et ratio, quam Aristoteles insinuat, & D. Th. melius declarat, est, quia aliquæ sunt formæ, quas æquali ordine & immediate respicit materiã, aliæ vero, quæ certum ordinem requirunt, ut ita una post aliam in materia introducantur, seu ut una res ex alia ut ex termino a quo generetur. Forma enim aceti, vel cadaveris naturaliter introduci non potest, nisi post formam vini, vel animalis, & ad recessum ejus, & hic non potest mutari naturalis ordo generationis, ut ex aceto fiat vinum, sicut ex sanguine fit semen, non vero e converso, & ideo in his necesse est, ut materia prius redeat ad elementum, vel ad alias formas, ut iterum tandem disponi possit ad formam ejusdem speciei cum ea, quam amisit.

Caput sextum.

Cur ex genere & differentia, materia & forma fiat per se unum.

Quæstio 1. Totum hoc caput consumit Aristoteles in explicanda hac quæstione, quam supra etiã tetigit lib. 8. c. 12. ubi aliqua adnotavimus, & plura in disp. de mate-

ria & forma, præsertim disp. 15. sectio. 1. Neque in ejus discussione aliquid aliud Aristoteles docet notatu dignum. Solum observatur, cum Aristoteles in fine capitis videtur excludere omne medium, ut ex materia & forma fiat unum, non excludere modum unionis: id enim impossibile est, ut ostendimus eadem disp. 15. sect. 6. sed excludere aliam entitatem distinctam, a qua sit illa unitas, & sic est res clara.

2 Observetur etiam, quomodo Arist. hic ait, res simplices & abstrahentes a materia seipsis habere unitatem & esse unum quid, confirmans plane expositionem a nobis dat... m supra c. 3.

3 Ex doctrina etiam hujus capit. confirmari potest quod de modo determinationis entis ad universalissima genera tradimus disp. 3. sect. 6.

LIBER NONUS
Metaphysicæ.
De divisione entis in potentiam & actum.

Celebris est divisio entis in ens actu, & ens in potentia, seu in potentiam & actum, ex qua solet Arist. varias quæstiones dissolvere, ut an quod fit, antea existeret: ait enim præexistere in potentia & non in actu, & proxime in fine superioris libri ex eadem partitione definierat quæstionẽ de unitate substantię compositæ. Ob hanc ergo causam postquam Philosophus de substantia tractavit in hoc libro prædictam divisionem declarat. Est autem pro totius libri intelligentia advertendum aliud esse dividere ens in ens in potentia vel in actu, aliud vero dividere ens in ens, quod est potentia, vel quod est actus, nam prior non est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversos status ejusdem entis secundum rationem existendi: & in hoc sensu pauca dicit Philosoph. in toto hoc libr. illam vero divisionem nos applicamus in disp. 31. sect. 3. Posterior autem divisio est secundum diversas rationes essentiales entium, sive existentium actu, sive in potentia tantum: uterque enim status habet locum in utroque membro, & hoc sensu tractatur a Philosopho in discursu hujus lib. Sic autem sumpta divisio potissime locum habet in substantia & qualitate, & ideo secundum priorem rationem tractatur a nobis inter disputandum de materia & forma disp. 13. & 15: Posteriori vero modo tractando de qualitatis speciebus disp. 43.

Caput primum.
De variis significationibus nominis potentia.

Quæstio 1. In hoc capite fere repetit Aristol. quæ tradiderat in libr. 5. cap. 12. unde quæstiones ibi tactæ hic etiam locum habent. Addi vero possunt aliæ, ut an potentia univoce dicatur de potentia activa, & passiva: hic enim Aristotel. videtur docere dici Analogice, & de potentia passiva dici per habitudinem ad activam, Resolutio vero est, si nomen potentiæ transcendentaliter sumatur, Analogice dici de illis, si vero sumatur, ut est species qualitatis, sic dici univoce: de qua re agimus latius citato loco. Hic vero observa, Aristotelem hoc loco non agere de potentia, ut est secunda species qualitatis, sed late ut comprehendit omnia principia agendi: unde artem, & alios habitus sæpe potentias nominat.

2 Rursus inquiri potest, an potẽtia activa & passiva semper sint distinctę potentię, ut hic Arist. innuit, vel aliquãdo in eandem coincidant, ut videtur contingere in potentiis animę. De qua re dicimus in prędict. disp. 44. sect. 1.

3 Cum hac conjuncta est alia quæstio, an idem possit pati a se ipso: nam Arist. hoc negat his verbis: *Propter quod nullum, prout connaturale factum, ipsum a se ipso patitur.* Quæ possunt in primis exponi de passione proprie & rigorose dicta, id est, Physica, & aliquo modo corruptiva; ita ut non comprehendant passiones perfectivas, ut sunt immanentes. Secundo & melius expendenda censeo verba illa, *prout naturale factum*: duo enim includere videntur. Unum est, nihil existens in suo naturali & perfecto statu pati a se ipso: aliud est nihil pati a se *prout connaturale factum*, id est, secundum id præcise, quod habet a natura, sed indiget aliquo alio, ut speciebus, vel alia re simili; sed hæc res disputatur latissime a nobis disp. 18.

Caput secundum.
De potentiis rationalibus & irrationalibus.

In hoc capit. solum ait Aristotel. de potentia activa quam supra dixerat esse per se primo potentiam, idque facile patet ex discursu textus, & ex divisionibus quas tradit, & ex declaratione seu differentia, quam subjungit. Quæri ergo primo potest, quæ sit potentia vitalis, quę vero non vitalis: hæc enim divisio insinuatur a Philosopho, cum ait quasdam esse potentias animæ, alias vero rerum inanimatarum. Quę divisio magis spectat ad scientiam de Anima. Et ideo breviter dicendum est, potentias vitales dici omnes illas, quę consequuntur animam, ut anima est, seu aliquem vitæ gradum. Et quia gradus vitæ a nobis non concipitur, nec discernitur, nisi per ordinem ad operationem propriam, qua vivens in se ipsum agit, ut se actuet, vel perficiatur: ideo potentia vitalis illa est, quæ est principium proximũ & intrinsecum operationis vitalis, per quam ipsum vivens se ipsum perficit & actuat. Et in hoc genere potest ulterius distingui duplex potentia, una quæ est proximum principium, quo vivens seipsum perficit: non tamen secundum eandem potentiam: alia, quæ secundum eandem potentiam est principium proximum actuandi seipsum: & hæc est proprie potentia ad actum immanentem, quæ perfectiori modo vitalis est. Et hæc rursus distinguitur in rationalem & irrationalem, quam divisionem expressius hic Aristoteles posuit.

2 Circa quam quæri ulterius potest, an dicta divisio conveniens sit, & quæ sit potentia rationalis, & quotuplex sit. Quæ quæstiones etiam spectant ad scientiam de Anima. Et ideo dicendum est breviter, potentiam rationalem appellari omnem illam, quæ consequitur gradum intellectualem ut sic, omnem vero inferiorem potentiam vocari posse irrationalem. Unde duplex distingui potest potentia rationalis, alia eliciens, vel imperans, alia exequens cum subordinatione ad priorem potentiam, & potest uno verbo dici imperative rationalis: juxta doctrinam Philosophi libro 1. Ethicorum capit. 13. Priori modo dicitur rationalis illa potentia, quæ in se rationalis est, elicitque actum modo rationali. Quæ rursus subdistingui potest: nam quædam est ipsa ratio formaliter seu per essentiam, ut est intellectus, alia est rationalis participative, seu per concomitantiam & regimen, ut voluntas, & de utraque loquitur Aristoteles hic, quia utraque gradum rationalem sequitur. Vel potius de illis videtur Philosophus loqui per modum unius, quia ex utraque completur, veluti unum adæquatum principium humanarum actionum, quatenus altera quoad exercitium, altera quoad specificationem movet. Potentia imperative rationalis dicitur illa, quæ cum in se rationalis non sit, natura sua obedire potest rationi, quomodo Aristot. citato loco 1. Ethic. appetitum sensitivum hominis vocat rationalem per participationem, licet sit irrationalis simpliciter; & ad hunc ordinem reduci potest potentia executiva ad extra, quatenus subjacet motioni voluntatis, & rationis, qualis est potentia motiva secundum locum, de qua Philosophus libro tertio, de anima capit. 9. & sequentibus.

Ex illo vero loco, præsertim textu 41. & 42. oritur specialis dubitatio, quia ibi videtur Aristotel. rejicere, ut insufficientem hanc divisionem potentiarum in rationales & irrationales. Responderi potest primo, illam divisionem dupliciter dari posse. Primo ut adæquatam potentiarum animæ, & hoc sensu non probari ab Aristotele citato loco: alio modo ut propriam ac specialem divisionem potentiarum hominis seu animæ rationalis, & hoc modo tradi ab Aristotele tam hic, quam libro 1. Ethicorum cap. 13. Ratio vero differentiæ est, quia potentiæ hominis habent aliquo modo ordinem ad rationem, quatenus omnes in eadem anima rationali radicantur, & ideo possunt convenienter dividi per ordinem ad rationem, aut participationem vel carentiam actus. Potentiæ vero brutorum, vel aliarum rerum naturalium non habent ordinem ad rationem; & ideo nec rationales nec irrationales proprie dicuntur. Sed hæc responsio non recte accommodatur huic loco Aristotel. nam aperte sub potentiis irrationalibus includit omnes, quæ naturaliter agunt, & sine ratione. Unde expresse ponit exẽplum irrationalis potentię in calore. Itẽ, quia per illam differentiam quasi privativam, scilicet irrationale, circumscribi potest modus agendi omnium potentiarum naturalium & vitalium, quę gradum rationis non attingunt. Non videtur ergo dubium, quin hæc possit esse adæquata divisio potentiarum non solum in homine, nec solum in anima, sed absolute in omni

agente.

agente. Ariftoteles ergo in 3. de Anima non definiendo fed difputando tantum procedit, ut D. Thom. notat, vel certe non improbat illam divifionem, ut infufficientem, non abfolute, fed quia non fatis erat ad explicandum numerum, & varietatem potentiarum animæ.

3 Tertia quæftio principalis hic eft, an recte affignetur ab Ariftotele difcrimen inter has potentias ex eo, quod folæ rationales potentiæ funt principia contrariorum: de qua re late dictum eft difputat. 10. in qua de caufis liberis & neceffariis fufe differimus, & explicamus quænam potentiæ liberæ fint, & quomodo fint principia contrariarum actionum. Item in dif. 26. fect. 6. tractamus, an eadem caufa poffit efficere contrarios effectus, & in utroque loco hunc Arift. locum explicamus.

Caput tertium.

Potentiam effe feparabilem ab actu.

In hoc capite reprobat Ariftoteles quorundam fententiam, qui dicebant potentiam non effe, nifi dum actu operatur, quæ tam eft abfurda, ut per fefe ftatim falfa appareat. Unde rationes Ariftot. perfpicuæ funt. Hincque fumitur hoc principium: *Potentia præcedit actum fuum.* Quod fi intelligitur de anteceffione fecundum naturę ordinem, eft in univerfum verum, quia cum potētia fit caufa fui actus, præcedit illum ordine naturæ. Loquimur enim de potentia comparata ad actum, qui ab illa proprie manat. Quod adverto, ut excludam potentiam generandi vel fpirandi, quæ eft in divinis perfonis, de qua alia eft ratio & confideratio. At vero fi intelligatur de anteceffione durationis, fic intelligendum eft illud principium de poffibili, feu indefinite, non de neceffitate, feu univerfaliter. Poteft enim potentia tum activa, tum etiam paffiva præcedere tempore actum fuum: non eft tamen neceffarium, nec in qualibet potentia, neque refpectu omnium actuum: potentia enim illuminandi non præcedit tempore omnem illuminationem, nec potentia materiæ omnem formam.

2 Ex eodem cap. in fine fumptum eft illud vulgare axioma continens definitionem poffibilis, fcil. *Poffibile illud eft, quo pofito ineffe nihil fequitur impoffibile.* Quod eft evidens, fi cum proportione fumatur poffibilitas & reductio in actum. Aliud enim eft, poffibile eft fecundum actum fucceffivum & non fimultaneum, & continuum dividi in infinitum eft poffibile, non ita ut tota divifio poffibilis fimul ponatur, fed ut fucceffive ponatur, & nunquam finiatur. Sic etiam aliquid eft poffibile divifim, non tamen compofite, ut album fieri nigrum. Si ergo reductio ad actum cum proportione fiat, manifefta eft illa propofitio, cujus rationem in feq. cap. magis declarabimus.

Caput quartum.

Non omne quod non, fit poffibile effe fieri.

Ut Ariftoteles confirmet defcriptionem poffibilis, quam in fine fuperioris capitis tradit, hic reprobat fententiam eorum qui dicebant, unumquodque effe poffibile, etiamfi futurum non fit, quod tam eft aperte falfum, ut nulla egeat refutatione, aut declaratione.

Quæft. 1. Solum eft advertendum, nonnullos ex hac litera Ariftotelis colligere, non folum non omne quod futurum nunquam eft, effe poffibile, fed etiam omne quod nunquam futurum eft, effe impoffibile, fed (quod idem eft) omne, quod poffibile eft, aliquando effe futurum, quia omne id, quod femper non eft, impoffibile eft effe. Et hæc videtur effe expofitio Commentatoris hic textu 8. & 9. quam defendit Iandun. hic quæft. 5. ut refert & late impugnat Javellus quæft. 10. Veruntamen non folum repugnat menti & verbis Ariftotelis, tum hic, tum etiam aliis locis, fed eft etiam evidenter falfa: & repugnans etiam principiis fidei Catholicæ. Primum patet: nam Philofophus hic, ut recte D. Thom. & alii exponunt, expreffe docet quædam quidem effe poffibilia, quæ nunquam futura funt, fint poffibilia effe, vel fieri. Et libr. 2. de generatione cap. 11. textu 64. dicit: *Qui jamjam ambulaturus eft, facile non ambulabit.* Ubi non folum ait aliquid poffibile, fed etiam quod jam eft in propofito, vel quafi in veftibulo ut fiat, interdum non fieri. Et ratio eft evidens ex principio pofito in præcedenti capite, quia potentia poteft effe prior tempore, quam fuus actus: unde fieri poteft ut aliquem actum nunquam exerceat, etiamfi poffit. Deinde in effectibus divinis eft hoc non folum evidens, fed etiam de fide certum: multa enim poteft Deus facere quæ nunquam facit: fic enim dixit Chriftus Matthæi 26. *An non poffum rogare patrem meum, &c.* Denique ex contingentia & libertate aliquorum effectuum, vel caufarum, neceffaria confecutione id fequitur. De qua re late tractamus difput. 19. fectione 2. & fequ. Neque eft verum omne id, quod nunquam eft, effe impoffibile, fed quod ex fe & ab intrinfeco nunquam eft, ita ut careat capacitate effendi.

2 Ultimo confiderandum eft, quod in textu nono Ariftoteles infert, fcil., quando in propofitionib. de ineffe unum neceffario infertur ex alio, eodem modo fequi in propofitionibus de poffibili, ut fi antecedens poffibile fit, etiam & confequens fit poffibile. Ut fi recte infertur, currit, ergo movetur, recte etiam inferatur, poteft currere, ergo poteft moveri, quia alias fi poffibile effet currere, impoffibile autem moveri, aut poffet poni curfus fine motu, contra priorem illationem, aut pofito in re motu, qui fupponitur poffibilis, fequeretur aliquid impoffibile, fcilicet curfus ille qui dicebatur effe impoffibilis. Eft ergo evidens illud dogma, & in idem fere incidit, quod Dialectici ajunt, in bona confequentia non poffe effe antecedens verum, & confequens falfum, quia ficut ex poffibili non fequitur impoffibile, ita nec ex vero falfum. Et ratio a priori eft, quia confequens virtute continetur in antecedente, impoffibile autem eft, ut poffibile virtute contineat id, quod eft impoffibile, aut verum aliquod falfum, quia hoc ipfo jam illud non effet poffibile, cum poffibile refpiciat actum, & non poffit refpicere actum impoffibilem, quia ad impoffibile non eft potentia, & eadem ratione illud non effet verum, cum de ratione veri fit, ut nihil falfum contineat. Item eft alia ratio, quia actu effe, neceffario infert poffibile effe, cum actus fupponat potentiam, & ideo fi inter actus eft neceffaria confecutio, a fortiori etiam inter potentias. Recte autem advertit D. Th. hic effe fermonem de poffibili in communi, ut abftrahit a neceffario vel contingenti, quia fieri poteft, ut in bona illatione de ineffe, antecedens fit poffibile tantum contingens, confequens vero neceffarium; ut, fi ridet, eft rifibilis, aut eft homo: & ratio eft, quia etiam ipfe actus abftrahit ab effe neceffario vel contingente, & quia ex proprietate neceffaria fequitur actus contingens, qui actus neceffario includit vel fupponit potentiam, non tamen fub eadem conditione neceffarii aut contingentis.

Caput quintum.

De ordine inter potentiam & actum.

Quæft. 1. Hic primo inquiri poteft, an in uno & eodem fubjecto actus interdum antecedat potentiam, quod hic Ariftot. affirmare videtur. Sed hæc quæftio facile diffolvetur, fi advertatur quod fupra notatum eft, Ariftotelem hic vocare potentiam omne principium agendi, etiamfi fit ars vel habitus. Hoc ergo fenfu conftat aliquas potentias, id eft, principia agendi fupponere actus fuos, quibus generantur, fic enim ars & habitus confuetudine acquiruntur. At vero propria naturalis potentia activa, vel paffiva femper fupponitur ad actum fuum vel tempore, vel faltem natura, nec fieri poteft, ut in eodem præcedat actus talem potentiam, ut aperte hic docet Ariftotel. Et ratio eft, quia talis potentia eft caufa fui actus, & non eft effectus illius, nifi forte in genere caufæ finalis, quæ caufa non præcedit in effe, fed fortaffe in apprehenfione & intentione, & fic eft res clara, quam iterum in cap. 8. Ariftot. attingit.

Secundo inquiri hic poteft, quo modo potentia reducatur in actum, & quænam differentia in hoc fit inter potentias rationales & irrationales. Sed hæc res late tractata eft difp. 19. Hic folum notetur ex hoc loco Ariftotelis plane colligi definitionem potentiæ liberæ, quam dicto loco late tractavimus, fcilicet, effe illam, *quæ pofitis omnibus requifitis ad agendum poteft agere & non agere.* Hoc enim eft, quod hic Philofophus ait: *Quoniam vero poteft, aliquid poteft aliquando & aliquo modo, & quæcunque alia neceffe eft adeffe in definitione:* hæc enim verba æquipollent illi particulæ definitionis prædictæ, *pofitis omnibus requifitis ad agendum*, illa enim omnia ait Ariftoteles, & exponit optime Divus Thomas fumenda effe, feu fupponenda, ut aliquid dicatur poffe feu effe poffibile fimpliciter. De potentia autem fic fumpta fubdit Ariftoteles hanc effe differentiam inter potentias naturales, & liberas, feu (quod idem eft) irrationales & rationales, ut ipfe loquitur, quod *in prioribus neceffe eft, ut cum, quoad poffint* paf-

passivum & activum approximent, *hoc quidem faciat*, *illud vero patiatur*. De aliis vero ait: *Illas vero non est necesse*. Quod perinde est ac si diceret, potentiam liberam talem esse, ut approximata ad agendum cum omnibus requisitis, non necessario agat, sed possit agere & non agere, & subdit optimam rationem. Quia cum potentia libera sit per se, & ex se potens ad contraria, si approximata ad generandum, ex necessitate ageret, simul ageret contraria, quod est impossibile.

3 Tertio quæri potest, quid determinet potentiam rationalem, vel liberam ad actum, hoc enim in fine hujus capitis Aristoteles investigat. Et nihil aliud respondet, nisi hanc potentiam determinari *electione & proposito seu desiderio, quo posito* (supple efficaci & absoluto) *ex necessitate operatur*, *quod potest*. Quod per se satis clarum est. Restabat autem ulterius inquirendum, quid determinet hanc potentiam ad ipsam electionem: sed de hoc nihil inquisivit Philosophus, quia nihil esse credidit amplius inquirendum, quia hęc potentia sua vi naturali, ut actu primo (loquor in naturalibus & moralibus electionibus, ac per se loquendo) & ipsamet volitione seu electione, ut actu secundo de se determinat ad volendum & eligendum: nam volendo eligit, & eligendo vult: non tamen se sola seu sine concursu & auxilio superioris causæ requisitæ: hoc enim semper supponitur. Quam sententiam attigit Soncin. lib. 9. Metaph. qu. 14. eamque non improbat, sed defendit, putatque esse consentaneam doctrinæ Philosophi hoc loco. Postea vero ipse addit, ad hanc determinationem saltem quoad specificationem concurrere judicium intellectus, sed quo sensu id verum sit, & an hæc determinatio sui ipsius sit ipsi potentiæ liberæ tribuenda, latissime tractavimus in dicta disp. 19, tam comparatione judicii intellectus in sect. 6. quã comparatione divini concursus in sect. 4. & disp. 27. sect, 2. 3. & 4.

Caput sextum,

Quidnam actus sit,

In hoc capite nulla occurrit quæstio alicujus momenti. Solum notetur, Aristotelem hic non tam explicare quid sit actus, qui proprie respondet potentiæ activæ & passivæ, quam absolute quid sit esse in actu, prout distinguitur ab esse in potentia. Et hoc modo esse in actu latissime patet, & est veluti transcendens quoddam, & ideo ab Aristotele non declaratur definitione, seu exemplis, & inductione quadam, quia vix potest definitione hoc explicari, nisi utendo ipsomet actu ad id explicandum: nam esse in actu non est aliud, quam actu seu de facto habere id, quod erat in potẽtia. Itaque si esse in actu distinguatur ab esse in potentia, nihil aliud est, quam actu existere, de quo quid sit, late dicimus disp. 31. Si vero in actu dicatur de potentia activa, idem est, quod actu operari. Si de passiva, idem erit quod actu recipere seu informari. Quę omnia exponuntur a nobis partim disput. 43. ubi de potentia activa & passiva, & actibus earum agimus partim d. 48. & 49. ubi agimus de actione & passione, quæ sunt immediatiores actus harum potentiarum.

Caput septimum,

Quando dicatur res proprie esse in potentia.

In hoc etiam capite nihil occurrit notatione dignum: solum enim docet Philosophus tunc rem dici proprie & absolute esse in potentia, cum est in potentia proxima, ita ut per unius agentis affectionem possit reduci ad actum. Quando vero est solum in potentia remota, non dicitur proprie & absolute esse in potentia, ut aqua non est in potentia homo vel equus simpliciter loquendo, imo nec sperma (ait Aristoteles) quia multis transmutationibus indiget, ut inde fiat homo. Quæ omnia solum ad modum loquendi spectant: nam res per se satis constat.

Deinde vero declarat, quo modo materia dicatur de re, docet prædicari denominative, non abstracte seu essentialiter, dicitur enim lignum aereum, non aer, & area lignea, non lignum. Et ratio est clara, quia pars non prædicatur de toto, nisi denominative, quia non prædicatur per modum totius, quia id quod afficitur tali denominatione est ipsum totum. Quare hic nulla requiritur quæstio, quæ alicujus momenti sit.

Caput octavum.

Actum esse priorem potentia.

Quęst. 1. Primo inquiri potest, an actus sit prior potẽtia definitione, seu ratione, & cognitione, ut hic Arist. docet. De qua re ex professo agimus, disput. 43. sect. ultim.

2 Secundo, an actus præcedat tempore naturalem potentiam, saltem secundum speciem, seu in diversis subjectis. Hæc etiam quæstio tractata est ibidem.

3 Ultimo, an potentia, quæ usu acquiritur, id est habitu, sit posterior tempore suo actu: & quomodo per illum generetur, quod etiam cap. 5. tactum est, de qua re diximus disp. 44. quæ est de habitibus.

Caput nonum.

Actum esse priorem substantia seu perfectione, quam potentiam.

Quæst. 1. Prima quæstio, & in hoc capite directe intenta est, an actus sit perfectior, quam potentia. Hæc tractatur disp. 43. sect. ult.

2 An posteriora generatione sint perfectiora. Hanc propositionem assumit hoc loco Aristoteles, ut principium, ex quo infert actum esse perfectiorem potẽtia. Cujus principii sensus verus est, quando aliquid ita est generatione prius, ut ad posterius ordinetur tanquam via ad terminũ, vel tanquam id quod inchoatũ est, ad id quod est consummatum, tunc quod est posterius, esse perfectius: & hunc sensum declarant exempla Aristotelis de viro & puero, & de semine & homine. Et ratio etiam quam subdit, dicens: *Illud enim* (scilicet, quod posterius est generatione) *jam habet formam*, *hoc vero non*: id est, illud perductum est ad terminum, & consummationem comparatione alterius. At vero quando aliquid est posterius generatione tanquam quid consequens & dimanans ab alio, ut passio seu proprietas respectu formę, tunc nõ oportet, ut sit perfectus, ut per se constat. Nisi forte ita fiat comparatio, ut quod posterius est, includat id quod est prius, & addat aliquid, sic enim perfectior est anima suis potentiis affecta, quam in sua nuda substantia: & sic est res clara.

3 Quæstio hic tractari poterat de distinctione duplicis finis in eum, qui est operatio tantum, vel qui est aliquid factum. Sed hanc divisionem sufficienter attingimus in disp. 13. sect. 2.

4 Quarto hic occurrit quæstio de differentia, quam hic Aristoteles tangit inter actionem immanentem & transeuntem, quod illa in agente manet, hæc vero in patiente recipitur: de qua re inter explicandum prædicamentum actionis late tractamus disput. 48. sect. 2.

5 Quinto ex hoc capite sumpta est quædam vulgaris propositio: *Omnis potentia simul contradictionis est*, seu ut communiter circumfertur, est potentia contradictionis. Cui difficile est verum ac doctrinalem sensum tribuere. Nam in primis, ut D. Thomas notat, videtur non posse intelligi de potentia activa, quia supra dictum est ab eodem Philosopho, non omnem potentiam activam esse oppositorum sed rationalem tantum. De potentia etiam passiva non potest esse universaliter vera, maxime in doctrina ejusdem Philosophi, quia materia cęli est potentia ad formam, & tamen non est potentia contradictionis, quia non est subjecta privationi, nec est in potentia ad repugnantem formam. Et cęlum ipsum habet potentiam & motum, & tamen juxta doctrinam Philosophi, non est in potentia contradictionis, quia non potest quiescere. Quod si quis dicat, Aristotelem loqui de potentia, quæ est conjuncta, vel subjecta privationi, hoc sensu erit plane inepta & quasi identica propositio, nihilque ad doctrinam deserviens. Perinde enim est, ac si diceretur, potentiam ad habitum & privationem esse potentiam contradictionis.

Dicendum vero est, Aristotelem aperte loqui dé potentia, quæ simul includit esse in potentia, quæ non dicit solam potentiam receptivam, quoad positivam entitatem & capacitatem ejus, sed includit etiam statum, in quo dicitur esse in potentia & carere actu. Hanc vero esse Aristotelis mentem perspicuum est: nam hoc sensu ait: *nihil potentia æternum esse*, quod aliter verum non esset (juxta ejus sententiam) de materia vel quantitate cœli aut intellectu, vel voluntate Angeli. Rursus ait in cœlo non esse potentiam ad moveri absolute, quod etiam esset plane falsum, si de sola potentia receptiva, quoad ejus positivam rationem sermo esset: loquitur ergo de potentia, ut includit esse in potentia. Et hoc modo potest intelligi non solum de potentia passiva, sed etiam de activa. Quod ipsemet inferius videtur declarare, cum ait potentias rationales per se esse potentias contradictionis, id est, quę possunt agere & non agere, potentias autẽ irrationales, *solum quia adsunt & absunt*, id est, solum, quia

possunt

poffunt effe & non effe applicatæ: fic enim poffunt interdum agere, interdum non agere, quem locum exponimus difputatione 26. fect. 4.

Quod vero in hoc fenfu fit nimis clara expofitio, non obftat, tum quia in rigore non eft identica, tum etiã quia in eo defervit intentioni, feu difcurfui Arift. quo vult concludere rem in actu effe perfectiorem potentia: nam ob hanc caufam res æternæ in actu funt, & non in potentia. Dici etiam poteft hoc amplius explicando, potentiam quæ non folum eft ad formam recipiendam, fed etiam ad propriam actionem, vel paffionem, effe potentiam contradictionis, vel fimpliciter refpectu totius mutationis o feu formę ut in potentia ad generationẽ, vel faltẽ fecundum partes diverfas, ut in potentia ad localem motum cęli juxta fententiam Philofophi, & fic nullam patitur exceptionem propofitio. Et ratio eft, quia nulla potentia receptiva, quæ per propriam actionem poteft recipere actum fuum, fecundum Ariftotelem habet illum ex æternitate congenitum, & immutabilem; nam potentia, quæ hujufmodi eft, non actuatur per propriam actionem, fed concreatur conjuncta fuo actui, & natura fua determinata eft, ut fub illo femper fit. Quod quidem ita exiftimavit Ariftoteles effe verũ in rebus incorruptibilibus, ut eas propterea æternas effe crediderit: & in hoc fenfu negat in eis effe potentiam, id eft, quæ poffit effe in potentia, & carere actu fimpliciter loquendo.

Juxta veram autem doctrinam dicendum eft, res omnes creatas ex fe & abfolute confideratas, effe potentiales feu in potentia tantum, non paffiva, fed activa creatoris, cum non repugnantia ex parte earũ: res autẽ incorruptibiles hoc habent fpeciale, ut poftquam creatæ funt, ex fe nõ habeant potentiam intrinfecam ad non effe, & hoc modo eft verum, illas non habere potentiam contradictionis, quantum ad illud effe, in quo funt incorruptibiles. Inde tamen non fequitur illas effe æternas a parte ante, quia, ut abfolute fint, pendent ex libera Dei voluntate.

6 Ultimo poffet hic difputari, an fecundum Arift. dentur plura entia per fe neceffaria, & puri actus abfque ulla potentia: id enim videtur hoc loco fignificare, cum ait; *Ea quæ neceffaria funt*, non effe in potẽtia, quia illa funt prima entia: *Si enim ipfa non effent, nihil effet profecto*. Sed de hac late differimus difput. 30. fect. 2. & difp. 35. fect. 1. Quod vero ad hunc locum attinet, D. Th. & alium exponunt de complexionibus neceffariis ex fola effentiali, vel intrinfeca connexione prædicati cum fubjecto, quę etiam in entibus corruptibilibus reperiuntur. Et quatenus neceffaria funt, non funt in potentia, fed femper in actu, quoad veritatem feu effentialem connexionem. Quod fi quis velit Ariftotelem intelligere de fubftantiis, & rebus neceffario exiftentibus, de quibus fane loqui videtur, dicat, vel doctrinaliter locutum fuiffe in plurali numero, non definiens an talia entia fint plura, vel unum tantum, ac fi diceret quæcunque illa fint, effe in actu & non in potentia. Vel certe ficut pofuit plura entia æterna, ita etiam pofuiffe plura neceffaria non tamen æqualiter, fed unum ex fe neceffarium, alia ex neceffario influxu alterius, fed per neceffariam emanationem ab alio.

Caput decimum.

Actum effe meliorem potentia in bonis, fecus in malis.

Hic videtur Ariftoteles limitare conclufionem fuperioris capitis, nimirum, actum effe perfectiorem potentia, dicitque intelligendum effe, quando actus eft bonus potentiæ, non vero fi fit malus.

Quęft. 1. Circa quam affertionem non parva difficultas occurrebat, an id intelligendum fit tantum de actu bono & malo in moralib. vel etiam in naturalibus. Et fi hoc pofterius verum eft, an id fit intelligendum refpectu potentiæ paffivæ, vel tantum refpectu activæ. Hæc vero omnia tractantur dicta difput. 43. fect. ultima.

2 Obiter etiam hic attingit Ariftoteles quæftionem de malo, an fit aliqua propria natura, vel quid in rebus fit. De qua re inftituimus propriam difputationem, quæ eft undecima.

3 Item attingit quæftionem, an in rebus incorruptibilibus malum effe poffit. Ariftoteles enim hic abfolute negat, quia & malum omne eft quædam corruptio, & corruptio quoddam malum. Optime vero id expedit D. Thomas uno verbo, id effe verum de incorruptibilibus formaliter, quatenus incorruptibilia funt: nam ut fic non poffunt privari: effe malum autem non eft nifi cum privatione aliqua. Nihilominus ea, quæ funt incorruptibilia in fubftãtia, poffunt effe mutabilia in accidẽtibus, motibus, aut actibus, & ut fic poteft in eis habere locũ aliquis motus corruptionũ phyfice, feu fecundũ quid. Similiter, quæ funt indefectibilia in naturalibus, poffunt in moralibus habere defectum, & ut fic poteft malum morale habere locum in incorruptibilibus, quæ res a Theologis difputatur copiofius, aliquid tamen attingimus difp. 35. fect. 5.

Caput undecimum.

Actum effe priorem cognitione quam potentiam.

Hanc conclufionem declarat hic Philofophus exemplo geometriæ, in qua, reducendo in actum, per divifionem id, quod in potentia continetur in lineis continuis, pervenitur ad cognofcendas veritates geometriæ: & circa textum quidem nihil notatu dignum occurrit: conclufio autem ipfa dicta difput. 43. fect. ult. declaratur.

Caput duodecimum.

De veritate, & falfitate, quomodo fint in fimplicium cognitione.

Ut caput hoc connexionem habeat cum præcedentibus, ait D. Thomas hic, in eo oftendere Philofophum, veritatem in actu potius, quam in potentia reperiri. De qua re nihil fere in textu legitur. Unde verifimile eft Ariftotelem digreffionem facere, & redire ad tractandum aliquid de ente vero. Tribus enim diftinctionibus entis præcipue utitur in toto hoc opere, fcilicet, entis per fe (omiffo ente per accidens) in decem prædicamenta: entis in actu vel potentia: & entis veri, & non entis falfi. Quoniam ergo de primis duabus dixerat in his tribus libris 7. & 8. & 9. licet ens verum fimul cum ente per accidens excluferat libro 6. a confideratione hujus fcientiæ, nihilominus in hoc capite breviter ad illud redit, præfertim ut declaret quomodo in fimplicium cognitione veritas inveniatur: hoc enim in 6. libr. omnino prætermiferat. Et in primis repetit, quod 6. libro dixerat, fcilicet veritatem & falfitatem in compofitione reperiri. De qua fententia multa dubitari poffunt, quæ tractata funt difp. 8. fect. 1. ufque ad 6.

Ulterius autem quęritur, an veritas compofitionis fumatur ex cõpofitione rerum, ut Ariftoteles fignificat. Sed res eft clara, non enim eft fenfus, compofitioni mentis, ut vera fit, debere correfpondere compofitionem in re, fed unionem & conjunctionem extremorum, quæ per compofitionem mentis fignificatur. Quanquam enim mens noftra non enunciat effe vel non effe, nifi realiter componendo fuos conceptus fimplices, non tamen attribuit rei conceptæ illum compofitionis modum, fed rem in fe fimplicem intelligit per modum compofitæ. Veritas ergo compofitionis mentis fundatur in unione vel identitate, quam extrema compofitionis habent in re, five illa fit abfoluta identitas & fimplex, five unio cum aliqua compofitione. Nifi fortaffe in ipfamet compofitione mentis exprimatur modus identitatis, vel unionis, ut fi dicas: Bonitas Dei eft ejus fapientia, vel aliquid ejufmodi: tunc enim neceffe eft, ut talis modus identitatis correfpondeat in re ipfa inter extrema, qualis per copulam fignificatur.

3. An eadem propofitio poffit effe vera & falfa, non quidem fimul: hoc enim modo certum eft abfolutam veritatem, dum ineft excludere omnem falfitatem: quod tactum eft in difp. 9. fect. 1. fed fucceffive: nam Ariftoteles hic affirmat, & non caret aliqua difficultate: tamen fententiam Ariftotelis defendimus difp. 8. fect. 2.

4. An in fimplicium intelligentia fit aliqua veritas, dictum eft dif. 8. fect. 3. & fupra in fine lib. 6. nonnulla notata funt pro hujus capitis expofitione.

5. An in fimpliciũ intelligentia fit aliqua falfitas proprie, & quomodo per accidens interveniat: difp. 9. fect. 1.

6. An intellectus humanus poffit quidditates fubftantiarum immaterialium cognofcere. Ariftoteles enim ait habere ignorantiam earum non ut negationem, fed ut privationem: fignificans habere intellectum humanum poteftatem confequendi illam cognitionem, & ita D. Th. hic notat Ariftotelem in hoc loco definiviffe: affirmantem hujus quæftionis partem, quam indecifam reliquerat lib. 3. de anim. textu 36. Sed fi quis recte confideret, Ariftoteles in 3. de anima, loquitur de intellectu conjuncto: ut autem vera fit hujus loci fententia, quod ignoratio, quã nunc habemus de effentia fubftantiarum materialium, eft ad modum privationis, fatis eft, quod in

in nostro intellectu secundum se sit capacitas naturalis ad illam cognitionem, etiamsi propter impedimentum sensuum non possint in hac vita expleri. Quapropter ex præsenti sententia non omnino habetur resolutio illius quæstionis propositæ in 3. de anim. Unde D. Thomas ibi affirmat nullibi esse ab Aristotele definitam. De ea vero dicimus late disp. 35. sect. 1.

7 Obiter etiam hic quæri potest, an ex sententia Aristotelis omnes substantiæ immateriales sint ex necessitate entia in actu: & an recte intulerit: si sint in potentia, esse generabilia & corruptibilia: in hoc enim videtur Aristoteles profiteri se non agnoscere alium productionis modum, & indicare omnia incorruptibilia esse necessario entia in actu. Sed de hac re disputamus late disp. 20. sect. 1. disp. 30. sect. 2. & disp. 35. sect. 3.

LIBER DECIMUS Metaphysicæ.

De unitate ac multitudine, eorumque oppositione ac differentiis.

Quamvis libr. 4. & 5. nonnulla dixerit Aristoteles de uno, tamen quia semper illud annumeravit enti, tanquam præcipuam ejus proprietatem, hoc loco redit ad ejus considerationem, eamque fusiorem magisque elaboratam tradit in toto hoc libro. Omnia tamen, quæ ad illum pertinent, traduntur a nobis in disp. 4. usque ad 9. & in disp. 40. & 41. In prioribus enim agimus de unitate & multitudine transcendentali, in posterioribus de numero quantitatis, & uno illis proportionato, & ideo circa textum pauca notabimus.

Caput primum.

De ratione unius in communi.

In hoc capite repetit Aristoteles quę lib. 5. c. 5. dixerat, videantur ibi notata: nihil enim addendum occurrit.

Caput secundum.

Rationem mensuræ per se primo unitati quantitatis convenire.

Quæstio 1. Quæri solet hoc loco, an primum in unoquoque genere sit mensura cæterorum: supponitur enim Aristotelem in principio capitis id affirmare, cujus verba hæc sunt.

Maxime autem mensuram esse cujusque generis, primam maxime proprie quantitatis: hinc enim ad alia advenit. Quæ dupliciter legi possunt, & exponi. Primo ut hic notata sunt, ita ut illa dictio, *primum*, non sit nomen, sed adverbium: unde planus sensus est, esse mensuram in quolibet genere, primo & proprie convenire quantitati, & favet subjuncta probatio, scilicet, quia alia non mensurant, nec mensurantur, nisi per quandam proportionem ad quantitatem: hanc enim vim habent illa verba: *hic enim & alia advenit.* Et totus discursus capitis ad hoc tendit. Secundo legi possunt illa verba, ita ut *primum*, nomen sit, & ibi fiat divisio, scilicet: *Maxime autem mensuram esse cujusque generis primum*, supplediximus, & deinde addatur *& maximum proprium quantitatis.* Et ita ex prioribus verbis sumptum est illud axioma. Primum in unoquoque genere est mensura cæterorum, quod est facile, ac verum, si recte intelligatur.

Aliqui enim ita exponunt, ut per illud significetur, omnia quę sunt in aliquo genere participare suam perfectionem ab eo, quod est præcipuum & primum in illo genere: & ideo natura sua per illud mensurari tanquam per mensuram extrinsecam maxime accommodatam. Sed licet hoc interdum ita sit ut v. g. quando illud primum est tale per essentiam, & reliqua per participationem: tunc enim illud primum est dicto modo mensura quasi a priori (ut sic dicam) cæterorum, non tamen id est in universum necessarium, nec ab Aristotele alicubi assertum, ut lib. 2. tex. 4. notatum est. Quapropter, ut sit generale pronunciatum, intelligendum est de mensura extrinseca, nostro modo cognoscendi accommodata, & sive sit causa, sive non, & sive sit a priori, sive solum ex quadam debita & necessaria proportione. Sic enim recte colligimus, quod magis accidit ad id quod est perfectissimum in aliquo genere, esse etiam perfectius: subintelligendum est autem, cæteris paribus, ac simpliciter, & non tantum secundum quid, ut legitime commodetur mensura: & sic est res facilis, nec majori indigens discussione.

Quæst. 2. Quæstiones igitur hujus loci propriæ ad tractatum de quantitate spectant. Nimirum an ratio mensuræ sit ab Arist. tradita, quam explicamus Disp. 40. sect. 3.

3 Rursus an ratio mensuræ primo ac proprie in quantitate reperiatur: in aliis vero quasi secundario & per analogiam: id enim est quod Arist. hic sentire videtur: dictum est autem de ea re disp. 5. sect. 6. & latius disp. 4. sect. 3.

4 Altera quæstio est, an ratio mensuræ per se primo unitati seu uno conveniat, ut etiam Arist. significat, & quo modo dictum hoc cum priori conveniat, quandoquidem unum, quantitas non est, sed principium numeri, ut statim hic dicitur: de quo disp. 40. sect. 3.

5 Quomodo verum sit, unum esse principium numeri, de quo uno id accipiendum sit: disp. 41. sect. 2.

Caput tertium.

Prosequitur Philosophus eandem materiam.

In hoc capite quæri solet, an mensura esse debeat homogenea, ejusdem generis cum re mensurata: hoc enim addit Aristoteles in hoc capite. Habet tamen facilem solutionem; sensus enim Aristotelis non est, mensuram & mensuratum debere esse semper ejusdem generis proprie sumpti. Nam primum ens est mensura cæterorum, & cum illis in genere non convenit. Est ergo sensus, inter mensuram & mensuratum debere esse formalem convenientiam: nam si omnino sint æquivoca, & solo nomine conveniant, non poterit unum per accessum ad aliud mẽsurari: nam erunt omnino diversa; hæc autem convenientia interdum est tantum analoga, ut inter Deum & alia entia, interdum est generica, ut inter albedinem & reliquos colores. Additque Alensis hic, non posse esse specificam, quia individua sunt ejusdem rationis, & ideo non est major ratio, cur unum sit mensura, quã alia. Veruntamen hoc solum procedit de individuis quatenus æqualia sunt, quatenus vero inæqualia esse possunt, potest quod perfectissimum fuerit, vel maxime unum, esse mensura cæterorum, vel in intensione, vel in duratione, vel etiam in singulari perfectione: siquidem in hac potest esse inæqualitas inter individua ejusdem speciei. Procedit etiam de mensura ex natura rei: nam secundum humanam accommodationem sumi potest quantitas unius individui ad aliam similem mensurandam.

Altera quæstio, vel propositio hic notanda est. An scientia ex rebus, vel res ex scientia mensuretur. Arist. enim hoc posterius affirmare videtur in illis verbis, *Ad scientiam quoque & sensum mensuram rerum dicimus esse*, sed non intelligit esse mensuram objectorum, sed rerum quas per mensuras cognoscimus: nam applicando ad sensum vel intellectum ipsam mensuram, fit mensuratio. Quod patet ex ea ratione quam subdit, dicens, *propterea, quia per ea aliquid* cognoscimus. Sicut ergo 4. Phys. cap. 14. animam vocavit Aristoteles numerum numerantem partes motus, ita hic vocavit scientiam, & sensum mensuram mensurati. At comparatione objectorum subdit statim Philosophus. *At qui mensurantur magis quam mensurent.* Hæc enim verba D. Thomas & omnes referunt ad mensurationem cognitionis ex objecto. Quamvis Aristoteles solum explicare voluerit in ipso etiam actu mensurandi, unam quantitatem per aliam etiam ipsam scientiam & sensum mensurari, quia mensurando rei quantitatem simul mensuratur cognitio, quæ de illa quantitate habetur, quatenus illam repræsentat. De illa vero quæstione, scilicet, de mensura veritatis, videri possunt dicta in disp. 8. de verit. Ubi diximus veritatem nostrę scientiæ ex rebus mensurari, & non e converso: scientiam autem Dei esse mensuram rerum, & ab eis non mensurari: & declaravimus, quid discriminis in hoc sit inter naturalia & artificilia respectu humani intellectus: & inter res secundum esse essentiæ, & secundum esse existentiæ respectu divini.

Caput quartum.

Unum non esse substantiam a rebus individuis separatam.

Pręcipue hic quęri solet, an detur unum ens primum, quod sit mensura cęterorum, vel una substantia, quę sit aliarum mensura. Veruntamen quod ad mentem Aristotelis attinet, sciendum est, ipsum in hoc capite directe non tractare, an detur una substantia, quæ sit mensura cæterarum, vel unum ens primum quod sit omnium mensura; vix enim aliquid de hac quæstione in toto textu reperitur, & D. Thomas qui optime exponit, nullam fere de hac re mentionem facit. Sed tractat Philosophus quęstionem

nem cum Platone, an ipsum unum sit substantia quædam abstracta, quæ non habeat aliam naturam nisi unitatem, & ex professo probat non dari talem substantiam, quæ sit ipsum unum: quod est evidentius, quam ut probatione indigeat: neque existimo tale unum a Platone unquam excogitatum. Hinc ergo concludit Aristoteles, quod sicut in quantitate, qualitate & aliis rebus, unitas nihil aliud est, quam entitas uniuscujusque rei indivisa, ita etiam in substantiis. Ex quo tandem obiter infert, quod sicut in coloribus datur unus primus color, ita in substantiis una substantia, quæ non erit aliquid separatum, sed singularis aliqua substantia.

Hinc sumpserunt expositores occasionem quærendi, quæ sit hæc substantia una. Et Scotus hic, quem transcribit Antonius Andr. qu. 1. lib. 10. dicit non esse Deum, sed primam intelligentiam, quia hæc est in genere substantiæ, non vero Deus. At vero Commentator, & latius Alex. Alens. declarant esse Deum. Sed lis fere est de nomine, & parui momenti.

Non est enim dubium quin Deus sit extrinseca mensura omnium multo altiori modo quam possit esse intelligentia. Primo ratione summæ perfectionis suæ, simplicissime, & eminentissime continentis omnes perfectiones. Secundo, ratione ipsarum rerum omnium, quas in se habet. Tertio: quia omnia entia sunt entia per analogiam ad hoc ens, per participationem ejus, & omnes substantiæ creatæ similiter sunt participationes hujus substantiæ & non alterius. Quarto, quia si sit sermo de mensura secundum se, sic constat, Deo maxime convenire, quia est maxime indivisibilis, immutabilis, & perfectus: si quoad nos, nobis etiam est notior, quam prima intelligentia. Neque oportet, ut Deus sit proprie in genere, sed satis est ut habeat convenientiam aliquam formalem, ut præced. cap. dictum est.

Si quis autem velit assignare mensuram intrinsecam substantiarum contentam in prædicamento substantiæ, non est dubium, quin prima intelligentia possit eam rationem subire. Nam habet perfectionem tali muneri accommodatam, scilicet, ut per comparationem ad illam, cæterarum perfectio mensuretur & cognoscatur. Item suprema species in toto genere animalium, vel viventium, vel corporum, potest esse mensura omnium specierum sub tali genere contentarum, servata proportione; ergo & prima species totius generis substantiæ poterit esse reliquarum mensura. Dices: Mensura secundum Aristotelem debet esse minima: perfectio autem Dei vel angeli non est minima, sed magna, vel infinita, ex qua parte magis repugnat Deo ratio mensuræ, quia infinite, atque ita æqualiter superat omnia. Respondetur. Mensura quãta debet reduci ad minimam aliquã quantitatem, ut sit aliquo modo indivisibilis: tamen mensura perfectionis non debet esse minima sed summa, maxime autem indivisibilis & simplex. Infinitas vero non obstat, quia inæqualiter a creaturis participatur, & ita ex parte earum est inæqualis accessus ad illam Dei magnitudinem, & hoc modo per illam mensurantur.

Caput quintum.

De oppositione inter Unum & multa.

1. Prima quæstio hic est, quomodo unum & multa opponantur, quam breviter tractamus disput. 5. sect. 6.

2. An unum sit prius multitudine, & divisio in divisione, ibid. sect. 7.

3. An idem & diversum adæquate dividant ens, & quomodo opponantur disp. 7. sect. 3. & inde constat, quid sit dicendum de simili, & dissimili: æquali, & inæquali: hæc enim omnia eandem proportionem servant.

4. Quo modo intelligenda sit illa propositio; *Ea genere differunt, quorũ non est materia una*, Disp. 35. sect. 2.

4. An genera diversorum prædicamentorum dicenda sint proprie differre, vel esse diversa. Aristoteles enim hic primum insinuat, ac communiter censentur prima diversa. Sed de hac re satis disputat. 32. sect. ult. disputatio. 39. sect. ult. nonnihil disp. 4. sect. 1. & 2.

Cætera quæ de diversitate ac differentia hic dicuntur a Philosopho sufficienter tractantur, & insinuata etiam sunt supra lib. 5. cap. 9. & 10.

Caput sextum.

De contrarietate.

Hinc ad finem usque libri agit Aristoteles de oppositis, & præsertim de contrarietate, quæ res parum difficilis est, & fere dialecticorum propria, & ideo pauca in hoc opere de oppositis disputamus. Ea vero quæ necessaria visa sunt, inter disputandum de qualitate, in quo solo genere propria contrarietas reperitur, dicta sunt, disp. 45. per totam. Oppositio vero relativa in disp. de relativis quæ est 47. proprium locum habet. De negatione autem & privatione in ultima disputatione de entibus rationis dicimus.

Quæst. 1. in hoc ergo capit. disputari posset primo de illa propositione, quę in principio capitis supponitur. *Ubi datur major & minor distantia, datur etiam maxima seu summa*. Videtur enim non esse in universum vera, nam in numeris est major & minor distantia: magis enim distat binarius a quinario, quam a ternario, & tamen non datur maxima. Idem est in figuris, & in speciebus rerum substantialium: magis enim distant inter se homo & leo, quam leo & equus, & tamen non datur maxima distantia, quia data quacunque specie perfecta potest dari perfectior. Item non sequitur, datur major & minor distantia, ergo potest dari minima: ergo nec sequitur dari maximam: patet antecedens, quia inter extrema maxime distantia possunt in infinitum multiplicari media magis & minus distantia, ita ut nunquam perveniatur ad ultimum, quod minime possit distare ab extremis, ut calor summus & minimus in intensione (supposito quod dentur) maxime distant, & dantur inter hos quidam magis, alii minus distantes, & tamen nullus datur calor distans a summo qui minime distet. Denique in quantitate datur major & minor pars, & tamen non datur maxima aut minima, & ideo dari potest major vel minor inæqualitas, non tamen maxima.

Respondeo argumenta convincere consecutionem non esse formalem, sed solum in iis tenere in quibus non datur processus in infinitum. Supponit autem Philosophus de facto non dari hunc processum in speciebus rerum, aut qualitatum, & ideo non probat specialiter illationem: sed tanquam certum sumit, sicut datur in qualitatibus, v. g. major & minor distantia, ita etiam dari maximam. Quod inductione, & experientia confirmat ex proximis terminis mutationum, quæ fiunt inter aliquos ultimos terminos, & maxime distantes. Denique secluso processu in infinitũ, quia solũ datur aut in rebus possibilibus, de quibus non est sermo, aut in divisione continui, vel aliqua proportione, quæ inde resultet, ut fere in omnib. exemplis adductis fit: secluso (inquã) hoc processu, optima est illatio. Unde D. Th. in Comment. non aliter eam probat, nisi quia non datur processus in infinitum. Et eodem modo inferri potest dari minimam distantiã, si versus alterum extremum non detur illi processus.

Et præterea ex vi illationis, non inferri dari maximã distantiam positive sed negative tantum, id est aliquam, qua nulla sit major; hoc autem evidenter infertur in eo, quod non proceditur in infinitum. Quod vero illa sit tantum quæ cæteris sit major, & quod sub eodem genere non possint dari duæ distantiæ specierum inter se repugnantium seu oppositarum æque distantium non potest satis colligi ex illo antecedente, neque ex negatione processus in infinitum, ut per se constat. Fortasse vero ad contrarietatem sufficit distantia maxima illo modo: tantum enim distare videtur justitia ab injustitia, sicut temperantia ab intemperantia, & utraque distantia est sub genere habitus moralis. Et sub genere vitii tantum distat prodigalitas ab avaritia, sicut temeritas a pusillanimitate. Itaque licet in una veluti linea & latitudine, extrema maxime differant, non tantum negative, sed etiam positive comparatione mediorum: tamen secundum diversas lineas, & considerationes possunt esse plures distantiæ maxime etiam sub eodem genere prout ad contrarietatem sufficit, ut declaratum est.

2. Secundo potest inquiri, an bona sit definitio contrarietatis, quæ ex hoc capite sumitur, scilicet, est, *Maxima distantia eorum quæ sub eodem genere maxime differunt, & ab eodem subjecto se expellunt*. Itaque enim fere omnes expositores definitionem colligunt, & ita censendus est Aristoteles alias definitiones, quas hic refert, probare, ut huic æquivaleant. De quo Disp. 45 dictum est.

3. Ubi etiam tractamus quęstionẽ illã, an contrarietas in solis qualitatibus reperiatur: quoniã definitio videtur etiã aliis convenire, nisi aliquid sub intelligatur.

4. Item

4. Item an uni unum tantum contrarium ſit, & quomodo media opponantur extremis, & inter ſe.

5. Præterea quomodo extreme contraria ſint in mediis, vel poſſint eſſe ſimul in eodem ſubjecto.

6. Et ea occaſione ibid. agitur de contrariorum permiſtione. De eorum vero intenſione & remiſſione agimus in diſp. 46.

Caput ſeptimum.

De differentia intra contrarietatem & alias oppoſitiones.

In hoc capite nihil fere occurrit notatione dignum. Nam quod Ariſtoteles ait, primam contrarietatem eſſe habitum & privationem, hunc habet ſenſũ, omnia contraria eſſe aliquo modo privative oppoſita, & illud eſſe quaſi radicem ſuæ oppoſitionis. Duobus autem modis poteſt intelligi in contrarietate includi privativam oppoſitionem, ſcilicet, vel quia unum contrarium infert privationem alterius, vel quia unum eſt imperfectum & deficiens reſpectu alterius, & ideo ad illud per modum privationis comparatur; & utrumque verum eſt, hoc autem poſterius intendit Philoſophus.

Quod etiam hic dicitur inter privative oppoſita dari medium, ita intelligendum eſt, ut in ipſo medio recedatur a proprietate privationis: datur enim medium tum formæ, tum etiam aptitudinis ad formam: de qua re latius in prædicto loco.

Caput octavum.

Quomodo unum uni contrarium ſit.

Hæc res tractatur a nobis dicta diſ. 45. Quod vero hic Ariſtoteles tractat de æquali, quomodo opponatur duobus, ſcilicet majori, & minori, difficultatem non habet: opponitur enim quaſi relative, ſeu potius per carentiam cujuſdam relationis, quam poſſet habere, & ideo ait Ariſtoteles opponi quaſi privative. Ait etiam illam oppoſitionem poſſe reduci ad eam, quæ eſt inter unum & multa: quia æqualitas in unitate fundatur, magnum autem & parvum in carentia illius unitatis, ſeu in varietate magnitudinis vel quantitatis.

Caput nonum.

Quomodo unum opponatur multitudini & numero.

Quæſt. 1. in hoc cap. dubitatio non habet quod ait Ariſt. multitudinem comparari ut genus ad numerum, & numerum addere multitudini rationem menſurati ſeu menſurabilis per unitatem: ideoque multitudinem opponi uni quaſi contrarie, vel privative: numerũ vero opponi relative. Et ratio difficultatis eſt, quia ſicut omnis numerus eſt multitudo, ita omnis multitudo eſt numerus: quo modo ergo multitudo ſe habet ut genus ad numerũ. Item omnis multitudo unitatib. conſtat; ergo per unitatem menſurari poteſt: non ergo in hoc differt a numero. Hic locus dupliciter explicari poteſt: primo ut Ariſt. hic ſentiat ſolã multitudinem ex rebus quantis conſtantem eſſe numerũ, ac menſurabilem unitate quantitativa, ſolãque hanc eſſe principium numeri: ideoque multitudinẽ appellari genus vel quaſi genus, quia comprehendit numerum quantitativum, & omnem multitudinẽ tranſcendentalem. Secunda interpretatio eſt, numerum ſignificare multitudinem definitã ac terminatã: multitudinẽ vero abſtrahere, & de ſe comprehendere etiam infinitam multitudinem, & ideo numerum dicere multitudinem menſurabilem unitate: multitudinem vero abſtrahere, quia multitudo ex vi hujus communis rationis poteſt eſſe immenſurabilis. Quod horum ſit magis ad mentem Ariſt. non videtur ab ipſo ſatis declaratum. Prior tamen expoſitio eſt D. Th. & communis. Juxta quam hic eſt ſermo de menſura quantitativa, & ſenſibili. Quid autem in re verum, tractatur diſp. 41. ſect. 1.

Caput decimum.

Medium inter contraria eſſe ejuſdem generis, ex illiſque conſtare.

Quæſtio 1. Primo quæri poteſt, de quo genere contrariorum loquatur hic Ariſtoteles. Et non eſt quæſtio de modo per abnegationem extremorum, tam quia certum eſt hoc medium nõ conſtare illo modo ex extremis, & ab illo non poſſe verificari alia, quę hic Ariſtoteles de medio docet: tum etiam quia inter privative, & relative oppoſita invenitur hoc medium: quod hic Ariſtoteles negat. Certum eſt ergo hic loqui Ariſtotelem de medio poſitivo, quod eſt aliqua forma poſitiva media inter extreme contrarias. Hoc autem medium triplex videtur reperiri, unum per formalem miſtionem contrariorum in gradib. remiſſis, ut eſt tepiditas: alterum per virtualem continẽtiam ſeu participationem extremorum, ut ſunt colores medii inter extremos: aliud denique per receſſum ab utroque extremo: ut virtus inter duo extrema vitia.

Quæri igitur poteſt, an, quæ Ariſtoteles hic docet de medio, vera ſint abſolute & univerſe de medio formali ſeu poſitivo, an de aliquo horum in particulari. Ariſtoteles enim nihil diſtinguit, & doctrinaliter loquitur: unde videtur ſermo ejus eſſe univerſalis. At obſtare videtur, quod medium tertii generis non poteſt vere dici conſtare ex extremis, nec eſſe in eodem genere cum illis, neque eſſe quaſi proximum terminum tranſmutationis ab uno vitio ad aliud extremum: has autem tres conditiones potiſſime tribuit Ariſt. hoc capite mediis inter contraria.

Sed dicendum, ſermonem eſſe univerſalem, ut expreſſe conſtat præſertim ex fine capitis. Verificatur autem doctrina propriiſſime de medio primo modo ſumpto (quanquam quæſtio ſpecialis ſit, an tale medium detur, de qua in dict. diſ. 45.) In medio autem ſecundo modo ſatis etiam proprie locum habent duæ primæ conditiones: tertia vero non eſt ita intelligenda, ut neceſſe ſit media, non per quod proceditur ab extremo in extremum eſſe ſemper ejuſdem rationis, ſed in quibuſdam contrariis continget tranſiri per medium formale ſeu formaliter continens extrema refracta, in aliis vero per medium virtuale: ſolum vero accidit hoc poſterius, quando qualitates extremæ non poſſunt formaliter conjungi: de quo etiam in citato loco dictum eſt.

At vero de medio tertio modo modo non verificantur dictæ conditiones improprie, ſed per quandam proportionem. Eſt autem conſiderandum, habitum virtutis, qui eſt medium in extrema vitia, poſſe conſiderari, vel ſolum in ratione habitus inclinantis ad talem operandi modum, vel in ratione virtutis & honeſti boni. Priori modo habet proprie rationem medii, & ita convenit in genere cum extremis, ſecundo autem modo minime: unde non opponitur illis ut medium ſub eodem genere, ſed ut extreme oppoſitum ratione generis contrarii, quo modo ait Ariſtoteles capite de Oppoſitione in Poſtprædicamen. opponi bonum & malum. Unde ſub hac ſecunda conſideratione nullo modo conſtat hoc mediũ ex extremis. Priori autem ratione licet non proprie conſtet, ſapit tamen aliquo modo naturam extremorum, nam aliquid habet de opere ſeu inclinatione utriuſque extremi. Liberalitas enim inclinat ad dandum, in quo aliquo modo convenit cum prodigalitate: ſimul vero inclinat ad retinendum aliquando, in quo accedere videtur ad aliud extremum. Et hac etiam de cauſa, licet non ſit neceſſe tranſire a vitio ad vitium per virtutem, neceſſe tamen eſt tranſire per quandam quaſi materialem participationem vel limitationem virtutis: nemo enim ex avaro fit prodigus, niſi prius cœperit expendere, quod poſſet ſæpe ſtudioſe facere, ſi vellet.

Quanquam principium illud: ***Non tranſitur ab extremo in extremum, niſi per medium***: intelligi debet de tranſmutatione, quæ fit per modum phyſicum ac proprium: nam quæ fit per actus immanentes aut inſtantaneas mutationes, non oportet ita fieri, ut per ſe conſtat.

Caput undecimum.

Contraria eſſe ſpecie diverſa, & ſpecificam diverſitatem includere differentiarum contrarietatem.

Quæſtio 1. Præcipua quæſtio & hujus loci propria eſt, an differentię dividentes genus in varias ſpecies ſint contrariæ, & e converſo an contraria ſpecie differant. Utrũque enim videtur Ariſtoteles affirmare. Et poſterior pars difficultatem non habet quia clarum eſt, quę ſub eodem genere contraria ſunt, neceſſario eſſe ſpecie diverſa, nam quæ ſunt ejuſdem ſpeciei, ut talia ſunt, non poſſunt eſſe contraria, cum ſimilia ſint.

Altera vero pars videtur vel impropria, vel falſa, ſcilicet omnes differentias, dividentes genus in ſpecie diſtinctas, eſſe contrarias. Alias etiam in ſubſtantia & in omni genere eſſet propria contrarietas: quod falſum eſt, & conſtat ex Ariſt. in Prædicamentis, & iis quæ tradidimus diſput. 45. Sed dicendum breviter, contrarietatem inter formas phyſicas eſſe propriam qualitatum: contrarietatem vero inter formas ſeu quaſi formas metaphyſicas extendi

tendi

tendi ad alia genera. Adde etiam hanc contrarietatem, quæ dici poteſt metaphyfica, eſſe minus propriam, quia genus non comparatur ad differentias proprie ut ſubjectum, a quo mutuo ſe differentiæ expellant: ſed vocatur contrarietas, quia eſt repugnantia inter formas poſitivas, & ita maxime aſſimilatur proprie contrarietati.

3. Rurſus poſſet hic obiter inquiri, an genus ita contrahatur per differentias, ut ipſummet in diverſis ſpeciebus dividatur, & eſſentialiter diverſificetur. Expreſſe enim id affirmat Philoſophus, ut notarunt D. Th. Alenſ. & alii. Videtur tamen habere difficultatem propter generis unitatem, & univocationem fundatam in re ipſa. Nihilominus ſententia Ariſtotelis veriſſima eſt: ex qua habes genus in re non differre ab ea ſpecie, in qua contractum eſt: hæc enim eſt mens Ariſtotelis hic: quam latius tractavi diſp. 6. ſect. 9. Habes etiam hinc principium ſeu formam, a qua ſumitur genus, non eſſe ejuſdem eſſentiæ in rebus differentibus ſpecie, atque ideo non fuiſſe in re formas diſtinctas, a quibus differentia generica & ſpecifica ſumuntur, ut late diſputatione 15. ſect. 10.

Quæſt. 4. Ultimo hic quæri poteſt, an genus & ſpecies inter ſe differant ſpecie, vel ſint ejuſdem ſpeciei. Ariſtoteles hic utrumque negandum cenſet: quod explicui diſp. 7. ſect. 3.

Caput duodecimum.

Contrarietatem aliquam eſſe ſine ſpecifica diverſitate.

Quæſtio 1. Hic ſtatim occurrit quæſtio de ipſa aſſertione a Philoſopho intenta; quoniam videtur repugnare, quod contraria non ſint eſſentialiter diverſa, ut ex definitione ſupra tradita colligitur, & ex eo quod dictum eſt cap. præcedenti, quod contrarietas eſſe non poteſt inter ſimilia ut talia ſunt, quæ vero ſunt ejuſdem ſpeciei, ſimilia ſunt. Sed res eſt facilis, poſſunt enim contraria formaliter inter ſe comparari, ut ſunt ſub genere, ſub quo per ſe conſtituuntur, vel reſpectu ſubjecti cui denominative tribuuntur. Priori modo differunt ſpecie, ut album & nigrum quatenus talia ſunt, & ſub colorato per ſe collocantur, & ſic procedit ratio dubitandi tacta. Poſteriori modo non cauſant ſemper ſpecificam diverſitatem in ſubjecto, & hoc ſenſu procedit dubitatio & reſolutio Ariſtotelis in hoc capite. Perinde enim eſt, ac ſi quæſiviſſet, cur differentiæ quædam inter ſe oppoſitæ ſint per ſe reſpectu ſubjectorum, & indicent eſſentialem differentiam inter illa: quædam vero ſint per accidens, & ſolã individualem diſtinctionem oſtendant. Imo interdum neque hanc demonſtrant, ſed accidentalem mutationem ejuſdem individui. In hoc ergo ſenſu verum eſt aliquam contrarietatem non conſtituere ſpecificam diverſitatem in ſubjecto.

Reddit autẽ Ariſtoteles rationem, quia quædam contrarietas ſequitur formam, & illa eſt per ſe, & ad eſſentialem differentiam pertinet: alia ſequitur materiam, & hęc eſt vel individualis, vel accidentaria. Ubi ſolum notetur, aliquid poſſe conſequi materiam ut per ſe ac neceſſario connexum cum eſſentia talis materiæ ſecundum ſe, & contrarietas, quę ſic ſequitur materiam, etiam facit eſſentialem diverſitatem, ut de corruptibili, & incorruptibili dicetur capite ſequenti. Et ratio eſt, quia etiam materia pertinet ad eſſentiam rei. Aliquid vero dicitur conſequi materiam, quia ex diſpoſitionibus, vel mutationibus materiæ conſequitur: nam quia materia eſt paſſiva potentia, eſt principium & radix omnium intrinſecarum mutationum. Contrarietas ergo, quæ hoc modo ex materia ſequitur, eſt vel accidentaria omnino, ſi ab extrinſeco mere per accidens eveniat, vel ad ſummum individualis, ſi ex peculiari & individuali diſpoſitione materiæ conſequatur, ut eſt conditio ſexus fæminini, vel maſculini, de qua in particulari hoc cap. Ariſtot. quæſtionem propoſuit.

Caput decimum tertium.

Contrarietatem interdum eſſe inter ea, quæ differunt genere.

Hic ſolum occurrit quæſtio de illa propoſitione, *Corruptibile & incorruptibile differunt genere*, quo ſenſu vera ſit: quæ tractata eſt diſput. 35. & in ſuperioribus ſæpe notata eſt.

LIBER UNDECIMUS.

Metaphyficæ.

In toto hoc libro nihil novum Ariſtoteles docet, ſed in ſummam quandam redigit, quæ in ſuperioribus libris tr adiderat, adjungens multa ex iis, quæ in libris Phyſicorum docuerat, & ideo vero omnes interpretes & ſcriptores nullam quęſtionem circa totum hunc librum movent, neque aliquid notant, præter ea, quæ ad textus intelligentiam conferunt. Quæ D. Th. præter alios ſatis perſpicue docet.

In duobus ergo primis capitibus proponit iterum Philoſophus quæſtiones fere omnes, quas libro tertio propoſuerat, nihil definiens: quare iterum eas hic repetere ſupervacaneum duco.

In capitibus 3. 4. 5. ea reſumit, quæ in toto lib. 4. latiſſime tradit. Nimirum in tertio capite proponit hujus ſcientiæ objectum & analogiam entis, ſecundum quam ait poſſe unum objectum hujus ſcientię conſtitui, ad quã proinde pertinet prima principia primaſque rerum cauſas, proprietates & oppoſitiones conſiderare. Ubi obiter attingit, quo modo inter privative oppoſita poſſit eſſe medium, quod jam notum eſt in lib. 10. circa cap. 7. In quarto vero & quinto defendit Ariſtoteles veritatem illius principii: *Impoſſibile eſt idem de eodem ſimul affirmari & negari*: nihilque addit iis, quæ in libro 4. dixerat. Obiter vero in cap. 3. attingit quęſtionem de continuitate alterationis & augmentationis. De qua re in Diſput. 46. aliqua tractamus.

Rurſus in ſexto capite repetit, quod ſit munus & objectum hujus ſcientię, attingitque diviſionem illam ſciẽtiæ in ſpeculativam & practicam, & hujus in factivam ſeu mechanicam, & activam ſeu moralem: illius vero in Phyſicam, Mathematicam, & Metaphyſicam: quam etiam tradiderat in libro 6. Et hac occaſione declarat diverſos modos definiendi Phyſice & Metaphyſice per materiam & ſine materia, de quibus latiſſime in 7. libro dixerat. Hic etiam repetit propoſitionem, quam circa lib. 6. c. 2. notavimus, quod ſcilicet, ſi nulla eſt ſubſtantia ſeparata a materia, ſcientia naturalis ac phyſica eſt omniũ prima, quam etiam declaramus loco ibi notato. Denique in eo capite habet propoſitionem hanc, *Si aliqua eſt in rebus natura & ſubſtantia ſeparabilis & immobilis, in eo ordine divinitatem eſſe, & hoc* (inquit) *erit primum & principale principium*. Quæ notanda eſt pro iis, quæ de mente Ariſtotelis de primo principio diſputamus diſput. 29. ſect. 2. Cui conjungi poteſt illa, quam in cap. 2. (licet diſputando) proponit, ubi ait a peritioribus Philoſophis poſitum eſſe aliquod tale principium, talemque ſubſtantiam. *Quonamque pacto, ait ordo erit non exiſtente aliquo perpetuo, ſeparato & permanente.*

Deinde in capite 7. repetit Ariſtoteles quæ libro 6. Metaphyſicorum docuerat, nimirum, ens per accidens, & ens verum, ſub ſcientiam hanc non cadere, & hujus occaſione recolligit etiã quæ de contingentib. effectib. fortuna, & caſu, tũ ibi, tum etiam 2. Phyſicorum docuerat: de quibus in ſuperioribus jam ſunt ſignata diſputationum loca: nam de vero ente dicimus diſp. 8. de contingentia vero in diſput. 19.

In reliquis capitibus ab 8. uſque ad 11. recapitulat Ariſtoteles multa ex iis, quæ in Phyſicor. a 3. libro uſque ad 6. docuerat. In capite enim octavo definitionem motus inveſtigat, & quo modo ad mobile, ad moventem, ad actionem & ad paſſionem comparetur & eandem doctrinam habet, quam in 3. Phyſicorum, quam nos prout ad Metaphyſicum ſpectare poteſt, tractamus in diſputatione. 48. & 49. quæ ſunt de actione & paſſione. Hac occaſione, aliqua tangit Philoſophus de actu & potentia, quæ in diſputatione 43. fuſe tractantur.

In nono autem capite repetit quę de infinito docet libro 3. Phyſic. & in lib. de Cœlo. Solum adverto, hic Philoſophum extendere aliquantulum ſermonem, & probare non poſſe eſſe infinitum, non tantum in corporibus ſenſibilibus, ſed ſimpliciter in entibus etiam ſeparatis. Veruntamen ſemper ſupponit infinitam eſſe paſſionem rei quantæ, & ita nihil affert, quod infinitati Dei obſtare poſſit.

In capite decimo, materiam de motu proſequitur, varias ſpecies motuum ac mutationum diſtinguens. In quo

solum observa, cum inductione omnium prædicamentorum ostendat, solum ad quale, quantum, & ubi esse mutationem: cumque per cætera discurras, solum Quando, habitum, & situm omittere: fortasse quia de quando & de motu seu Passione eandem rationem esse censuit, quod tempus sit passio motus: habitum autem, & situm, sæpe prætermittit (ut supra lib. 5. cap. 7. notavimus) tanquam parvi momenti, & impropria, parumque a cæteris diversa.

Tandem in cap. 11. Aristoteles recolit explicationem quorundam terminorum, quibus uti solemus in his rebus, quæ motum circumstant: ut esse simul, vel separata tangi, consequenter se habere, contiguum, vel continuum esse, & similia, quæ in lib. 5. hujus operis, & lib. 5. Physicorum cap. 11. tradita sunt, & neque expositionem, neque disputationem requirunt.

LIBER DUODECIMUS.
Metaphysicæ.
Caput I. II. III. IV. & V.

In his quinque primis capitibus repetit Aristoteles, & in summam redigit ea, quæ superius lib. 7. de substantia & principiis ejus tractaverat, & multa, quę in primo libro Physic. docuerat. Nam cap. 1. solum proponit, Metaphysicam scientiam primo ac præcipue de substantiis disputare, quæ est res per se perspicua, & ab ipso sæpissime repetita, quam in disputatione prima seu procemiali fusius declaramus.

In capite secundo, post divisionem substantiæ in sensibilem & separabilem, seu insensibilem, & incorruptibilem, & æternam, proponit tria principia rei naturalis & substantię sensibilis, & ex professo probat dari materiam: additque eam communem esse omnibus corporibus, non tamen eandem, quæ omnia dictis locis dixerat: eaque tractamus in disputatione 13.

Quæstio. Hic vero disputari poterat, an secundum Aristotelem sit possibilis creatio: quia hic significat ex non ente simpliciter nihil fieri, de quo in disp. 21. dictum est.

2. Item disputari poterat, an secundum Aristotelem omnes substantiæ immateriales sint immobiles: ita enim hic eas appellat; de quo disputatio 35.

Deinde in capite tertio ostendit, præter materiam necessarias esse formas, non separatas, ut Plato ponebat, sed materiam informantes, quę licet non proprie generentur, sed composita ex illis & materia, non tamen antea sunt quam generatio fiat: quæ etiam in lib. 7. dicta fuerant, & tractantur disp. 15. Proponit vero hic Aristoteles gravem quæstionem, scilicet, esto forma non sit ante generationem, an post corruptionem totius maneat; & absolute respondet, in quibusdam nihil obstare quin ita sit, scilicet, in anima intellectiva; *nam in cæteris* (ait) *fortasse id impossibile est*. Sed hanc considerationem remittimus in libros de Anima.

Postea vero cap. 4. docet tria principia posita eadem esse secundum analogiam & proportionem in omnibus generibus accidentium: quia in omnibus considerari possunt, potentia seu subjectum, forma seu ipsum accidens, & privatio ejus. Ubi quæri potest, an accidentia contineant propria potentia, & proprio actu physicis, sive in abstracto, sive in concreto sumpta. Quæ quæstiones satis sunt extra intentionem præsentis libri, in quo hęc omnia cursim præmittuntur ad disputationem de superioribus substantiis. Nec Aristotelis mens fuerit tribuere singulis accidētibus proprias & distinctas potentias receptivas suorum generum; sed solum explicare proportionaliter in eis illa tria principia rerum; illę vero quæstiones tractantur a nobis disput. 14. quæstion. 3. Ulterius vero extendit Philosophus sermonem ad omnes causas, dicens easdem secundum proportionem seu analogam rationem esse in accidentibus, quæ sunt substantiarum. Et obiter nonnulla hic recolligit de principio, causa & elemento, quæ in lib. 5. dixerat fusius, & ibi sunt exposita: latiusque tractata in disputationibus de causis a 12. usque ad 27. Addit vero hic propositionem notandam; nempe, *præter causas omnes particulares esse causam cuncta moventem, tanquam omnium primam*: de qua dicto loco disputationem 20. 21. & 22. instituimus, præter alia, quæ in cæteris disputationibus præsertim in 24. & 25. sparsim diximus.

Tandem in capite quinto, hoc ipsum prosequitur variis modis ostendens eadem esse principia rerum omniũ: vel quia substantiæ sunt causæ omnium accidentium, & ita principia substantiarum sunt principia reliquorum entium. Vel quia inter substantias quædam sunt primæ, & causæ cæterarum, ut cœlestia corpora, & animę eorum, id est, ut D. Th. exponit, motrices intelligentiæ (sive proprie dicantur animæ, sive per metaphoram) & ideo addit *vel intellectus appetitus, & corpus*, id est, substantiæ intelligentes & amantes, & corpora quibus proxime utuntur, seu quæ movent, & per ea causant. Ac tandem repetit actum & potentiam esse principia omnium, non tamen eadem, sed per analogiam: quæ omnia ex disputationibus citatis constant, neque hic aliquid addendum occurrit.

Caput sextum.
Præter naturales substantias dari aliquam perpetuam & immobilem.

Quæst. 1. Prima quęstio hic occurrit, an ostendere hujusmodi substantias esse, sit Physici muneris, an Metaphysici: tractatur disp. 29. sect. 3. Disp. 35. sect. 1.

2. An recte Aristotel. hoc demonstrarit in præsente. Summa rationis ejus est. Impossibile est omnes substantias esse corruptibiles: ergo necessaria est aliqua substantia æterna. Antecedens patet, quia si substantiæ omnes essent corruptibiles, nihil esset sempiternum, cum substantiæ sint prima entia, sine quibus alia esse non possunt. Consequens autem est falsum, quia necesse est motum saltem esse sempiternum: ergo. Minorem probat, quia tempus non potuit de novo incipere, ita ut antea non fuerit; quia sine tempore non potest esse prius & posterius: sed tempus non est sine motu; quia vel sunt idem, aut tempus est quædam passio motus: ergo perinde oportet motum esse sempiternum, & continuum, sicut & tempus. *Quod* (ait) *de nullo nisi de circulari, & locali dici potest*. Itaque totus hic discursus revocatur ad illã propositionem, quod sine tempore non est prius & posterius, & ideo non potest dari initium temporis.

Quę ratio quoad hanc ultimam valde frivola est, quia, si modo nostro concipiendi loquamur, pręter prius & posterius reale imaginarium concipitur, & ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit, illud vero ante quod non significat prius tempus, sed imaginariũ tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc tēpus præcessit infinita æternitas, cui hoc tempus non semper coextitit, & sic illud *ante* non dicit tempus prius, sed æternitatem, quæ in Deo præextitit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est, nec necessarius. Potest autem per dilemma fieri efficax: quia vel substantiæ corruptibiles semper fuerunt, vel non: si primum, necessaria est aliqua substantia æterna illis perfectior, a qua manaverint. Si vero non semper fuerunt, non minus necessaria est illa substantia, ut ab illa originem duxerint. De hac re differimus late disput. 29. sect. 1.

3. An satis ostendat Aristoteles illam substantiam nõ esse potentiam, sed actum, quia perpetuo movet. Respondetur, jam ex dictis constare rationem hanc ex falso principio & insufficienter probato, procedere. Adhuc tamen illo posito, non potest ex solo illo colligi, illam substantiam esse purum actum: nam substantia creata posset illum motum perpetuum efficere, si esset possibilis. Solum ergo colligitur ex illo motu substantiam illius motoris semper esse in actu movendi. Adde, ad hoc etiam esse supponendum, illam substantiam semper esse eandem, quod probatum non est: possunt enim plures motores vicissim movere, & sigillatim cessare. Denique etiamsi idem motor sit semper in actu movendi, non sequitur non posse cessare: quia potest non ex necessitate, sed ex libertate perpetuo movere. De hac re latius disput. 30. sect. 8. & disp. 35. sect. 1.

4. An satis probetur a Philosopho has substantias esse immortales, quia sunt perpetuæ. Difficile sane est huic rationi efficaciam tribuere, cum statim appareat defectus illationis in ipsis cęlis, quæ æterni sunt & non sunt immateriales. Videatur disput. 30. sect. 4. & disputat. 35. sect. 1. & 2.

5. An idem senserit Aristoteles de omnibus intelligentiis, quod de prima quoad necessitatem essendi, & naturæ simplicitatem, & actualitatem: tractatur Disput. 39. section. 2. disp. 25. & exponitur hic locus, in quo vide-

videtur Aristoteles confuse & indifferenter loqui de illo supremo substantiarum ordine, quanquam interdum in singulari, interdum in plurali loquatur.

Cætera quæ Aristoteles hic tractat de actu & potentia, circa lib. 9. sunt notata.

Caput septimum.

De attributis primi motoris.

Quæstio 1. An ex motu cœli sufficienter colligatur unus primus motor immobilis: de hoc fuse disp. 30. sect. 1. & 8.

2. An ex sententia Aristotelis primus motor solum moveat cœlum, ut finis, vel etiam ut sufficiens: hic enim priorem tantum causandi modum illi attribuere videtur: sed hoc solum facit, ut ejus immobilitatem declaret, alioqui enim ejus efficientiam agnoscit, ut latius tractamus disp. 23. & dis. 30. sect. 17.

3. An secundum Aristotelem primus motor moveat primum orbem mediante alia intelligentia, vel per se ipsum. Hic enim priorem partem insinuat, nisi exponatur, quod moveat ut motus non ab alio, sed a se: ita enim melius explicatur immobilitas primi motoris, quia non solum in genere efficientis, sed etiam in genere finis movet, ut non motus ab alio, sed quia propter se operatur absque motione. Nam sicut in genere efficientis, ita in genere finis est primum & supremum. At vero in reliquis omnibus dictis Aristoteles sentit non esse alium motorem illius cœli primum, & immobilem, sed de hac re latius in libris de cœlo.

4. An primus motor sit primum intelligibile in actu, tanquam simplicissima & actualissima substantia. Ita enim de illo hic sentit Philosophus. Tractatur dis. 38. sect. 11.

5. An primus motor sit primum appetibile: quod perinde est ac quærere, an sit ultimus finis, de quo in disp. 24. differimus. Ex hoc vero loco habet ab Aristotele distinctionem duplicis finis. Unus est præexistens, alter non præexistens. Prior acquirendus per media, posterior etiam efficiendus, & ideo priorem rationem finis ait habere locum in primo motore, non vero posteriorem.

6. An primus motor sit perpetua substantia omnium simplex, & secundum actum seu purus actus disp. 30. sect. 3.

7. An primus motor sit ens simpliciter necessarium natura sua, quod nullo modo possit aliter se habere Disp. 29. sect. 1.

8. An secundum Aristotelem primus motor moveat ex necessitate naturæ, vel potius ex præconcepto fine ejusque necessitate. Disp. 30. sect. 16.

9. An cœlum & natura pendeant a primo motore secundum Aristotelem, non tantum quoad motum sed etiam quoad substantiam: disp. 20. sect. 1. & disp. 29. sect. 2.

10. An primus motor optimam ac perpetuam, & actualem vitam habeat, summa ac perfectissima jucunditate affectam, quæ ex sui contemplatione nascitur. Tractamus late disput. 30. sect. 14. Non est tamen dubium, quin Aristot. hoc loco optime de Deo sentiat ac loquatur. Cujus illa sunt verba notatione digna: *Si ita bene se habet Deus semper, sicut nos aliquando, admirabile est, quod si magis adhuc, admirabilius est: at ita se habet.* Videtur sane Philosophus expertus aliquando magnã quandam jucunditatem in sua qualicunque speculatione substantiarum separatarum, & præsertim primæ, in qua proinde humanam felicitatem alibi constituit: hinc ergo ascendit, & in admirationem venit divinæ perfectionis. Sicque vere ratiocinatur: Intellectus intelligit per quandam conjunctionem ad rẽ intellectam, & illam in se habens contemplatur, & hæc operatio est optima & maxime delectabilis: si ergo Deus est summum intelligibile, sibique conjunctissimum, & se per se ipsum perpetuo contemplatur, admirabilis est ejus vita atque delectatio.

11. An Deus non solum sit sempiternum ac optimum vivens, sed etiam sit sua vita, quia est sua operatio, ac purus actus: ita enim hic de Deo Aristoteles sentit; & optime, ut disput. 30. sect. 3. & 14. tractamus.

12. Quomodo verum sit id quod hic Aristoteles asserit, nempe Deo inesse ævum continuum, & æternum, Disp. 30. sect. 8. & disp. 50. sect. 1.

13. An Deus, sicut est omnium entium principium, ita ut sit optimum & pulcherrimum eorum. Tractatur a nobis in prædicta disputat. Habetque locum circa textum hunc, nam hæc omnia plane significat Aristoteles, dum reprehendit Pythagoricos & Sepusippum, eo quod negaret Deum esse optimum & pulcherrimum, licet sit principiũ: non enim semper principia sunt æque perfecta, atque id quod ab illis fit, ut patet in semine. At ipse respõdet principium proximum & instrumentarium non semper esse æque perfectum, principale vero ac præsertim primum, necessario esse perfectissimum.

14. An senserit Aristoteles Deum esse simpliciter infinitum: recteque id probaverit ex eo quod infinito tempore movet: disp. 30. sect. 2.

15. An primus motor immaterialis sit ac simpliciter impassibilis, idque satis demonstretur ratione naturali. Disp. 40. sect. 1. & 8.

Caput octavum.

De numero substantiarum separatarum.

Aristoteles in hoc cap. ex numero cœlorum mobilium probat numerum immaterialium substantiarum moventium, & ordinem ac proprietates earum ex ordine cœlorum mobilium colligit. Circa quem discursum variæ quæstiones insurgunt.

Quæst. 1. An probari satis possit cœlos moveri ab aliqua substantia separata præter primã. Hæc spectat ad libros de cœlo, illam vero attingimus Disp. 35. sect. 1.

2. Esto ita moveantur, an necesse sit a tot substantiis separatis moveri cœlos, quot sunt ipsa corpora cœlestia, ibid.

3. An probari possit numerum substantiarum separatarum non esse majorem quam cœlorum, aut e converso hunc numerum esse majorem illo, vel neutrum possit satis ostendi. ibid.

4. An superius cœlum a superiori & perfectiori intelligentia moveatur, idque intelligendum sit de perfectione individuali, vel specifica. Quo loco attingi solet quæstio, an cœlum Solis sit perfectius superioribus planetarũ cœlis. Sed non est hujus loci. Nec refert ad rem præsentem, nam quidquid sit de substantiali perfectione, in ratione mobilis, certum est cœlum quo superius, eo habere rationem mobilis perfectioris, tum propter magnitudinem, tum quia est superius, & continet inferiora.

5. An ex incorruptibilitate cœli, vel motus ipsius æternitate, recte colligatur substãtias separatas esse incorruptibiles & perpetuas. Disput. 35. sect. 1. & 2.

6. An ex cœli motu æterno colligi possit illas substãtias esse sine magnitudine, & consequenter esse infinitas secundum Aristotelem ibidem, & disp. 30. sect. 4.

7. An putaverit Aristoteles tales esse substantias motrices inferiorum cœlorum ac primi, & quo sensu, intellexerit hanc esse primam, illam vero secundam. Hæ omnes quæstiones attinguntur a nobis in dis. 29. sect. 2. & in disp. 35. sect. 2. Et quæ ad Metaphysicum per se spectant, fuse tractantur: quæ vero sunt proprie physicæ, & pertinent ad libros de Cœlo, solum breviter expediuntur.

8. Et eadem ratione omittimus reliquam partem capitis, in qua Aristot. fuse agit de numero orbium cælestium. Item agit de unitate cœli, id est totius sphæræ cœlestis, & consequenter totius universi, ostendens esse unum. Ratio autem ejus frivola est, scilicet, quia si essent plures cœli, haberent principia plura solo numero diversa: quod impossibile probat, quia oporteret talia principia habere materiam. Sed illa prima sequela frivola est, quia possunt esse plures mundi ab eodem principio, ut latius tractamus disp. 29. sect. 1.

9. Impugnatio etiam illius consequentis attingit quæstionem de principio individuationis, de qua late disput. 5. sect. 2. & seq. In toto vero hoc discursu Aristot. præ oculis habenda sunt illa verba ejus satis modesta. *Ita rationabiliter arbitrandum est, quod enim necessarium est, relinquatur potentioribus dicendum.* Recte enim intellexit has non esse demonstrationes, sed discursus probabiles.

Caput nonum

Dubia quædam continens circa divinam intelligentiam.

Quæst. 1. Prima quæstio ab Aristotele posita est, an divina mens actu semper intelligat. Et rationem dubitandi proponit: quia si non actu semper intelligit: *quidnam præcellens erit? Erit enim ut dormiens.* Si autem semper intelligit actu: ergo ab actu intelligendi habet nobilitatem suam: non est ergo ipsa nobilissima substantia.

Respon-

Responsio vero est, semper actu intelligere, non intellectione addita substantiæ suæ, sed per suammet nobilissimam substantiam. Et ita satisfit utrique rationi dubitandi. Quam rem ex professo tractamus disput. 30. sect. 15. Addit vero hic Philosophus aliam probationem dictę responsionis, scilicet quia si Deus non esset sua intellectio, laboriosa ei esset continuatio intelligendi. Sed ratio non est convincens, alias idem probaret de omnibus aliis intelligentiis. Quamvis ergo actio non sit substantia, potest non esse laboriosa continuatio ejus; quia nullam repugnantiam habet cum natura, nec contrariam aliquam alterationem, vel mutationem causat.

2. Quidnam intelligat divina mens, an se, vel aliud: & an aliud, & aliud semper, vel semper idē. Responsio est. *Manifestum est, illud intelligere quod divinissimum honorabilissimumque est. Quo fit ut se ipsum intelligat.* Virtute ergo hunc conficit discursum. Divina mens est suprema ac nobilissima intelligentia seu intellectio ipsa: sed ad nobilitatem intellectionis multum refert nobilitas rei intellectæ; propter quod melius est quædā nō videre quā videre, si vilissima sint: non ergo quælibet intelligentia est optima, sed illa quæ est optimæ rei intellectæ: ergo divina mens intelligit id quod optimum est; ergo intelligit se ipsā, alias esset quippiā aliud dignius ipsa.

3. Hinc vero oritur quæstio 3. An secundum Philosophum Deus nihil extra se intelligat, sed solum seipsum. Nam primo facile videtur Aristoteles ita de Deo sentire. Sed exponi potest cum D. Th. non cognoscere aliud a se per se primo, aut ita ut ab eo perficiatur, vel ita ut a nobilissimo objecto cognoscendo impediatur vel distrahatur. Sed de hac re latius dicta disp. 30. sect. 15.

4. Alia quæstio suboritur ex resolutione cujusdam dubitationis, quam hic Philosophus proponit; An scilicet in omnibus quæ carent materia, & consequenter in omnibus intelligentiis, idem sint intellectio & res intellecta, & consequenter angelus sit sua intellectio. Videtur enim hanc partem Aristoteles insinuare. Cum enim proposuisset dubium, quo modo divina mens possit esse intelligentia sui, cum soleat intellectio ab objecto distingui, respondet intellectionem non distingui ab objecto, nisi ut formam sine materia a forma quæ est in materia. Unde cum divina mens careat materia, non oportet ut in ea res intellecta ab intellectione distinguatur, quæ ratio si efficax est, in omnibus intelligentiis locum habet. Sed dici potest illam tantum fuisse accommodatam quandam proportionem ad explicandum, quo modo in divina scientia propter summam ejus immaterialitatem, & subtilitatem necesse non sit objectum proprium ab ipsa scientia distingui. Non est autem necesse, ut id verum habeat in quavis intelligentia, neque est cur dicamus eam fuisse mentem Aristotelis, de qua re late disp. 35. sect. 4.

5. Quinta quæstio est, An Deus semper ac necessario permaneat in actuali cognitione sui, ut hic definit Philosophus. Quod probat optime, quia in deterius mutaretur, sive ita cessaret ut maneret in solo actu primo tanquam dormiens, ut in 1. quæst. dictum est, sive (quod ad hanc quęstionem pertinet) a sui comtemplatione ad alia transiret: quia semper transiret ad aliud minus nobile: de hac quæst. agimus disputat. 30. sect. 15.

6. An Deus intelligat per simplicem intelligentiam vel componendo, & definit priorem partem; & est res clara. Vide disputat. 30. sect. 15.

Caput decimum.

Unum esse principem ac gubernatorem universi.

Hæc assertio est ab Aristotele in hoc capite intenta, quam etiam voluit esse totius operis conclusionem, & quasi perorationem tanto Philosopho dignam. Eam vero hujusmodi discursu demonstrat. Universi bonum consistit in debito ordine suarum partium, ita ut hoc bonum sit, quasi bonū intrinsecum & inhærens ipsi universo: sed non potest habere hujusmodi bonum, nisi in eo sit unus aliquis princeps supremus, & gubernator ejus, qui simul sit extrinsecus & ultimus finis illius, a quo emanet, & ad quem tendat extrinsecum bonum universi: ergo necessarius est in universo unus supremus princeps & gubernator.

Hunc discursum primo declarat Philosophus exemplo exercitus, cujus intrinsecum bonum in debito ordine consistit; ad illum autem requirit ducem, qui majus bonum est totius exercitus, quia ab ipso & propter ipsum est ordo exercitus. Deinde declarat priorem propositionem assumptam explicando breviter ordinem partium universi per comparationem ad domum & familiam bene ordinatam, & res est per se satis clara.

Minorem autem propositionem non expresse subsumit, eam tamen re vera intendit, & ea occasione divertit hic iterum ad attingendas leviter & reiiciendas antiquorum opiniones de principiis, ut inde colligat nullum ex dictis modis posse recte intelligi, quo modo mirabilis ordo hujus universi ex illis principiis subsistat & conservetur, sine ullo supremo gubernatore.

Et obiter optimas attingit rationes, quamvis brevissime & subobscure, qualis est illa, quod non satis est dicere omnia fieri ex contrariis, nisi ponatur aliud superius principium, quod illa ita disponat & ordinet vicissitudines eorum, ut neutrum eorum aliud prorsus absumat, sed successio generationum perpetuo duret. Est item alia ratio, quod sine hoc principio non potest assignari causa, cur hoc individuum nunc participet speciem & non antea, & aliud prius, aliud posterius. Utramque vero rationem, ut optime D. Th. notavit habet in verbis illis: *At tum illis qui duo principia faciunt, aliud principalius principium necesse est esse* (scilicet propter rationem primam) *tum illis qui formas* (id est ideas) *quia aliud principalius principium est: cur enim participavit, aut participat?* Ecce rationem secundam. Tandem vero in fine capitis hanc probationem illius minoris subjungit. *Pluralitas principativum* seu primorum principiorum non est bona: nec confert ad bonum regimen: *at entia nolunt male gubernari: unus ergo princeps.*

Quæst. 1. Circa hanc philosophi conclusionem ejusque probationes variæ insurgunt quæstiones. Prima: an hoc discursu vel aliis naturalibus sufficienter demonstretur esse unum tantum Deum: quam late tractamus disp. 29. sect. 1. & Disp. 30. sect. 10.

2. An Deus habeat hujus universi providentiam & qualem, quidque in hoc Arist. senserit. Disp. 30. sect. 16. & 17. præter dicta Disp. 22.

3. An Deus dicatur summum bonum universi solum tanquam finis ultimus ejus, an vero etiam ut efficiens. Hæc sæpe tacta est in superioribus, & designata sunt disputationum loca. Hic solum notetur, Aristotelem in hoc capite sæpe concludere & conjungere utrumque, & reprehendere antiquos, qui alteram rationem omiserunt. Specialiter tamen approbat Anaxagoram, quod posuerit mentem, ut primum movens, id est, efficiens. Et subdit statim. *Verum alicujus gratia movet, quare alterum, nisi sit ut nos dicimus*, scilicet, quod propter se movet.

Cætera quæ de naturali cognitione Dei seu primę causæ, & intelligentiarum desiderari possunt, disputamus late in nostris disputationibus. Et de Deo quidem sub ratione primæ causæ in disp. 20. 21. & 22. sub ratione ultimi finis in 25. sub ratione primi exemplaris in 26. sub propria ratione Dei in 29. & 30. de intelligentiis autem creatis in Disput. 35. ut specialius superior index monstrabit.

DISPUTATIONES METAPHYSICÆ

UNIVERSAM DOCTRINAM DUODECIM LIBRORUM ARISTOTELIS COMPREHENDENTES.

PROOEMIUM.

DIvina & supernaturalis Theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu & ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturæ lumine notis juvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, & divinas veritates illustrandas, tanquam ministris & quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea, quæ prima omnium est, & nomen primæ Philosophiæ obtinuit, sacræ ac supernaturali Theologiæ præcipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quæ res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant. Hanc igitur ob causam, quamvis gravioribus sacræ Theologiæ commentationibus, ac disputationibus pertractandis, & in lucem emittendis sim distentus, earum cursum paululum intermittere, vel potius remittere sum coactus, ut quæ de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram, & publice dictaveram, saltem succisivis temporibus recognoscerem & locupletarem, ut in publicam utilitatem omnibus communicari possent. Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis hæc Metaphysica dogmata occurrerent, sine quorum cognitione & intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat sæpe, aut divinis & supernaturalibus rebus inferiores quæstiones admiscere, quod legentibus ingratum est & parum utile: aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in hujusmodi rebus sententiam meam breviter proponere, & quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod & mihi quidem molestum, & illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim hæc principia & veritates Metaphysicæ cum Theologicis conclusionibus ac discursibus cohærent, ut si illorum etiam scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus & multorum rogatu inductus hoc opus præscribere decrevi, in quo Metaphysicas omnes disputationes ea doctrinæ methodo complecterer, quæ ad rerum ipsarum comprehensionem & ad brevitatem aptior sit, revelatæque sapientiæ inserviat magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri: nam brevi disputationum numero, ea omnia, quæ hujus doctrinæ sunt propria, quæve subjecto ejus sub ea ratione, quam in ipsa consideratur, conveniunt, comprehendi & exhauriri possunt: quæ vero ad puram Philosophiam aut Dialecticam pertinent, (in quibus alii Metaphysici scriptores prolixe immorantur) ut aliena a præsenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus. Prius vero, quam de materia huic doctrinæ subjecta dicere incipiam, de ipsamet sapientia seu Metaphysica, ejusque objecto, utilitate, necessitate, attributisque illius atque muneribus, Deo auspice, differere aggrediar.

DISPUTATIO I.

De natura primæ Philosophiæ, seu Metaphysicæ.

Varia Metaphysicæ nomina.

UT a nomine, ut par est, sumatur exordium, varia sunt nomina, partim ab Aristotele, partim ab aliis auctoribus, huic doctrinæ imposita. Primo enim appellata est *Sapientia* 1. Metaphys. c. 2. quoniam de primis rerum causis, & supremis ac difficillimis rebus, & quodammodo de universis entibus disputat. Nec refert, quod 1. Metaphys. *Prudentia* appelletur, id enim cognomen non proprie, sed per analogiam quandam illi accommodatum est: quia sicut in practicis prudentia, ita in speculativis hæc sapientia maxime expetenda est. Deinde dicitur absolute & quasi per antonomasiam *Philosophia* 4. libro Metaphys. text. 5. ubi etiam text. 4. & lib. 6. text. 3. *Prima Philosophia* nominatur: est enim *Philosophia*, studium sapientiæ: hoc autem studium intra naturæ ordinem in hac scientia acquirenda maxime adhibetur, cum ipsa sapientia sit, & in divinarum rerum cognitione versetur. Hinc rursus *naturalis Theologia* vocatur ex lib. 6. Metaphys. cap. 1. & lib. 11. c. 6. quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine habere potest: ex quo etiam *Metaphysica* nominata est, quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit: sumptum vero est ex inscriptione, quam Aristoteles suis Metaphysicæ libris præscripsit, videlicet; Τῶν μετὰ τὰ φυσικά, id est, de his rebus, quæ scientias seu res naturales consequuntur. Abstrahit enim hæc scientia a sensibilibus, seu materialibus rebus (quæ Physicæ dicuntur, quoniam in eis naturalis Philosophia versatur) & res divinas & materia separatas, & communes rationes entis, quæ absque materia existere possunt, contemplatur: & ideo *Metaphysica* dicta est, quasi post Physicam, seu ultra Physicam constituta: post (inquam) non dignitate, aut naturæ ordine: sed acquisitionis, generationis, seu inventionis: vel, si ex parte objecti illud intelligamus, res, de quibus hæc scientia tractat, dicuntur esse post Physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, & in altiori rerum gradu constitutę sunt. Ex quo tandem appellata est hęc scientia, aliarum *princeps & domina* 6. Metaphys. c. 1. & lib. 11. c. 6. quod dignitate antecellat, & omnium principia aliquo modo stabiliat & confirmet. Hæc autem universa nomina ex objecto, seu materia, circa quam hæc doctrina versatur, sumpta sunt, ut ex eorum rationibus & interpretationibus facile constare potest. Solent enim a sapientibus unicuique rei nomina imponi, spectata prius cujusque natura & dignitate, ut Plato in Cratilo docuit; uniuscujusque autem scientiæ natura & dignitas ex objecto potissimum pendet, & ideo primum omnium inquirendum nobis est hujus doctrinæ objectum, seu subjectum, quo cognito, constabit facile, quæ sint hujus sapientiæ munera, quæ necessitas vel utilitas, & quanta dignitas.

SECTIO I.

Quod sit Metaphysicæ Objectum.

VAriæ sunt de hac re sententiæ, quæ sigillatim ac breviter sunt annotandæ & examinandæ, ut intelligamus exacte, de quibus rebus in discursu hujus doctrinæ nobis disserendum sit, ita ut neque illius fines transgrediamur, neque aliquid intra eos contentum relinquamus intactum.

Prima & secunda opiniones exponuntur.

Prima igitur sententia est, ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia tam per se, quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse objectum adæquatum hujus scientiæ. Quę opinio suadetur primo, quia ens sic sumptum potest esse objectum adæquatum alicujus scientiæ: ergo maxime hujus, quæ est omnium abstractissima. Antecedens patet, tum quia ens in tota illa amplitudine intellectui objicitur: ergo & potest objici uni scientiæ, est enim eadem ratio: tum etiam, quia sicut intellectus illa omnia intelligit, ita hęc scientia de omnibus illis disserit, nempe de entibus rationis,

tionis, & realibus: & de entibus per se & per accidens: ergo, si propter illam causam continentur sub objecto intellectus, propter similem contineri debent sub objecto adæquato hujus scientiæ; ergo ens prout objicitur huic scientiæ, sumi debet sub ea abstractione & latitudine, qua hæc omnia directe comprehendat: & eodem modo sumenda erunt communia attributa, de quibus hæc scientia tractat, qualia sunt unitas, multitudo, veritas, & similia. Unde argumentor secundo, quia ad perfectionem & amplitudinem hujus scientiæ pertinet, ut hæc omnia separet ac distinguat, & de universis doceat, quicquid certa cognitione de his sciri potest: nam hoc maxime pertinet ad rationem sapientiæ: ergo hæc omnia entia secundum communes rationes suas directe continentur sub objecto adæquato hujus scientiæ. Tertio, nam, si quid impediret, quo minus ens sic sumptum posset esse objectum, maxime, quia non est univocum: sed hoc non refert, satis enim est quod sit analogum: alias nec commune esse posset accidentibus realibus, & substantiis creatis, ac increatis; ens autem quatenus analogum est, etiam rationis entia complectitur, ut ex 4. Metaph. tex. 2. sumi potest: ubi Aristoteles privationes, negationes, seu non entia subjicit analogiæ entis, quatenus intelligibilia sunt: ergo ens sic analogum esse potest adæquatum objectum hujus scientiæ, eo vel maxime quod omnia illa comprehenduntur sub abstractione adæquata hujus scientiæ, quæ est ab omni materia sensibili & intelligibili: nam omnes illæ rationes entium possunt absque hujusmodi materia reperiri. Tādem in ipsismet proprietatibus, quæ de ente in communi demonstrantur in hac scientia, ita includuntur entia rationis, ut sine his illæ intelligi non possint, ut postea videbimus: ergo necesse est, ut hæc scientia de illis disputet.

Nec satis est, si quis dicat, differere quidem hanc scientiam de his entibus, non tamen per se & ex instituto ut de objecto, sed obiter, & dum aliud agit, vel ad minus explicanda sua objecta, vel quia horum cognitio facile comparatur ex objecti cognitione: hoc (inquam) satis nō est, quia rationes factæ plus probare videntur: alioqui idem posset dici de accidentibus, imo & de substantiis creatis. Præsertim quia hujusmodi entia rationis, & similia, sunt per se scibilia, multaque de illis naturaliter cognoscuntur & demonstrantur: nulla est autem alia scientia, ad quam hoc per se pertineat. Licet enim nonnulli hoc tribuant Dialecticæ, tamen neque in universum dici hoc potest de omnibus entibus rationis, sed ad summum de quibusdam respectibus, qui consequūtur operationes intellectus, nec de eis per se inquirit Dialecticus, quomodo rationem entis & proprietates ejus participent, sed solum obiter ea attingit, quantum ad explicandas conceptiones intellectus, & denominationes ab eis provenientes necessarium est.

Secunda opinio esse potest, objectum hujus scientiæ esse ens reale in tota sua latitudine, ita ut directe non comprehendat entia rationis, quia entitatem & realitatem non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam hæc realia sunt, vereque participant rationem entis & passiones ejus: & de his urgentius procedunt rationes factæ in confirmationem superioris opinionis. Et potest confirmari, quia aliquæ scientiæ particulares habent entia per accidens pro objectis: sed objectum hujus scientiæ directe complectitur omnia objecta particularium scientiarum; ergo.

Refutantur duæ primæ opiniones.

Hæ vero duæ opiniones manifeste repugnant Aristoteli 6. Metaph. Nam in primis, quod ad entia per accidens attinet, quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt, ut ibidem Aristoteles probat text. 4. appellatur enim hic ens per accidens, non in ratione effectus, sed in ratione entis, id est, non quod ex accidente seu contingenter, & præter intentionem agentis efficitur, sed quod in se vere unum non est, sed quoddam aggregatum ex multis: de qua distinctione dicemus plura inferius agentes de unitate. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum, sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales, quæ de illo demonstrentur, & ideo sub scientiam non cadit. Quod si tale ens consideretur, quatenus aliquo modo unum est, ejusque unitas aliquo modo est in re, jam non consideratur tale ens, ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se, quamvis fortasse in illa imperfectum aliquem gradum teneat; sunt enim varii modi entis per se, & per accidens, ut suo loco declarabimus, de unitate tractantes. Propterea enim dixi, sermonem esse de ente per accidens, quatenus tale est: nam illud, ut sic non est ens, sed entia, & ideo directe non comprehenditur sub objecto unius scientiæ, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se, ex quibus tale ens per accidens constat, ut D. Thom. notavit dicto lib. 6. Metaph. lect. 4. Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale: unde eadem erit de illo ratio, quæ de cæteris entibus rationis. Hæc autem excluduntur a consideratione directa hujus scientiæ ab eodem Aristot. libro 6. Metaphysic. in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt. Et ratio est, quia talia neque vere sunt entia, sed fere nomine tantum, neque cum entibus realibus conveniunt in eodem conceptu entis, sed solum per quandam imperfectam analogiam proportionalitatis, ut infra videbimus: objectum autem adæquatum scientiæ requirit unitatem aliquam objectivam.

Unde non refert, quod aliquando Aristoteles analogiam entis declaraverit, prout se extendit ad hæc entia, quia ibi non assignabat hujus scientiæ objectum, sed explicabat vocis significationem ad æquivocationem tollendam. Postea vero in proprio loco docuit, ens non esse objectum secundum totam illam analogiam, quæ magis in unitate vocis, quam objecti consistit. Et propter hoc etiam non est similis ratio de accidentibus realibus: nam illa revera sunt entia, & sub unitate conceptus objectivi entis aliquo modo comprehenduntur, ut postea videbimus. Neque necesse est omnia, quæ aliquo modo considerantur in scientia, directe contineri sub adæquato objecto ejus, nam multa considerantur obiter per quandam analogiam, seu reductionem, vel ut eorum cognitione objectum ipsum magis illustretur, vel quia, cognito objecto, per analogiam ad illud cætera cognoscuntur, & fortasse aliter cognosci non possunt. Item proprietates subjecti, quæ de ipso demonstrantur, non est necesse directe contineri sub ipso objecto, saltem secundum omnia quæ includunt. Sic igitur, quamvis hæc scientia multa consideret de entibus rationis, nihilominus merito excluduntur ab objecto per se & directe intento (nisi quis velit de nomine contendere) propter utramque causam dictam. Nam inprimis entia rationis considerantur aliquo modo in hanc scientia, non tamen per se, sed propter quandam proportionalitatem, quam habent cum entibus realibus, & ut ab eis distinguantur, & ut melius & clarius concipiatur, quid habeat in entibus entitatem & realitatem, quid vero non habeat, nisi solam speciem ejus. Unde (ut sic dicam) magis considerantur hæc rationis entia, ut cognoscantur non esse entia, quam ut eorum scientia vel cognitio acquiratur. Deinde considerantur ad declarandas proprietates entis realis, & objecti hujus scientiæ, quæ a nobis non satis concipiuntur & explicantur, nisi per hujusmodi entia rationis: ita enim agit hæc scientia aliquo modo de genere & specie ad explicandas rerum unitates, & sic de aliis, ut sumitur ex 4. Metaph. c. 1. & 2. & ex lib. 6. & 7. ex discursuque materiæ id magis constabit. Deinde sæpe tractatur de his entibus ratione alicujus realis fundamenti, quod habent in rebus, vel certe, quia fundamentum ipsum non potest satis cognosci, neque ejus realitas a nobis declarari, nisi prius explicemus, quænam denominationes rationis ibi misceantur.

Entia rationis, quare excludantur ab objecto hujus scientiæ.

Argumenta igitur præcedentium opinionum probant quidem, hujusmodi entia considerari in hac scientia, non vero, quod sint partes directe contentæ sub objecto ejus. Imo, ut ego existimo, ad nullam scientiam per se & primario pertinent, quia, cum non sint entia, sed potius defectus entium, non sunt per se scibilia, sed quatenus deficiunt a vera ratione entium, quæ per se consideratur, vel quatenus aliquo modo illam comitari videntur. Priori modo agit Philosophus de cœcitate, & de tenebris, ac vacuo, quatenus sunt defectus privationesque visus, lucis, ac realis loci. Posteriori modo tractant multi de relationibus seu denominationibus rationis. Dialecticus in quantum ad illum pertinet dirigere & ordinare reales conceptus mentis, a quibus denominationes rationis sumuntur, & in quibus hæ relationes rationis fundantur: a Philosopho vero etiam considerantur, vel considerari possunt, quatenus ipse & per se proprie speculatur operationes intellectus, non solum directas, sed etiam reflexas,

Solvuntur fundamenta præcedentium opinionum.

flexas, & objecta earum. In hac vero scientia considerantur ob rationes jam dictas.

Tertia opinio exponitur.

Prætermissis ergo his sententiis, quæ nimium amplificabant hujus scientiæ objectum, sunt plures aliæ, quæ nimium illud coarctant. Tertia itaque opinio, & per extremum opposita, solum supremum ens reale (Deum videlicet) facit objectum hujus scientiæ adæquatum. Hanc opinionem refert Albertus in principio Metaphysicæ ex Alpharabio lib. de divisione scientiarum, potestque tribui Averroi 1. Physicorum comment. ult. reprehendit enim Avicennam, eo quod dixerit, ad primum Philosophum pertinere demonstrare primum principium esse: at (objicit Averroes) nulla scientia demonstrat suum subjectum esse: Deus autem seu primum principium est objectum totius Philosophiæ. Aristoteles etiam libro 1. Metaphysicæ in principio ait, hanc scientiam contemplari primam rerum causam; & ideo esse maxime Divinam, quare ut vidimus, *Theologiam* illā appellat: Theologia autem nihil aliud est, quam scientia de Deo; erit ergo Deus hujus scientiæ objectum: nam ex objecto accipit scientia suam dignitatem & præstantiam, eaque attributa vel nomina, quibus talis dignitas indicatur: sed præstantissimum objectum est Deus; ergo hoc debet esse objectum præstantissimæ ac dignissimæ scientiæ.

Occurritur objectioni. Neque satisfaciet, qui respondeat, Deum esse præcipuum hujus scientiæ objectum, idque satis esse ad illam scientiæ dignitatem & appellationem, licet objectum adæquatum non sit. Contra hoc enim urgetur argumentum. Primo, quia nobilius & excellentius est habere Deum pro objecto adæquato, quam solum pro principali: est autem hæc scientia nobilissima omnium, quæ possunt naturali intellectus lumine acquiri: ergo Deus est adæquatum objectum ejus. Primum antecedens probatur, quia Deus secundum propriam rationem quid nobilius est, quam esse possit quælibet ratio communis Deo & creaturis, ut per se constat, quia Deus secundum propriam rationem est ens infinite perfectum: omnis autem alia ratio abstractior ex se non dicit, neque requirit infinitam perfectionem: sed illa scientia, quæ habet pro objecto adæquato Deum, immediate & per se primo tendit in ipsum secundum propriam rationem ejus: illa vero scientia, quæ solum respicit Deum ut principale objectum, ad summum potest per se primo versari circa aliquam rationem entis communem Deo & creaturis: ergo illa prior scientia erit longe nobilior, quia nobilitas scientiæ sumitur ex illo objecto, in quod per se primo tendit. Quod etiam potest exemplis declarari & confirmari, quia divinus intellectus nobilissimus omnium est, & ideo solum Deum habet pro adæquato objecto, nihilque aliud attingit, nisi in quantum in ipsomet Deo, seu per ipsum manifestatur. Similiter visio beata nobilior est, habens Deum pro adæquato objecto, quam si immediate attingeret Deum, & aliquid aliud sub aliqua ratione communi. Et denique propter hanc causam Theologia supernaturalis censetur habere pro adæquato objecto solum Deum ut supernaturaliter revelatum; ergo eadem ratione Deus, ut naturali lumine intellectus nostri cognoscibilis, erit adæquatum objectum hujus naturalis Theologiæ. Quin potius argumentari possumus, Deum non posse esse principale objectum hujus scientiæ, si non est adæquatum, quia Deus & creatura non possunt convenire sub aliqua communi ratione objecti scibilis: ergo, vel Deus dicendus est adæquatum objectum huius scientiæ, vel omnino excludendus ab obiecto illius. Antecedens patet primo, quia Deus est objectum intelligibile longe alterius rationis & eminentioris, quam sit omne objectum creatum, magisque distat Deus ab obiecto quovis creato, in abstractione & immaterialitate, quam distent omnia entia creata secundum proprias rationes suas: sed non possunt omnia obiecta creata convenire secundum proprias rationes sub uno adæquato obiecto huius scientiæ; ergo multo minus poterunt convenire Deus & alia entia creata. Deinde, quia commune obiectum est prius natura iis, quæ sub ipso continentur, quia est superius ipsis, & cum eis non convertitur subsistendi consequentia: sed nihil potest esse prius natura Deo: ergo non potest esse obiectum principale contentum sub aliquo communi: erit ergo adæquatum.

Solvitur objectio. Quod si obiicias, scientiam hanc non de solo Deo, sed de multis aliis rebus disserere: Respondent, alia non tractari in hac scientia per se, seu propter se; sed quatenus ad Dei cognitionem conferre possunt. Et ita Aristoteles in 12 lib. Metaphysicæ concludit scientiam de Deo, omnia vero, quæ in superioribus libris tradit, ad illum ultimum tanquam ad conclusionem præcipue intentam referuntur. Unde D.Th.1.2.q.q.56.ar.2.& Caietanus ibi, dicunt, hanc scientiam versari circa id, quod est ultimum respectu totius cognitionis, & iudicare de omnibus principiis per resolutionem ad primas causas, quod Caietanus interpretatur de prima, seu altissima causa, quæ eminenter continet primas rationes causandi, quæ & universales sunt, & ad perfectionem simpliciter pertinent, ut sunt finis, efficiens, exemplar: nam materia & forma universales non sunt, & imperfectionem includunt.

Rejicitur tertia opinio.

Nihilominus hæc sententia probanda non est, repugnat enim Aristoteli, & reliquis fere Philosophis, & interpretibus eius, ut videbimus: repugnat etiam ipsi (ut sic dicam) experientiæ, & doctrinæ, quæ in hac scientia tradi solet, & ad eius perfectionem & complementum necessaria censetur: nam in ea multa continentur & docentur, quę per se sunt necessaria ad alias res cognoscendas pręter Deum, & ad perfectionem intellectus humani, quatenus in huiusmodi rebus, vel in rationibus ac principiis communibus cognoscendis versari potest, & ad Deum cognoscendum, vel nihil, vel parum conducunt, neque ex modo aut ratione talis scientiæ ad hoc referuntur, quicquid sit de intentione scientis. Ratio denique a priori est, quia hæc scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; & ideo nulla esse potest scientia naturalis, quæ ipsum attingat, & respiciat, ut adæquatum obiectum, quia ratio, sub qua attingitur, semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dictum esse, tractando fundamentum superioris sententiæ, Deum contineri sub obiecto huius scientiæ ut primum ac præcipuum obiectum, non tamen ut adæquatum.

Ad instantias vero seu replicas respondetur. Ad primam quidem fatemur esse magnam excellentiam scientiæ, habere Deum pro obiecto, in quod solum per se ac primario tendat, & per illud in reliqua; dicimus tamen, hanc perfectionem superare naturales vires ingenii humani, & scientiæ, quæ per illas acquiri potest; & ideo, quamvis hęc scientia sit nobilissima intra suum ordinem, non propterea illi tribuenda est tanta perfectio. Neque in hoc est comparanda cum intellectu divino, ac visione beata; imo nec cum Theologia supernaturali, quæ sub altiori lumine, & ex altioribus principiis procedit. Quamquem nec de supernaturali Theologia cōstet, solū Deum esse obiectum adæquatum illius: multi enim censent, non Deum, sed ens revelatum, esse objectum adæquatum illius doctrinæ: quia divina revelatio, quæ est ratio formalis sub qua illius obiecti, æque cadere potest in Deum & res alias, quod attinet ad vim & rationem cognoscendi, quamvis in ratione finis, & in excellentia rei revelatæ Deus omnia superet; & ideo dici soleat vel principale obiectum, vel simpliciter obiectum, practice & in ordine ad mores res considerando. Sed de hoc alias.

Ad ultimum respondetur, non repugnare, Deum ut cognitum per creaturas, convenire cum illis in aliqua ratione communi obiecti: nam, licet in suo esse, & secundum se magis distet a creatura qualibet, quam ipsæ inter se, tamen secundum ea, quæ de ipso manifestari possunt scientia naturali, & iuxta rationem & modum quo manifestari possunt ex creaturis maior proportio & convenientia inveniri potest inter Deum & creaturas, quam inter aliquas creaturas inter se. Neque ad huiusmodi obiectum adęquatum constituendum, quod Deum sub se comprehendat, necesse est dari aliquid, vel aliquam rationem entis, quæ sit prior natura Deo, sed satis est ut detur secundum abstractionem vel considerationem intellectus, quod non repugnat, ut infra ostendemus, tractando de conceptu entis. Sicut enim intelligi potest convenientia aliqua vel similitudo imperfecta inter Deum & creaturas in ratione entis, substantiæ, vel spiritus, ita possunt dari aliqui conceptus secundum rationem priores Deo in universalitate prædicationis; hæc autem non est prioritas naturæ, nec ratione causalitatis, ut per se constat, nec ratione inde- Deus an cum creaturis in ratione obiecti possit convenire.

pendentiæ seu prioritatis in subsistendo: nam omnis ratio, quantumvis abstrahatur communis Deo, & creaturis, ita comparatur ad Deum, ut existere non possit in rerum natura, nisi in ipsomet Deo, vel dependenter a Deo, & ideo non potest esse prior natura ipsomet Deo.

Refutatur quarta opinio.

Atque ex dictis contra præcedentem sententiam facile excluduntur duæ aliæ parum certe probabiles. Quarta ergo opinio sit, substantiam, aut ens immateriale, prout in se includit solum Deum & intelligentias, esse adæquatum objectum hujus scientiæ. Quæ opinio solet tribui Commentatori 1. Physic. comment. ultim. Sed ibi solum dicit, intelligentias per se pertinere ad objectum hujus scientiæ, non vero esse adæquatum objectum. Potest autem hæc opinio suaderi ex discursu seu partitione scientiarum: omissis enim scientiis rationalibus, quæ potius sunt artes quædam, & de vocibus seu conceptibus tractant, & scientiis Mathematicis, quæ non agunt de substantia, sed de sola quantitate; inter scientias, quę agunt de substantiis, Philosophia tractat de omnibus substantiis generalibus, & corruptibilibus, & de substantiis etiam corporeis incorruptibilibus, & de substantia etiam composita ex materia, & immortali forma, qualis est homo: & de ipsa etiam forma immateriali, anima scilicet rationali, ac denique de quinque gradibus seu ordinibus materialium substantiarum, scilicet simplicium corporum, mistorum inanimatorum, vegetabilium tantum, sentientium tantum, & rationalium, & de omnibus proprietatibus eorum. Nihil ergo sciendum superest in rebus præter immateriales substantias; illæ ergo complent objectum adæquatum hujus scientiæ. Qui totus discursus primo confirmari potest duplici testimonio Aristotelis. Unum est 4. Metaphy. tex. 4. ubi dicit, tot esse partes Philosophiæ, quot substantiæ. Unde, sicut duplex est substantia, materialis scilicet & immaterialis, ita duplex est scientia, quæ de substantiis philosophatur: unde concludit, illam esse primam philosophiam, quæ primam substantiam, id est, immaterialem contemplatur. Alterum testimonium est 6. Metaph. tex. 3. ubi Aristot. ait, si non essent substantiæ secundum esse abstrahentes a materia, naturalem Philosophiam fore primam, neque præter illam fore aliā scientiam necessariam; ergo tota ratio objectiva hujus scientiæ, quæ illam suo modo constituit, & ab aliis distinguit, est substantia immaterialis; hæc ergo est adæquatum objectum ejus. Secundo confirmatur, quia communiter distinguuntur Philosophia naturalis, Mathematica, & Metaphysica, ex abstractione objectorum: nam Physica considerat res materia sensibili constantes. Mathematica abstrahit ab illa materia secundum rationem, non autem secundum esse, & ideo dicitur non abstrahere a materia intelligibili: Metaphysica vero abstrahit a materia, tam sensibili, quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse; sed sola substantia immaterialis abstrahit a materia secundum esse; ergo illa est objectum adæquatum hujus scientiæ.

Aristotelis duo testimonia pro hac sententia afferuntur.

Hæc vero sententia, ut dixi, non habet majorem probabilitatem, quam præcedens: unde nullus est gravis auctor, qui illam defendat: nam in toto discursu facto diminute procedit. Probat quidem recte ille discursus substantias immateriales maxime pertinere ad objectum hujus scientiæ. Probat etiam, ex rebus subsistentibus in rerum natura nullas alias cadere per se & secundum proprias rationes sub objectum hujus scientiæ præter substantias immateriales, ut paulo inferius contra Ægidium dicemus. Non tamen probat, nec recte concludit, substantiam immaterialem ut sic, esse objectum adæquatum hujus scientiæ, quia in ipsa immateriali substātia considerari possunt aliæ rationes, seu conceptus objectivi universaliores, & communiores, de quibus secundum adæquatam rationem potest aliqua scientia tradi, nam his rationibus respondent propria principia & proprietates: nulla autem alia scientia præter Metaphysicam has rationes contemplatur: igitur adæquatum Metaphysicæ objectum sub aliqua universaliori ratione designandum est. Quamvis ergo discursui, & inductioni factæ concedamus, omnes res materiales secundum eas rationes, in quibus cum immaterialibus non conveniunt, sufficienter sciri per alias scientias a Metaphysica distinctas, non recte concluditur immaterialem substantiam ut sic, esse objectum hujus scientiæ adæquatum, quia adhuc supersunt rationes utriusque rebus seu substantiis communes, in quibus propriæ demonstrationes fieri possunt.

Et ideo ex testimoniis etiam Aristotelis nihil in contrarium colligi potest; ipse enim, ut statim videbimus, sæpe assignat huic scientiæ universalius objectum, quam sit substantia immaterialis. In priori autem loco citato solum dicit, substantias materiales & immateriales secundum proprias rationes suas ad diversas scientias pertinere, & eam scientiam, quæ substantias immateriales contemplatur, priorem esse natura & dignitate: utrumque autem verissimum est, etiamsi substantia immaterialis ut sic non sit adequatum objectum talis scientię, sed aliquo modo proprium, in quantum a sola hac scientia consideratur, tam secūdum immediatā rationē suam, quam secundum omnem rationem superiorē in illa inclusam, atque etiam secundum omnem rationem inferiorem seu partem subjectivam, quæ sub tali ratione considerari possit. In posteriori autem loco conditionalis illa (*Si non esset alia substantia superior præter materialis, naturalis Philosophia esset prima, neque esset alia scientia necessaria*) verissima est, non quia substantia immaterialis sit adæquatum objectum primæ Philosophiæ; sed quia, hac substantia ablata, auferretur tam propriū, quam adæquatum objectum primæ Philosophię, quia non solum auferretur immaterialis substantia, sed etiam omnes rationes entis vel substantiæ communes rebus immaterialibus & materialibus, & data illa hypothesi, sicut nulla essent entia immaterialia, ita nullę etiā essent rationes entium abstrahentes a materia secundum esse, & ideo non esset necessaria alia sciētia distincta. Ex quo etiam constat, secundam confirmationem non recte concludere, quia non solum substantia immaterialis ut sic, sed etiam omnis ratio entis abstractior vel superior illa, abstrahit a materia sensibili, & intelligibili secundum esse: nihil enim aliud est abstrahere a materia secundum esse, quam quod possit in rerum natura vere ac realiter existere absque materia: hoc autem verum est non tantum de substantia immateriali ut sic, sed etiam de quacunque ratione superiori, quæ cum sufficienter existere possit in substantia ipsa immateriali, constat posse etiam in rebus existere sine materia.

Aristotelis testimonia pro præcedente opinione allata exponuntur.

Quid sit abstrahere a materia secundum esse.

Dices, esto hoc verum sit, diverso tamen modo convenire hoc abstractionis genus substantiæ immateriali ut sic, & rationibus superioribus: nam substantię seu enti immaterialis convenit per se, positive ac necessario, quia nec communis ratio immaterialis substantiæ, neque aliquid sub illa contentum potest in materia existere; at vero rationes communiores, ut sunt ratio entis, substantiæ, accidentis, & similes, solum permissive (ut sic dicam) & quasi per aliud, participant illam abstractionem: possunt enim existere absque materia ratione unius partis illis subjectæ, non tamen eis repugnat esse in materia, ratione alterius partis. Respondetur, hoc nihil obstare, quo minus rationes illæ sub objecto hujus scientiæ contineantur, sufficienterque illius abstractionem participent, quia hoc ipso quod rationes illæ possunt sine materia existere, nequeunt ad inferiorem Philosophiam, vel scientiam pertinere, ut per se notum est. Neque etiam requirunt aliam scientiam præter hanc, vel enim esset prior quam Metaphysica, quod non est asserendum, cum Metaphysica sit prima Philosophia, ut ex Aristotele vidimus, & cum nullum sit nobilius objectum scibile, quam sit substantia immaterialis ut Deum comprehendit; vel esset scientia aliqua posterior, & inferior, & hoc etiam dici non potest, tum quia scientia, quæ contemplatur substantias immateriales secundum proprias rationes, potest multo magis contemplari rationes alias, quæ in eis sunt, licet sint communes aliis rebus inferioribus; tum etiam quia scientia humana, & naturalis vix potest attingere substantias immateriales, nisi incipiendo a rationibus, quæ communes sint illis substantiis, & aliis rebus. Quocirca ad objectum hujus scientiæ satis est, quod in conceptu objectivo suo materiam non includat, neque sensibilem, neque intelligibilem. Quod vero includat etiam aliquid repugnans materiæ, hoc potest pertinere ad maiorem quandam excellentiam vel proprietatem obiecti, non tamen adæquatum obiectum constituit. Atque ad hanc & præcedentem sententiam reduci potest ea, quam Avicenna attingit in principio suæ Metaphysicæ, eorum scilicet qui dicebant primam vel primas rerum causas esse obiectum adæquatum

tum hujus scientiæ. Quæ opinio ita absolute sumpta per se improbabilis est; qualiter autem causarum cognitio ad hanc scientiam pertineat, dicetur sect. sequente.

Quinta opinio proponitur, & confutatur.

Quinta opinio, quæ a fortiori etiam manet ex dictis improbata, est omnino diversa a duabus præcedentibus, juxta diversos sensus illius: dicit enim ens divisum in decem prædicamenta esse adæquatum objectum hujus scientiæ: dupliciter autem potest concipi hoc ens juxta diversas opiniones. Primo supponendo immateriales substantias finitas, & accidentia earum in prædicamentis collocari, & hoc modo objectum erit ens finitum, solumque excludetur Deus a ratione objecti, quamvis non omnino excludatur a consideratione hujus scientiæ, saltem quatenus causa prima est objecti ejus, & hoc modo defendit hanc opinionem Flandria 1. Metaphysi. quæst. 1. Alter sensus esse potest, si supponamus, juxta aliorum opinionem, substantias omnes immateriales in nullo prędicamento collocari: hoc enim supposito, omnes illæ ab hujusmodi objecto excludentur, si statuamus illud esse solum ens in decem prædicamenta divisum. Quod hi auctores sic ex Aristotele colligunt: nam postquam ille in libro quarto Metaphysicæ ens constituit objectum hujus scientiæ, statim illud in libro quinto, divisit in decem prædicamenta. Addunt etiam D. Thomæ testimonium, qui interdum docet, Deum & intelligentias considerari a Metaphysico ut principia & causas sui objecti, non ut partes ejus. Afferunt etiam nonnullas conjecturas, quæ partim, tractando tertiam opinionem, solutæ sunt: illæ enim rationes, quibus probari videbatur, non posse Deum esse principale objectum hujus scientiæ, nisi sit adæquatum, usurpantur ab his auctoribus ad probandum non posse ullo modo esse objectum; sed illis jam responsum est. Alia autem earum pars solvetur examinando veram sententiam.

Hæc itaque opinio in utroque sensu falsa est & improbabilis, & in primis omitto posteriorem sensum, qui supponit sententiam plane falsam, & ad rem præsentem valde impertinentem, scilicet, substantias immateriales finitas, & proprietates earum non collocari in prædicamentis; est enim hoc sine fundamento dictum, cum in rebus illis sint vera genera & differentiæ, & convenientiæ univocæ cum inferioribus rebus, ut in sequentibus propriis locis ostendemus. Nihil etiam hoc refert ad objectum scientiæ assignandum, quid enim interest, quod res sit, vel non sit in prædicamento, ut sub objecto scientiæ collocetur, nec ne? Deinde ob hanc etiam rationem sine causa excluditur Deus ab hoc objecto, juxta priorem sensum, propterea quod in prædicamentis non collocetur; est enim id impertinens. Falsumque subinde est, hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali objecto suo, sed tantum ut de principio extrinseco. Idemque de cæteris intelligentiis dicendum est, ut aperte colligitur ex Aristotele 4. Metaphysicæ tex. 7. ubi ait, Metaphysicam superare Philosophiam naturalem, quia considerat primam substantiam, nimirum, ut præcipuum objectum, nam ut extrinsecum principium etiam a Philosophia aliquo modo consideratur, ut ex 8. Physicorum patet. Præterea lib. 6. c. 1. dicit Aristoteles, quoniam præter substantias naturales datur alia superior, dari etiam superiorem scientiam, quam sit Philosophia naturalis, quæ de illa consideret. Intelligit ergo considerare de illa, ut de objecto præcipuo. Idemque satis convincunt omnia argumenta in favorem tertiæ & quartæ opinionis adducta. Nam Deus est objectum naturaliter scibile aliquo modo (idemque semper de cæteris intelligentiis dictum intelligatur); ergo potest cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum, ut principium extrinsecum, sed etiam ut objectum pręcipuum; ergo hæc dignitas pertinet ad hanc sciētiam. Probatur consequentia, tum quia hæc est omnium naturalium scientiarum prima & dignissima, quæ non est sine causa hac excellentia privanda; tum etiam, quia non potest altiori via & modo Deus naturaliter investigari, quam in hac scientia fiat. Unde confirmatur, quia hæc scientia non solum considerat Deum sub præciso respectu principii, sed postquam ad Deum pervenit, ipsumque sub dicta ratione principii invenit, ejus naturam & attributa absolute inquirit, quantum potest naturali lumine, ut ex 12. lib. Metaphysicæ constat; ergo absolute Deus cadit

Deus non solum ut causa objecti Metaphysicæ, sed etiam ut pars illius præcipua ad hanc scientiam pertinet.

sub objectum hujus scientiæ. Confirmatur secundo, quia hæc scientia est perfectissima sapientia naturalis; ergo considerat de rebus & causis primis & universalissimis, & de primis principiis generalissimis, quæ Deum ipsum comprehendunt, ut, *Quodlibet est, vel non est*, & similibus; ergo necesse est, ut sub objecto suo Deum complectatur.

Nec D. Thomas unquam oppositum docuit, sed solum hanc scientiam pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii: non tamen negat, eandem scientiam tractare de Deo, ut de præcipuo objecto, ut ex eisdem locis facile constare potest, & ex his, quæ infra dicemus. Quod autem Aristoteles diviserit ens in decem prædicamenta, nihil obstat: nam si illa divisio intelligatur de his, quæ directe tantum in prædicamento collocantur, sic constat divisum ejus non esse ens, prout est adæquatum objectum hujus scientiæ, nam illud non solum complectitur entia, quæ in prædicamentis directe collocantur, sed etiam alias rationes transcendentales & analogas, ut accidentis, formæ, & similes, atque etiam differentias entium. Si autem sub ea divisione intelligantur ea, quæ ad illa capita revocantur, sic etiam Deus dici potest ad substantiam reduci; ens ergo, vel substantia, prout est hujus scientiæ objectum, non excludit Deum, aut intelligentias.

Proponitur sexta opinio, ferturque de illa judicium.

Sexta opinio, quæ Buridani esse dicitur, est, objectum adæquatum hujus scientiæ esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materiali & immateriali, finita & infinita. Quod enim hoc objectum non possit esse contractius, probant satis ea, quæ contra tres proximas præcedentes opiniones dicta sunt. Quod autem neque abstractius esse possit, sumi potest ex Aristotele 7. Metaphysicæ, tex. 5. ubi post divisionem entis in substantiam & accidentia, cum dixisset, solam substantiam esse simpliciter ens, ita concludit: *Quapropter vobis maxime & primum, & solum (ut ita dicam) de ente hoc pacto quidnam sit, speculandum est.* Quibus verbis solam substantiam videtur constituere hujus doctrinæ subjectum. Unde in libro 12. in principio iterum sic scribit: *Speculatio de substantia est, siquidem substantiarum principia & causæ quæruntur.* Ex quibus locis ratio etiam desumitur; nam substantia & accidens ita comparantur, ut substantia propter se sit, accidens vero sit proprietas substantiæ; ergo hæc scientia tractat de substantia, ut de subjecto, & de accidenti, ut de proprietate subjecti; ergo subjectum adæquatum hujus scientiæ non abstractius constituendum est, quam sit substantia ut sic. Patet consequentia, quia nihil potest esse abstractius, nisi aliquid commune directe seu in recto ad substantiam & accidens: hoc autem assignandum non est, quia subjectum adæquatum scientiæ non est commune illi subjecto, de quo demonstrantur passiones, & passionibus ipsis; sed objectum adæquatum est illud subjectum, de quo passiones demonstrantur, alias æque caderent sub scientiam subjectum & proprietates, quæ de illo dicuntur: de ratione autem communi utrique, (quæ assignaretur, ut objectum adæquatum) nihil posset demonstrari, quod est val. de absurdum. Igitur, cum substantia & accidens se habeant, ut subjectum & proprietas, non est assignandum objectum hujus scientiæ, quod sit abstractius utroque, & directe, ac per se illis commune; erit ergo sola substantia ut sic, accidens enim esse non potest, ut per se notum est; sed considerabitur ab hac scientia, ut adæquata affectio substantiæ.

Potestque hoc exemplis declarari ac confirmari, nam scientia, quæ considerat de homine, & proprietates ejus de illo demonstrat, non habet pro adæquato objecto aliquid commune homini, & proprietatibus ejus, sed tantum ipsum hominem. Similiter Philosophia naturalis habet pro adæquato objecto substantiam naturalem, de qua demonstrat proprietates, & non aliquid commune ipsi & proprietatibus ejus. Ergo idem est in præsenti dicendum de substantia & accidenti ut sic. Quod si contra hanc sententiam objicias, hanc scientiam considerare rationem entis ut sic, quæ latius patet quam substantia, & de illa demonstrare proprietates latius etiam patentes, & communes accidentibus: responderi potest hæc omnia esse analoga, & primo ac simpliciter cum substantia converti, & ideo perinde esse hæc demon-

ſtrare de ente, ac de ſubſtantia; quia ens ſimpliciter dictum nihil aliud eſt, quam ſubſtantia, præſertim ſi verum eſt, enti ut ſic, non unum, ſed plures conceptus objectivos reſpondere.

Hæc ſententia habet nonnihil veri ſimilitudinis & apparentiæ: & revera qui negant conceptum objectivum entis, ſatis conſequenter hoc modo loquerentur, quia ſi nullus eſt communis conceptus objectivus ſubſtantiæ & accidenti, nihil reale abſtractius concipitur, quod poſſit eſſe hujus ſcientiæ adæquatum objectum. Nihilominus hæc opinio ſimpliciter falſa eſt, & a mente Ariſtotelis aliena, quia, ut inferius oſtendetur, ſimpliciter verius eſt dari conceptum objectivum entis, ſecundum rationem abſtrahibilem a ſubſtantia & accidenti, circa quem per ſe & ut ſic, poteſt aliqua ſcientia verſari, ejus rationem & unitatem explicando, & nonnulla attributa de illo demonſtrando; hoc autem fit in hac ſcientia, ut ex diſcurſu ejus conſtat, nec poteſt ad aliam pertinere, quia nulla eſt prior hac ſcientia, nullaque præter illam conſiderat rationes entium, quæ abſtrahunt a materia ſecundum eſſe: ratio autem objectiva entis ut ſic, abſtrahit a materia ſecundum eſſe; imo eſt prima & abſtractiſſima omnium, ideoque ad primam ſcientiam ſeu Philoſophiam pertinere debet. Non ergo poteſt ratio ſubſtantiæ ut ſic eſſe adæquata ratio objecti hujus ſcientiæ, quia non continet ſub ſe rationem entis ut ſic, ſed ſub illa potius continetur; & ſicut illa ratio eſt ſecundum conceptus & objective diverſa a ratione ſubſtantiæ, & latius patet quam illa, ita univerſaliora, & abſtractiora habet principia, & attributa; & ideo non poteſt commode ad illam revocari in ratione objecti ſcibilis, quia, licet analoga ſit, eſt tamen una & communis, non tantum in unitate vocis, ſed etiam objectivi conceptus, & abſtractionis ejus.

Ex quo etiam intelligitur, in diſcurſu ſeu fundamento hujus ſententiæ non recte procedi. Primo quidem, quia ſupponitur, accidens eſſe adæquatum attributum, quod hæc ſcientia de ſubjecto demonſtrat, quod tamen falſum eſt, tum quia prius demonſtrat de ſuo ſubjecto alia attributa univerſaliora, quam ſit accidens ut ſic, qualia ſunt, ***unum***, ***verum***, ***bonum***; tum etiam, quia nec de ſubſtantia ut ſic demonſtratur accidens ut adæquata paſſio: nam datur aliqua ſubſtantia, quæ nullum poteſt habere accidens: unde, ſi illud eſſet adæquatum objectum hujus ſcientiæ, quod eſt veluti ſubjectum adæquatum accidentis, non ſubſtantiæ ut ſic, ſed ſubſtantia finita, ponendum eſſet adæquatum objectum hujus ſcientiæ, quod tamen falſum eſt, ut oſtendimus. Unde e converſo, ſi ſubſtantia ut ſic ponitur adæquatum objectum, aſſignandæ ſunt proprietates, quæ de illa poſſint adæquate demonſtrari, & conveniant omnibus ſubſtantiis; hæ autem fortaſſe nullæ ſunt præter eas, quæ enti ut ens eſt, communes ſunt, ac per ſe primo conveniunt: nam ſubſtantia finita & infinita, nullam communem & adæquatam paſſionem habere videntur præter rationem ſubſiſtendi, & negationem inhærendi, quæ illam intrinſece comitatur. Accedit, quod, licet omne accidens dicatur proprietas ſubſtantiæ, quatenus eſt affectio ejus, non tamen ſemper ita eſt talis hæc proprietas, quæ per ſe conſequatur rationem ſubſtantiæ; & ideo non ſemper conſideratur ut proprietas, quæ de ſubſtantia ut ſubjecto adæquato demonſtretur, quia ſolum illæ proprietates, quæ per ſe conſequuntur rationem ſubjecti, hoc modo demonſtrantur. Ac denique quamvis ipſum accidens aliquid ſubſtantiæ ſit, tamen in illo ut ſic, poteſt interdum aliquid veluti abſolute conſiderari; & ideo aliquando poteſt aliqua ſcientia in ſolis accidentibus verſari, ut Mathematica in quantitate.

Accidens eſſe poteſt ſubiectum ...l cuius ſcientię.

Hæc igitur ſcientia, quæ univerſaliſſima eſt, non conſiderat accidens ſolum ut proprietatem de ſubſtantia demonſtrabilem, ſed ut ipſum in ſe participat rationem & proprietates entis, quamvis illas ſemper participet in ordine ad ſubſtantiam. Quapropter non ſunt ſimilia exempla, quæ ibi adducuntur. Neque etiam verba Ariſtotelis repugnant his, quæ aliis locis ipſe docuit, ut ſtatim videbimus; non enim intendit accidens excludere, ſed ſubſtantiam ei præferre, primumque ac principalem locum ſubſtantiæ attribuere, ut D. Thomas recte expoſuit, & ex eodem Ariſtotele ſumitur libro 4. Metaph. tex. 20. ex verbis ejuſdem in prædicto loco libro ſeptimo, ſi recte ponderentur: ait enim, ***maxime & primum de ſubſtantia eſſe ſpeculandum***, cum vero addit, ***& ſolum***, ſubjungit illam limitationem (***ut ita dicam***) veluti ſignificans illud eſſe per exaggerationem dictum, quia ſimpliciter non de illa ſolum ſpeculandum eſt: quodammodo tamen dici poteſt, illam ſolam eſſe contemplandam, quia illa ſolum propter ſe, accidentia vero fere tantum propter illam inquiruntur.

Diffinitur, quod ſit Metaphyſicæ adæquatum objectum.

Dicendum eſt ergo, ens in quantum ens reale eſſe objectum adæquatum huius ſcientiæ. Hæc ſententia Ariſtotel.4.Metaph.fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alenſis, Scotus, Albert. Alex. Aphrod. & fere alii ſequuntur, & Comment. ibi, & lib.3.comm.14. & lib.12.comm. 1. Avicen.lib.1. ſuæ Metaph. c.1. Sonc.4. Metaph.q.10, Aegid.lib.1.q.5. & reliqui fere Scriptores. Probataque eſt hęc aſſertio ex dictis hactenus contra reliquas ſententias. Oſtenſum eſt enim, obiectum adæquatum huius ſcientiæ debere comprehendere Deum, & alias ſubſtantias immateriales, non tamen ſolas illas. Item debere comprehendere non tantum ſubſtantias, ſed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, & omnino per accidens: ſed huiuſmodi obiectum nullum aliud eſſe poteſt preter ens ut ſic: ergo illud eſt obiectum adæquatum.

Diſſolvitur obiectio contra aſſertionem.

Sed, ut hæc aſſertio amplius declaretur, occurrendum eſt obiectioni, quæ ſtatim ſeſe offert, nam ad conſtituendum aliquod obiectum ſcientiæ neceſſe eſt, ut habeat proprietates, quæ de illo demonſtrari poſſint, & principia ac cauſas, per quas poſſint demonſtrari: ſed ens in quãtum ens, non poteſt habere huiuſmodi proprietates, principia & cauſas; ergo. Maior conſtat, quia hoc eſt munus ſciẽtię, demõſtrare ſcil. proprietates de ſubiecto ſuo, quas debet per cauſas demonſtrare, ut ſit perfecta ſcientia, ut conſtat ex 1. Poſter. Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abſtractum includitur per ſe & eſſentialiter in omni ente, & in omni modo vel proprietate cuiuslibet entis; ergo non poteſt habere proprietatem ita adæquatam & propriam, quia ſubiectum non poteſt eſſe de eſſentia ſuæ proprietatis. Quoad poſteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui eſt ſine principio & ſine cauſa; ergo ens in quantum ens non poteſt habere principia & cauſas, quia alioqui talia principia & cauſę deberent convenire omni enti, quia quod convenit ſuperiori in quantum tale eſt, debet convenire omni contento ſub illo. Et confirmatur, quia hęc ſcientia eſt nobiliſſima; ergo debet habere obiectum nobiliſſimum: ſed ens in quantum ens, eſt imperfectiſſimum obiectum, quia eſt cõmuniſſimum, & in infimis etiam entibus includitur, multoque perfectius eſſet ſubſtantia, vel ſubſtantia ſpiritualis, vel Deus.

Quas proprietates de ſuo obiecto demonſtret Metaphyſica.

Reſpondetur, negando priorem partem minoris, nam revera ens habet ſuas proprietates, ſi non re, ſaltem ratione diſtinctas, ut ſunt unum, verum, bonum, quod oſtendemus ſtatim diſputat. tertia, ubi declarabimus, an ens includatur intrinſece & per ſe in huiuſmodi ptoprietatibus: & an illud principium, quod ſubiectum non ſit de eſſentia proprietatis, limitandum ſit, vel ad proprietates realiter diſtinctas, vel ad ſubiecta, quę non dicunt rationes tranſcendentales, vel potius dicendum ſit, has proprietates non eſſe omnino reales quantum ad id, quod addunt ſupra ens, ſatiſque eſſe, quod ens non includatur in illis quantum ad id, quod ſupra ens addunt, quod probabilius eſt, ut videbimus. Unde poteſt argumentum factum in contrarium retorqueri, quia plures proprietates, quas demonſtrat hæc ſcientia, immediate non conveniunt, niſi enti in quantum ens, & in eis explicandis magna ex parte verſatur; ergo illud eſt adequatum obiectum huius ſcientię, quia illud eſt ſubiectum ſcientię, de quo proprietates communiores in ſcientia immediate, & per ſe demonſtrantur.

Quæ item principia.

Ad poſteriorem partem reſpondetur inprimis duplicia principia poſſe in ſcientia requiri: quędam dicuntur complexa ſeu compoſita, qualia ſunt illa, ex quibus demonſtratio conficitur; alia ſunt ſimplicia, quę ſignificantur per terminos, qui loco medii in demonſtratione a priori ſumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; poſteriora autem, principia eſſendi. In hac ergo ſciẽtia non deſunt principia cõplexa; imo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare, & confirmare, & primũ omnium principiorũ conſtituere, per quod alia quodammodo demon-

demonstretur. At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt; primo, quod sint veræ causæ secundum rem aliquo modo distinctæ ab effectibus, vel proprietatibus, quæ per illas demonstrantur: & hujusmodi principia, vel causæ non sunt simpliciter necessariæ ad rationem objecti, quia necessariæ non sunt ad veras demonstrationes conficiendas, ut constat ex 1. Posteriorum. Deus enim est objectum scibile, & de eo demonstrantur attributa, non solum a posteriori, & ab effectibus, sed etiam a priori, unum ex alio colligendo, ut immortalitatem ex immaterialitate, & esse agens liberum, quia intelligens est. Alio modo dicitur principium seu causa id, quod est ratio alterius, secundum quod objective concipiuntur, & distinguuntur: & hoc genus principii sufficit, ut sit medium demonstrationis: nam sufficit ad reddendam, veluti rationem formalem, obquam talis proprietas rei convenit. Quamvis ergo demus ens, in quantum ens non habere causas proprie & in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum: & hoc modo etiam in Deo possunt hujusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, & sic de aliis. Quo circa etiam hanc partem argumenti retorquere possumus, nam ens in quantum ens de se est objectum scibile habens sufficientem rationem formalem, & principia sufficientia, ut de eo demonstrentur proprietates: ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quæ non est alia præter Metaphysicam. An vero ens in quantum ens habeat aliquo modo veras & reales causas, dicemus infra in disput. de causis.

Ad confirmationem respondetur ex D. Thoma 1. par. quæst. 4. art. 2. ad 3. quamvis ens, ut præcise sumptum, & ratione distinctum, sit minus perfectum, quam gradus inferiores, qui includunt ipsum ens & aliquid aliud, tamen simpliciter ens seu ipsum esse secundum quod in re reperitur cum tanta perfectione, quam habere potest in ratione essendi, esse quid perfectissimum. Scientia ergo hæc, quamvis uno modo consideret rationem entis præcisam & abstractam, non tamen in ea sistit, sed considerat omnes perfectiones essendi, quas in re ipsa potest habere ens, saltem absque concretione ad materiam sensibilem, & ita includit perfectissima entia, a quibus maxima perfectio hujus scientiæ sumenda est, si in ordine ad res, quas contemplatur, consideretur. Nam, si ad modum etiam speculandi, & scientiæ subtilitatem, ac certitudinem inspiciamus, magna ex parte sumitur ex abstractione objecti, a qua potest interdum habere majorem perfectionem in ratione scibilis, quamvis fortasse in suo esse perfectius non sit.

Ratio entis qualiter perfectior, & imperfectior respectu inferiorum.

SECTIO II.

Utrum Metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum.

Ratio dubitandi pro utraque parte.

Ex dictis in præcedente Sectione videtur inferri pertinere ad hanc scientiam de omni ente, & secundum omnem rationem entis disserere, quia scientia, quæ tractat de aliquo genere, ut de objecto adæquato, tractat etiam de omnibus speciebus sub illo contentis, ut de Philosophia constat. Et ratio est, quia alias non erit adæquatio inter tale objectum, & talem scientiam: plura enim sub uno extremo, quam sub alio continebuntur: ergo pari ratione scientia, quæ speculatur ens, ut adæquatum objectum, omnia, quæ sub illo continentur, considerat. In contrarium vero est, quia, si hoc ita esset, supervacaneæ essent omnes aliæ scientiæ, præsertim illæ, quæ proprias rerum naturas inquirunt, quandoquidem totum hoc sola Metaphysica sufficienter præstaret.

Prima opinio,

Ad declarandam hanc difficultatem, & materiam, in qua Metaphysica versatur, ejusque fines, ac terminos clarius & distinctius aperiendos, proposita nobis est præsens quæstio. In qua Ægid. 1. Metaphys. quæst. 22. & in principio Poster. affirmat Metaphysicam de omnibus rebus, & earum proprietatibus usque ad ultimas species, seu differentias earum considerare. Quam sententiam defendit Antonius Mirand. libro 13. de uversf. singul. certam. Sect. 6. & 7. Qui consequenter affirmat cæteras scientias non esse a Metaphysica totaliter diversas, sed esse partes ejus, seu potius omnes esse partes unius scientiæ; communi autem usu distingui, & numerari, ut plures propter commoditatem, & usum earum in addiscendo, quia ita docentur, & addiscuntur, ac si essent distinctæ, idque propter rerum varietatem.

Fundarique potest amplius hæc sententia, primo in auctoritate Aristot. 1. Metaphysic. cap. 2. dicente, Metaphysicam esse universalem scientiam, quia de omnibus rebus disputat. Et lib. 4. in princ. ait, hanc scientiam universaliter de ente disputare, & in fine text. 2. addit: ***Sicut est unus sensus unius objecti, & eorum, quæ sub ipso continentur, ita unam scientiam hanc speculari ens in quantum ens, & species ejus, & species specierum***; & lib. 1. Posteriorum c. 23. ait, ejusdem scientiæ esse considerare totum & partes, id est, genus & species, seu prædicata universalia & specialia, & lib. 6. Metaph. c. 1. dicit Metaphysicam, quod quid est rerum omnium considerare.

Secundo argumentor in hunc modum, quia non repugnat dari unam scientiam, quæ de rebus omnibus hoc modo consideret: ergo danda est hujusmodi scientia, tum quia non sunt distinguendæ & multiplicandæ scientiæ sine causa, tum etiam quia intellectus acquirit scientias perfectiori modo quo potest: perfectius autem est rerum omnium scientiam unitam acquirere, quam divisam; ergo: sed hujusmodi scientia non potest esse alia nisi Metaphysica, quæ dignissima & universalissima est omnium, quæ naturaliter esse possunt. Primum antecedens probatur, quia una est intelligendi facultas, quæ circa ens, in quantum ens hoc modo versatur, descendendo ad omnes proprias & specificas rationes entium: ergo potest acquirere unum scientiæ habitum, quo facilis reddatur, & prompta ad totum ens eodem modo cognoscendum: oportet enim ut iste habitus tam universalis sit, sicut est potentia ipsa, alioqui non potest perfecte illa potentia bene disponi ad omnes actus suos ad perfectam scientiam necessarios. Ut, v. gr., ad perfectam scientiam non satis est scire quid unumquodque sit, sed necesse est illud a cæteris distinguere, ut verbi gratia, hominem a leone & ab angelo, & sic de cæteris, quod tamen nulla scientia præstare potest, nisi quæ universaliter consideret omnia secundum proprias rationes eorum, per quas distinguuntur, quia non potest distinctio inter extrema cognosci, nisi cognitis ambobus secundum proprias rationes, in quibus distinguuntur, ut per se notum est, & docet Aristot. 3. de anima cap. 2. *Fundamentum.*

Unde argumentor tertio, quia si quid obstaret huic universalitati Metaphysicæ, maxime, quod non omnes rationes entium abstrahant a materia secundum esse: sed hoc non obstat, quia necessario dicendum est, Metaphysicam descendere ad considerandas plures rationes, seu quidditates entium, quæ sine materia esse non possunt. Distinguit enim Metaphysica ens finitum in decem prima genera prædicamentorum: rursusque substantiam in materialem & immaterialem distinguit: non posset enim ad immaterialem descendere, nisi eam a materiali discerneret, neque etiam posset hæc præstare, nisi propriam rationem & quidditatem substantiæ materialis ut sic prius traderet: spectat ergo hoc ad Metaphysicæ munus: imo, cum nos immaterialia non nisi ad modum privationum cognoscamus, prius oportet scire, quid materialis substantia seu materia sit, ut per carentiam ejus immaterialem substantiam apprehendamus. Atque ita Aristoteles 7. & 8. Metaph. ex professo disputat de substantia materiali, & de principiis ejus intrinsecis, quæ sunt materia, & forma.

Rursusque idem argumentum in accidentibus fieri potest, ut in qualitatibus, relationibus, & similibus. Sed peculiarem difficultatem inferunt quædam prima genera, quæ omnino materiam concernunt, ut sunt quantitas, habitus, & situs, quorum rationes proprias Metaphysica tradit, ut adæquatam divisionem entis, quæ ad nullam aliam scientiam pertinere potest, conficiat. Quarto, vel supponimus Metaphysicam esse unum habitum simplicem, vel collectionem plurium quasi partialium. Si primum dicatur, necesse est consequenter dicere Metaphysicam præcise considerare rationem entis ut sic, & ad nullam particularem seu minus universalem rationem entis descendere, quod est plane falsum, ut constat ex dictis Sect. præced. & patebit amplius ex dicendis. Sequela probatur, quia non potest idem habitus simplex attingere rationem communem secundum se ac præcisam, & ad particulares descendere, ut declarabimus Sect. sequ. Si autem posterius dicamus, sc. solum esse unum habitum collectione plurium partialium, nulla erit major ratio conficiendi unam sciẽtiam, quæ versetur circa ens ut sic, & circa quæ-

quædam entia, quam circa omnia in particulari: quia utrumque æque commode fieri potest collectione plurium.

Præcedēs opinio refutatur, Aristotelis inprimis testimonio.

Hæc vero sententia ab omnibus fere scriptoribus ut a mente Aristotelis, & a veritate aliena rejicitur: expresse enim ipse Aristoteles lib. 1. cap. 2. cum dixisset, *Sapientem scire omnia*, subdit, *ut possibile est scire non habentem singulariter eorum scientiam*: & infra hoc declarans dicit, *Eum qui habet universalem scientiam, quodammodo omnia scire, quæ subjecta sunt universalibus*. Dicit autem, *quodammodo*, quia non scit illa simpliciter & secundum propria ex vi talis scientiæ, sed quatenus sub universali continentur. Clarius lib. 4. in principio distinguit hanc scientiam a cæteris, *quia speculatur ens ut ens est, & quæ ei per se insunt: nulla autem cæterarum universaliter de ente prout ens est, considerant, sed ejus aliquam partem abscindentes, quod ei accidit* (id est, convenit) *speculantur, ut Mathematicæ scientiæ*. Distinguit ergo hanc scientiam a cæteris, quæ circa particularia entia versatur: nō ergo hæc considerat partem illam entis, quam aliæ abscindunt. Idem repetit lib. 6. a principio, ubi tres speculativas scientias distinguit, Philosophiam, Mathematicam, & naturalem Theologiam, quas distinguit tum ex abstractione objectorum, tum etiam consequenter ex rebus, de quibus tractant, tum denique ex modo, quo procedunt & demonstrant, ut infra declarabimus. Atque hanc divisionem scientiarum speculativarum secuti sunt omnes Aristotelis interpretes, & fere omnes Philosophi, ut latius traditur in 1. Posteriorum.

Est ergo secunda sententia ab his omnibus recepta, Metaphysicam non considerare entia omnia secundum omnes gradus seu rationes speciales, prout a Philosopho, vel Mathematico considerantur. Unde Averroes 2. Physicorum commentar. 22. ait, Metaphysicam solum considerare materiam, ut est quoddam ens: Physicam vero considerare illam, ut est subjectum formæ: & idem fere repetit 4. Metaphysicor. comment. nono, & super alia loca Aristotelis citata. Et D. Thomas eisdem locis, & super Boetium de Trinitate, in quæstione de divis. scient. art. 4. ad 6. Ratio etiam contra priorem sententiam sic explicari potest, quia tribus modis intelligi potest hanc scientiam contemplari res omnes secundum proprias rationes earum.

Non sola Metaphysica est scientia.

Primo ut non sola ipsa, sed aliæ scientiæ distinctæ a Metaphysica de eis speculentur, ita tamen ut cognitio earum, quæ per alias scientias habetur, non sit vere ac proprie scientifica, sed alicujus ordinis inferioris: & solum appelletur scientia vulgari modo, quia habet aliquam certitudinem, vel ex sensu, vel ex aliqua fide humana: ad eum modum quo scientia subalternata, quando est sine subalternante, scientia appellatur. Et hic modus declarandi hanc sententiam falsus est: primo enim supponit falsam sententiam de subalternatione aliarum scientiarum a Metaphysica, de qua paulo post dicemus. Secundo supponit, alias scientias seclusa Metaphysica non habere propriam evidentiam ex propriis principiis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia si habent hanc evidentiam, nihil illis deest ad veram & propriam rationem scientiæ: falso ergo negatur cognitionem earum esse vere & proprie scientificam. Minor vero patet, quia est contra experientiam, nam Mathematica habet propria principia evidentia, & per se nota, ex quibus per evidentes demonstrationes procedit, nec nititur aliquo testimonio, aut fide humana, ut per se notum est, sed evidentia cogente intellectum. Neque etiam nititur sensu, nam per se loquendo, abstrahit a materia sensibili, & consequenter ab effectibus sensibilibus. Quod si aliquando utitur figuris visibilibus, solum est, ut mens perfecte apprehendat terminos principiorum, ut possit intrinsecam eorum connexionem perspicere.

Aliæ scientiæ a Metaphysica ex propriis principiis habent omnimodā evidentiā. De Mathematica probatur.

De Philosophia.

Philosophia vero quamvis non habeat tantam evidentiam sicut Mathematica, habet tamen sibi propriam & accommodatam: quia etiam non fundatur per se in humana auctoritate; quod si in aliqua parte ita procedit, quoad illam non est scientia, sed mere fides & opinio; neque mutabit rationē suam, aut evidentior fiet propter cōnexionem cum Metaphysica; fundatur ergo per se in evidentia suorum principiorum, quam etiam non habet primario ex Metaphysica, sed ex habitu principiorum. Quod si quis dicat hanc evidentiam in Philosophia solum esse a posteriori, & ab effectibus per sensum cognitis: respondetur fatendo in nobis magna quidem ex parte ita contingere propter imperfectionem nostram: tamen hoc nihil referre ad id, de quo agimus: nam illæ res physicæ, quæ tam imperfecte per Philosophiam cognoscuntur a nobis, non cognoscuntur perfectius aut evidentius per Metaphysicam. Quod si res aliquæ naturales perfectiori modo cognosci possunt ab intellectu humano corpori cōjuncto, ut revera possunt, in his expectarur major evidentia a Metaphysica; sed in ipsa Philosophia per se haberi potest: nam, licet incipiat per sensum, non tamen semper fundatur in illo; sed utitur illo ut ministro ad percipiendas per intellectum rerum naturas, quibus cognitis conficit demonstrationem a priori per principia per se, & ex terminis evidentia intellectui, nec potest fingi alius modus, quo per Metaphysicam habeatur perfectior scientia, aut evidentior hujusmodi naturalium rerum: est ergo gratis confictus hujusmodi dicendi modus.

Aliter ergo intelligi potest, quod Metaphysica tractet de omnibus entibus secundum omnes rationes eorum, scilicet, quia Metaphysica, tanquam scientia universalissima, omnia hæc complectitur virtute & efficacia sua (ut sic dicam) etiam si aliæ scientiæ particulares aliquam partem hujus objecti possunt attingere proprio & particulari modo, quamvis scientifico & in suo genere perfecto. Itaque sicut causa particularis & universalis, sensus particularis & universalis, distincti sunt, & universalis attingit quidquid particularis, quamvis non e cōtrario, ita existimari posset de hac scientia & de cæteris. Verumtamen hic etiam modus nihil habet probabilitatis, primo, quia, ut ex discursu proxime facto sumi potest, nullus est possibilis naturalis modus demonstrādi proprias res physicas, aut mathematicas, altior ac perfectior, quam is, quem servant ipsæ scientiæ particulares: ergo superflue & sine causa ponuntur scientiæ particulares distinctæ, si est una universalis, quæ ad illa omnia descendat. Deinde, quia hæ scientiæ non sunt excogitandæ, ut facultates seu potentiæ distinctæ, sed ut habitus ejusdem facultatis propriis illius actibus acquirendi, ut ad similes actus eliciendos illam facilem reddant: ergo si Metaphysica speculatetur res, v. gr., naturales secundum proprias rationes earum ut sic, non acquireretur per actus nobiliores quam sint ii, quos Philosophia de eisdem rebus exercere posset, quia neque quoad eam partem haberent majorem evidentiam, neque altiora principia. ergo nulla esse posset ratio multiplicandi hos habitus circa easdem res: neque potentia indigeret habitu facilitante ad illos actus, circa quos jam haberet Philosophicam scientiam.

Tertio itaq; modo intelligi illa opinio potest confundendo omnes scientias in unam Metaphysicam, ita ut intelligamus has denominationes vel conceptus Mathematicæ, Philosophiæ, ac Metaphysicæ, solum esse denominationes seu conceptus inadæquatos ejusdem scientiæ. Et hic sensus pertinet magis ad quæstionem de distinctione sciētiarum, ut sunt quidam habitus, vel qualitates, quam ad quæstionem de objecto, quam modo tractamus. Certum est enim ex dictis Metaphysicam secundum illum conceptum objectivum, qui huic voci respondet, non versari circa res omnes in particulari, quia hoc ipso quod mens versari intelligitur circa res naturales, vel Mathematicas ut sic, jam intelligitur transilire terminos Metaphysicæ; & Philosophia, vel Mathematica uti. Sicut quāvis memoria non distinguatur ab intellectu re ipsa, sed ratione formali objectiva, non dicetur proprie & formaliter versari circa res ut præsentes, sed solum circa res ut præteritas ut sic. Addo deinde (quidquid sit de illis tribus scientiis, Philosophia, Mathematica, & Metaphysica, quo modo unaquæque earum per se una sit, quod paulo post breviter attingemus) per sese incredibile esse eas omnes vere ac proprie unicam scientiam humanam esse. Primo quidem, quia hoc per se notum visum est omnibus fere Philosophis. Secundo, quia agunt de rebus omnino diversis, & fere nullam inter se habent connexionem, quantum ad ea, quæ sunt propria uniuscujusque. Tertio, quia multum differunt in modo procedendi: nam Philosophus vix recedit a sensu: Metaphysicus vero procedit per principia universalissima & maxime abstracta, Mathematicus vero medio quodam modo procedit: qui modi procedendi oriuntur ex illa vulgari triplici abstractione a materia. Quod si hæ tres scientiæ distinctæ sunt, non minus distinguitur Metaphysica ab aliis duabus, quam aliæ duæ inter se, quia res a materia separatæ, de quibus tractat,

ctat, non minus, imo magis distant a cæteris, quam reliqua omnia inter se, tum in perfectione entis, tum in abstractione, tum etiam in modo ratiocinandi, & difficultate ac ac subtilitate ipsiusmet scientiæ: cum ergo Mathematica distincta a Philosophia sit omnium consensu ob diversam abstractionem, modumque procedendi omnino diversum, idem majori ratione censendum est de Metaphysica respectu illarum: ergo non versatur circa res omnes, quas aliæ scientiæ considerant secundum proprias rationes, quibus ab eis considerantur.

Opinio tenenda, & pro ea prima conclusio.

Hæc posterior sententia vera est, & tenenda, quam ut distinctius proponamus, & confirmemus, & ut clarius constet, de quibus rebus nobis in discursu hujus doctrinæ tractandum sit, nonnullæ propositiones subjiciendę sunt. Dico ergo primo, quamvis hæc scientia consideret ens in quantum ens, & proprietates, quæ ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in præcisa, & quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes. Tota hęc assertio constat ex dictis in præcedente sectione: & quoad priorem partem de ente, in quantum ens, confirmari potest ex adductis inter referendam secundam sententiam. Quoad alteram vero partem confirmari potest ex dictis circa primam sententiam: & statim amplius declarabitur. Solum est animadvertendum, quod Dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potentiale, seu (quod idem est) considerari posse, ut abstractum abstractione præcisiva, id est, secundum id tantum, quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu objectivo sic præciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tanquam totum potentiale includens inferiora in potentia: hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens, nam & habet suam rationem formalem, quasi actualem, quę præcisa secundum rationem considerari potest, & inferiora habet, quæ suo modo in potentia includit secundum rationem. Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adæquatum objectum alicujus potentiæ, vel habitus, non semper assignatur, ut est quid actuale, & omnino præcisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora: sicut ens naturale, vel substantia materialis dicitur esse subjectum adæquatum Philosophiæ, non tantum secundum præcisam rationem substantiæ materialis, ut sic, sed etiam secundum proprias rationes inferiorum substantiarum materialium, corruptibilium vel incorruptibilium, &c. Sic ergo, cum Metaphysica dicitur versari circa ens inquantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter præcisum, ita ut excludantur omnia inferiora, secundum proprias rationes, quia hæc sententia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis: sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquo modo inferiora.

Ens concipi potest, & quasi totum actuale, & ut totum potentiale.

Dico secundo; Hæc scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas, quæ sub propria ejus abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario conjunctæ. Hæc est mens Aristotelis, & auctorum, quos citavi in secunda sententia, & aliorum, qui de hac scientia scripserunt. Qui omnes distinguunt triplicem abstractionem in scientiis speculativis, & realibus, quales sunt tres supra numeratæ, Physica, Mathematica, & Metaphysica: nam de aliis scientiis vel moralibus, vel rationalibus, vel practicis alia est ratio, & modus considerandi unitatem objecti, vel ex fine scientiæ, vel ex modo procedendi, de quo alias. Illæ ergo tres scientiæ in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali: differunt tamen in abstractione quasi formali & præcisiva a materia, nam Philosophia quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a materia sensibili, id est, subjecta accidentibus sensibilibus, sed ea potius utitur in suo ratiocinandi modo. Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab intelligibili, quia quantitas quantumvis abstrahatur, non potest concipi, nisi ut res corporea & materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere a materia sensibili & intelligibili, & non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; & ideo in proprio & objectivo conceptu suo per se non includit materiam. De qua triplici abstractione, & partitione harum trium scientiarum per has abstractiones ex professo differitur in libris Posteriorum. Nunc nobis sufficiat hactenus non esse inventam aptiorem rationem distinguendi has scientias, & aliunde hanc videri satis convenientem: nam, cum hæ scientiæ sint de rebus ipsis, sintque maxime speculativæ, ideoque abstractione utantur, ut constituant objectum scibile, de quo possint demonstrationes fieri, recte ex diverso modo abstractionis intelligitur variari objectum scibile ut sic: & ideo solet dici hæc abstractio, quatenus in ipso objecto fundamentum habet, ratio formalis sub qua talis objecti in ratione scibilis. Item, quia res eo sunt perfectius intelligibiles, quo magis abstrahunt a materia: & similiter cognitio, quo est de objecto immaterialiori, & consequenter abstractiori, eo est certior: & ideo ex diverso gradu abstractionis seu immaterialitatis recte consideratur varietas objectorum scibilium, & scientiarum. Ex hac autem recepta doctrina facile intelligitur, & probatur assertio posita, quia scientia non transgreditur limites sui objecti formalis, seu rationis formalis, sub qua sui objecti: considerat autem quidquid sub illa continetur: ergo hæc scientia considerat omnia entia, seu rationes entium, quæ sub prædicta abstractione continentur: & ultra non progreditur, nam cætera ad Physicam, vel Mathematicam spectant.

Quas rationes in particulari speculetur Metaphysica, quas non item.

Ut hoc autem clarius intelligatur, dico tertio. Hæc scientia sub ratione entis considerat rationem substantię, ut sic, & rationem etiam accidentis. De hac assertione nullus dubitat: & patet facile ex principio posito, quia illæ duæ rationes abstrahunt a materia secundum esse: ut enim supra diximus, & recte notavit D. Thomas in prolog. Metaphysicæ, non solum dicuntur abstrahere a materia secundum esse illæ rationes entium, quæ nunquam sunt in materia, sed etiam illæ, quæ possunt esse in rebus sine materia, quia hoc satis est, ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant. Accedit etiam, quod hæ rationes sunt scibiles, & habere possunt attributa, veluti adæquata & propria, & ad aliam scientiam non spectant: pertinent ergo ad hanc: non potest enim intellectus humanus, si perfecte sit dispositus, carere hujusmodi scientia. Unde, sicut Philosophia considerans de variis speciebus substantiarum materialium, considerat subinde communem rationem materialis substantiæ, & adæquata principia, & proprietates ejus: rursusque agens de variis speciebus viventium, considerat communem rationem viventis, ut sic, & propria principia, & proprietates ejus: ita sci entia humana (ut sic dicam) considerans varios gradus & rationes entium, necesse est, ut consideret communem rationem entis. Item, cum varias substantias speculetur, & varia accidentia, necesse est, ut consideret communes rationes substantiæ, & accidentis: hoc autem non pręstat, nisi per hanc universalem, & principem scientiam.

Rationem substantiæ ut sic, & accidentis, ut sic considerat Metaphysica. Quid sit abstrahere a materia secundum esse.

Atque hinc constat (ne eadem repetamus) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus, quæ sub ente, substantia, & accidente ita abstrahi possunt, ut sint in rebus sine materia: hujusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiæ finitæ, aut infinitæ, & similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis, aut dependentiæ, & similium. De quibus observandum est, plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus, & immaterialibus, quarum consideratio juxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quæ abstrahi potest a rebus materialibus & immaterialibus: item communis ratio cognoscentis & intelligentis, sicut etiam communis ratio entis necessarii, seu incorruptibilis ab hac scientia considerantur: tamen quia plures ex prædictis rationibus, ut a nobis cognoscuntur, non nisi ex diversis animarum gradibus cognosci possent, ideo nihil de illis potest hic convenienter dici, præterea, quæ in scientia de anima dicuntur: ideoque in eum locum ea prædicata rejicimus, quæ ex operationibus vitæ sumuntur, & communia sunt.

Quæ aliæ rationes sub ente ad Metaphysicam consideratione pertineāt.

Secundo ulterius a fortiori infertur pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de omnibus entibus seu rationibus entium, quæ non nisi in rebus immaterialibus inveniri possunt, ut est communis ratio substantiæ immaterialis, ratio primæ, seu increatæ substantiæ, &

Prædicata solis immaterialibus rebus communia, hujus sunt considerationis.

spiri-

ſpiritus etiam creati, & omnium ſpecierum, ſeu intelligentiarum, quæ ſub ipſo continentur. Solum eſt attendendum, has ſubſtantias præſertim creatas, valde imperfecte poſſe naturaliter cognoſci, ad ſummum ſecundum quaſdam communes rationes,& negativos conceptus, non tamen ſecundum proprias, & ſpecificas differentias: eo tamen modo, quo cognoſci poſſunt, ad hanc ſcientiam potiſſimum pertinere earum contemplationem, ut ſupra dictum eſt. Non enim pertinet proprie, & per ſe ad Phyſicam, niſi fortaſſe ſecundum quandam rationem communem extrinſecam, & non ſatis certam, ſcilicet quatenus Angeli ſunt motores cœleſtium orbium; per ſe autem, & quoad cognitionem eſſentiæ & proprietatum intelligentiarum, quæ naturaliter haberi poteſt, excedunt Phyſicam facultatem, quia ſunt a ſenſibus remotiſſimæ, & ideo earum cognitio difficilior eſt, & altior. Pertinet ergo ad hanc ſcientiam, quæ hominem perficit ſecundum id, quod in eo præſtantiſſimum eſt, & in quo ejus felicitas naturalis magna ex parte conſiſtit, id eſt, in contemplatione rerum altiſſimarum, ut Ariſtot. dixit 10. Ethic. cap. 7.

Communis ratio cauſæ, & quatuor generum cauſarum, potiſſimæ illarum cauſalitates ad Metaphyſicam ſpectant.

Tertio colligitur ex dictis pertinere ad hanc ſcientiam tractare de communi ratione cauſæ, & de ſingulis cauſarum generibus, ut ſic, & de primis ac potiſſimis cauſis ſeu rationibus cauſandi totius univerſi. Declaro ſingula, quia inprimis ratio cauſæ & effectus, ut ſic, ex ſe communis eſt rebus materialibus & immaterialibus, nam in Deo, qui ſumme immaterialis eſt, ratio cauſę reperitur, & in angelis ratio effectus, & omnibus entibus creatis, quatenus entia finita ſunt, commune & eſſentiale eſt, ut ab aliqua cauſa emanet, & ad ipſa etiam creata entia, vel materialia vel immaterialia ſecundum communem rationem aliquod genus operationis, vel cauſalitatis pertinet. Rurſus hæc ratio cauſæ non tantum ſecundum communem rationem cauſę, ſed etiam ſecundum ſpeciales & diſtinctos cauſandi modos ex ſe abſtrahit a materia ſecundũ eſſe, nam ratio cauſę efficientis, ut ſic, per ſe non requirit materiam, & multo minus ratio finis. Item hęc ratio agẽtis liberi, & a propoſito. Item ratio cauſę exemplaris, ſeu ratio cauſæ agentis per proprium exemplar, vel ideam. Rurſus cauſa materialis & formalis, quamvis prout in ſubſtantiis reperiuntur, non videantur a materia abſtrahere; tamen quatenus ſecundum communes rationes ſuas a ſubſtantiis & accidentibus abſtrahunt, a materia etiam ſeparantur; pertinet ergo ad Metaphyſicam hæc genera cauſarum diſtinguere, & ſingulorum rationes explicare. Et quia ipſa Sapientia eſt, & ſuprema naturalis ſcientia, ad eam pertinet primas rerum cauſas, vel potius primas rationes cauſandi in prima cauſa conſiderare; ejuſmodi autem ſunt ratio cauſę efficientis & finalis; hę namque ſecundum ſuam perfectionem ſupremam nec materiam requirunt, neque ipſam, aut aliud genus cauſę ſupponunt, neque imperfectionem requirunt, ſed per ſe ac primario in prima cauſa, quę eſt Deus, conjunguntur; ſecus vero eſt de ratione materię ac formę; hę namque neceſſario ſupponunt aliam cauſam priorem a qua oriantur ſaltem efficienter, & finaliter, & ideo non computantur inter cauſas ſeu rationes cauſandi ſimpliciter primas, & ideo earum exacta cognitio non pertinet ad Metaphyſicum, niſi ſecundum rationes communes talium cauſarum, non tamen ſecundum eas res, in quibus tales rationes cauſandi reperiuntur, quæ ſunt materia & forma ſubſtantialis. Nam licet hæ a Metaphyſica attingantur, tamen integra earum ſcientia a Philoſopho traditur.

Illud denique circa hoc conſiderandum eſt, variis ſcilicet titulis ſeu rationibus pertinere ad Metaphyſicum hanc cauſarum conſiderationem; nam ſi virtus cauſandi, vel cauſalitas ipſa, vel relatio inde reſultans, conſiderentur, ut ſunt entia quædam, pertinent ad hanc ſcientiam, ut objectum ejus, non quidem, ut adæquatum (ut quidam falſo dicebant, quod ſupra tetigimus) ſed ut pars objecti, quia hęc tantum ſunt quędam entia, ſeu modi entium, non vero in ſe concludunt totam latitudinem entis. Si vero conſideretur ratio, vel virtus cauſæ in ordine ad ipſam cauſam, ſcilicet, quatenus eſt proprietas, ſeu attributum ejus rei, quę cauſa dicitur, ſic pertinet ad hanc ſcientiam conſiderare de cauſa, non ut de objecto, vel parte objecti, ſed ut de attributo quodam objecti, vel partis ejus; atque hoc modo, quia hæc ſcientia conſiderat de Deo, conſequenter in eo conſiderat rationem primæ cauſę finalis, efficientis, & exemplaris, & conſiderans de Angelis, inquirit quam virtutem cauſandi habeant in reliqua entia, & tractans de ſubſtantia, ut ſic, ſpeculatur, quam cauſalitatem habeat circa accidẽtia, & ſic de aliis. Deniq; ſi conſideretur ratio cauſæ in ordine ad effectum, id eſt, quatenus ejus cognitio neceſſaria eſt ad exactam effectus cognitionem, ſic etiam pertinet ad hanc ſciẽtiam cauſarum cognitio, non ut objectum, neque ut proprietas objecti, ſed ut principium, ſeu cauſa objecti ſeu partis ejus.

Animæ rationalis conſideratio ſit Metaphyſici muneris.

Duæ vero ſuperſunt difficultates circa dicta. Una eſt de anima rationali, an ejus conſideratio ad Metaphyſicum pertineat, ſive in ratione entis, ſive in ratione cauſæ conſideretur. Eſt enim hęc anima ſubſtantia quædam immaterialis, & conſequenter abſtrahit a materia ſecundum eſſe, unde etiam abſtrahit in propriis rationibus ſuis. Hac ergo ratione videri poteſt propria & ſpecifica conſideratio hujus animæ ad hanc ſcientiam pertinere. Quod videtur confirmare Ariſtot. 1. de partib. c. 1. ſignificans Phyſicum non conſiderare de omni anima. In contrarium vero eſt, quia anima rationalis etiam, ut rationalis eſt, eſt forma naturalis habens eſſentialem ordinem ad materiam, & ut ſic, eſt principium ſuarum operationum, etiam earum, quas per corpus exercet etiam ſecundum eum peculiarem modum, quo ab homine exercentur. Sed hæc controverſia tractari ſolet ex profeſſo in principio libr. de Anima, ubi videri poteſt Card. Toletus qu. 2. prooemiali.

Nunc breviter dicitur hujus animæ conſiderationem remittendam eſſe in poſtremam & perfectiſſimam partem Philoſophię naturalis. Primo, quia ſcientia de homine, ut homo eſt, phyſica eſt: ejuſdem autem artificis eſt de toto, & de eſſentialibus ejus partibus conſiderare. Deinde, quia licet anima habeat eſſe ſubſiſtens & ſeparabile a materia quantum ad actualem conjunctionem, non tamen quantum ad aptitudinem, nec quantum ad ordinem, ad materiam, & conſequenter, neque quantum ad perfectam cognitionem, tam eſſentiæ, quam proprietatum & operationum ejus; omnis autem cognitio per materiam Phyſica eſt. Non eſt ergo dubium, quin cognitio animæ quantum ad ſubſtantiam ejus, & proprietates per ſe illi convenientes, & modum, ſeu ſtatum exiſtendi, vel operandi, quem habet in corpore, ad Phyſicum pertineat. De ſtatu vero animæ ſeparatæ, & modo operandi, quem in eo habet, conſiderare, putant aliqui ad Metaphyſicum per ſe pertinere; quod eſt probabile, quia ſecundum eam rationẽ videtur omnino fieri abſtractio a materia, & nihil de anima, prout in illo ſtatu cognoſci poſſe, niſi per analogiam quandam & proportionem ad reliquas ſubſtantias immateriales: nihilominus tamen, quia ad perfectionem ſcientiæ ſpectat integre atque complete ſubjectum ſuum conſiderare, commodius hæc omnia in Philoſophia tractantur, maxime, quia hæc conſideratio animæ & ſtatuum ejus, quaſi in partes diviſa, & in diverſis ſcientiis tradita, prolixitatem parit & confuſionem; & ideo in diſcurſu hujus operis a conſideratione animæ rationalis, tam conjunctæ, quam ſeparatæ abſtinebimus. Pręſertim, quia etiam de angelis propter eandem cauſam perpauca dicturi ſumus, quia integra eorum conſideratio & contemplatio a Theologis merito jam uſurpata eſt, quam totam huc traducere alienum eſſet a naturali ſcientia, & conſequenter a noſtro inſtituto; res autem obiter attingere, aut imperfecte tractare, aut nullius, aut parvæ utilitatis eſſet. Atque eadem fere ratio eſt de cognitione Dei, quamvis, quia de Deo plura poſſunt naturaliter cognoſci, quam de intelligentiis, & quia ejus cognitio naturalis, magis eſt ad perfectionem hujus ſcientiæ neceſſaria, nonnulla de ipſo dicemus, quatenus vel a Philoſophis tacta ſunt, vel ratione naturali inveniri poſſunt.

Altera difficultas erat de communibus rationibus ſubſtantiæ materialis, & aliis, quæ materiam includunt, vel ſine materia eſſe non poſſunt; hæc vero in argumentis tangitur, & in ſolutionibus eorum expedietur.

Rationibus oppoſitæ ſententiæ ſatisfit.

Ad primam ergo rationem dubitandi in principio poſitam ſolutio patet ex dictis. Non eſt enim neceſſe, ut ſi ſcientia, quæ conſiderat univerſalem rationem, in particulari deſcendat ad omnia, quæ ſub tali ratione continentur, ſed ſolum ad ea, quæ eandem rationem ſcibilis, ſeu eandem abſtractionem participant. Quocirca quamvis conſiderando convenientiam realem in communi ratione entis, non videatur eſſe major ratio de quibuſdam entib. particularibus, quam de aliis, ut ſub hanc ſcientiam

cadant

: cadant secundum proprias rationes, considerando tamen convenientiam in abstractione a materia secundum esse, quæ est inter quasdam speciales rationes entium, cum ipsamet communi & abstractissima ratione entis, datur sufficiens ratio, ob quam hæc scientia ad particularia quædam entia descendat, & non ad alia.

Ad primum vero fundamentum primę sententiæ sumptum ex Aristotelis testimoniis patet responsio ex dictis, dicitur enim hæc scientia universaliter considerare de ente, quia abstractissimam rationem entis in quantum ens considerat, & de omnibus, quæ in eadem abstractione & ratione scibilis cum illa conveniunt. Et eodem modo dicitur tractare de omnibus rebus, scilicet, quatenus entia sunt, & quia docet principia generalia, & communia omnibus rebus. Specialem vero difficultatem videntur habere verba illa, lib. 4. textu secundo, ubi dicitur hujus scientiæ esse considerare ens & ejus species, ac species specierum. Quidam respondent eam distributionem esse accommodate intelligendam, scilicet, de speciebus entis proximis & remotis sub eadem abstractione scibilis contentis. Sed melius D. Thomas, & alii antiqui, quos Fonseca sequitur, ad hoc respondent, aliter construendo litteram Aristotelis, quæ sic habet secundum versionem antiquam: *Entis in quantum ens quascunque species speculari unius est scientiæ genere, & species specierum.* In quibus verbis illa duo *& species specierum* æquivoca sunt: possunt enim conjungi, ita ut unum determinet aliud, & referantur ad ens, & ad species specierum entis, & hunc sensum significat clare versio Argyropoli, & in eo procedit expositio data. Aliter vero possunt illa duo verba disiungi, & ad diversa referri, scilicet, ad species rerum scibilium, & ad species scientiarum, & hoc recte significavit Fonseca vertens hoc modo: *Entis quotquot sunt species, unius scientiæ genere est, & species specierum contemplari*: atque ita sensus erit, unius scientiæ genere esse contemplari species entis in communi, & in genere: variarum tamen specierum scientiarum esse contemplari varias species entis secundum proprias & specificas rationes scibilis. Atque ex hoc sensu confirmatur nostra sententia: nam si per scientiam unam intelligamus in rigore commune genus scientiæ, ex hoc loco habetur non pertinere ad aliquam scientiam in specie contemplari omnia entia secundum omnes specificas rationes eorum, sed hoc pertinere ad genus scientiæ speculativæ in communi. Ad scientias autem specificas spectare particularia objecta scibilia secundum proprias rationes eorum. Si autem per scientiam unam in genere intelligamus scientiam generalem ratione objecti, qualis est Metaphysica, sic etiam ex hoc loco habetur hujusmodi scientiam solum considerare omnes species entis sub communi ratione entis, vel substantiæ: scientias autem speciales considerare species entis sub propriis & specificis rationibus.

Difficilis Aristotelis locus exponitur.

Ad secundum respondetur non posse dari unam scientiam humanam, & propriis actibus humani ingenii acquisitam, quæ universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes rationes eorum, alioqui non solum illæ tres scientiæ speculativę, Philosophia, Mathematica, & Metaphysica, sed etiam morales, & rationales, ac denique omnes in unam coalescerent, quæ esset adæquata perfectio intellectus humani, quod est incredibile, quia cum actus, & discursus humani ingenii, sunt tam varii & tam particulares & distincti, atque independentes inter se, non est verisimile fieri posse, ut omnes concurrant ad eandem scientiam generandam. Neque id est necessarium ad effectum, de quo in argumento fit mentio, scilicet, ad judicandum de diversitate rerum distinctarum, quæ ad diversas scientias pertinere dicuntur, quia unaquęque scientia tradens cognitionem sui Objecti sufficienter reddit facilem intellectum ad distinguendum illud a reliquis, si tamen reliqua cognoscantur, unde duæ scientiæ possunt sese juvare & concurrere ad hujusmodi judicia, maxime si una præbeat veluti formale medium, alia vero, quasi ministret materiam, cui medium illud applicatur. Ita enim fere in proposito contingit, ut enim intellectus judicet, & demonstret, unum esse diversum ab alio, verbi gratia, equum a leone, ex Metaphysica sumit formale medium, quod est ratio diversitatis, seu quid sit esse diuersum, & illud applicat seu attribuit equo & leoni, quorum conceptus seu rationes ex Philosophia sumit, tamen quia medium est quasi formale demonstrationis, ideo talis demonstratio, Metaphysica censetur, & hoc modo dicitur esse Metaphysicæ munus diversitatem in rebus ostendere, & eodem modo dicitur demonstrare quidditates rerum: quia medium demonstrandi quidditatem in ratione quidditatis, Metaphysicum est, quia rationem quidditatis ut sic cognoscere, proprium est Metaphysicæ.

Vita humana scientia acquisita omnia scibilia ambire non potest secundum proprias rationes.

Ad tertium respondent aliqui distinguendam esse in Metaphysica duplicem rationem. Una est scientiæ particularis, sub qua ratione negant attingere materialia, ut sic. Alia est, quatenus est communis ars, aliisque scientiis, vel artibus pręest: hoc enim munus tribuit illi Aristotel. in hoc procemio & primo Poster. c. 17. tex. 23. ubi per scientiam omnium Dominam Metaphysicam intelligit, ut omnes exponunt; sub hac ergo ratione dicunt, Metaphysicam cognoscere res materiales, ut materiales sunt, imo & materiam istam, quatenus pura potentia passiva est; quod si objicias, quia non potest scientia transgredi objectum suum, sub eadem distinctione respondent, id verum esse de scientia, ut particularis scientia est: non vero ut communis ars. Veruntamen distinctio & responsio majori indigent declaratione. Nam illæ duę rationes non distinguuntur ex natura rei in habitu Metaphysicæ, tanquam duæ partes ejus in re ipsa distinctæ, sed solum consideratione, & præcisiva abstractione nostra per inadæquatos conceptus: nam Metaphysica non nisi ratione sui objecti abstractissimi, & universalissimi dicitur esse universalis scientia, & principia universalia tradere, ideoque posse alias scientias juvare: ergo non potest illa duo munera divisim (ut sic dicam) seu per diversas sui partes pręstare, sed simul, dum suum objectum proprium perfecte tractat, consequitur quidquid perfectionis habet super alias scientias, & confert omnem utilitatem, quam ad illas pręstare potest: illa ergo partitio est tantum secundum rationem nostram. Igitur fieri non potest, ut Metaphysica transcendat rationem formalem sui objecti, tam secundum unam rationem, quam secundum aliam. Et confirmatur, nam si Metaphysica, ut esse dicitur universalis, transcendit abstractionem suam, & in rebus materialibus, quatenus tales sunt, versatur: ergo in hoc nullum habet terminum, aut limitem, sed ad omnia objecta aliarum scientiarum secundum omnes rationes eorum descendet, & sic inciditur in omnia incommoda, quæ contra alias sententias intulimus. Sequela vero patet, tum quia si ex ratione formali objecti non assignatur talis terminus, non est unde assignetur; tum quia si Metaphysicus attingit proprium objectum Philosophiæ, v. g. ut constituat illud, etiam attingeret omnium scientiarum objecta, & in ipsa Philosophia oporteret omnes species naturalium entium contemplari, ut si forte plures sunt Philosophiæ, earum objecta secernat, si vero est una, quomodo ex tot rebus unum ejus objectum confletur, declaret.

Existimo ergo, Metaphysicam sub nulla ratione consideratam transilire proprie rationem formalem sui objecti, nec attingere materialia, nisi concernendo aliquo modo abstractionem suam: nec denique esse universalem, aut deservire ad alias scientias, nisi sub ea ratione, qua perfecte exhaurit objectum suum. Ut autem hoc declarem; dico inprimis, Metaphysicam non attingere rationem substantię materialis, & alias similes, quę sine materia non reperiuntur, nisi quatenus illarum cognitio propria necessaria est ad tradendas generales diuisiones entis in decem summa genera, & alias similes, usque ad propria objecta aliarum scientiarum præscribenda: hoc enim munus proprium est hujus scientiæ, ut sumitur ex 6. 7. & 8. Metaphysicæ, & quia ad nullam aliam scientiam hoc pertinere potest, ut per se facile constat: Item, quia sine his divisionibus non posset Metaphysica suum objectum exacte cognoscere, nec secundum communem rationem entis, quæ cum analoga sit, non satis distincte cognoscitur, non distinguendo modos, quibus contrahi potest, neque secundum eas proprias & speciales rationes, quæ a Metaphysica per se & exacte contemplandæ sunt, quia non potest has rationes perfecte attingere, nisi ab aliis eas separet ac distinguat.

Secundo dicitur, quoniam rationes universales, quas Metaphysica considerat, transcendentales sunt, ita ut in propriis rationibus entium imbibantur, hinc fieri, ut dum Metaphysicus attingit nonnullos gradus entium, quæ materiam includunt, ut ab illis separet cæteros gradus, qui

qui ad se directe & per se pertinent, de illis abstracte consideret rationes & proprietates, quæ communes sunt entibus abstrahentibus a materia, & ipsis etiam materialibus entibus, etiã ut talia sunt, specificative conveniunt; Ut, verbi gratia, distinguit Metaphysica substantiam in materialem & immaterialem, vel ut substantiæ immaterialis propriam rationem & considerationem assumat, vel, quia ad scientiam pertinet proprias partes sui objecti aliquo modo considerare, ut dicitur 1. Posteriorum cap. 23. Tradita autem hujusmodi divisione, substantiam immaterialem per se & directe considerat, omnia in universum tractando, quæ de illa cognosci possunt: substantiam autem materialem non ita contemplatur, sed solum quatenus necesse est ad distinguendam illam a substantia immateriali, & ad cognoscendum de illa omnia Metaphysica prædicata, quæ illi ut materialis est, conveniunt, ut, verbi gratia, esse compositam ex actu & potentia, & modum hujus compositionis, & quod sit quoddam ens per se unum, & similia.

Tertio in forma ad argumentum respondetur, ideo Metaphysicam non considerare in particulari omnia entia, quia non transcendit propriam abstractionem sui objecti: gradus autem quosdam genericos considerare, qui attingunt materiam, non omittendo suam abstractionem, tum quia illosmet abstrahit a materia, quatenus est subjecta motui & sensui, solumque considerat illos secundum communes rationes actus, seu formæ, & potentiæ, & similes: tum etiam, quia solum indirecte attingit proprias rationes eorum in ordine ad propriam abstractionem, scilicet, ut declaret quomodo in eis reperiantur communia & transcendentia prædicata, & quomodo ab eis distinguantur alii gradus, vel genera, quæ vere ac secundum rem ab omni materia abstrahunt. Et hoc quod Aristoteles 4. Metaph. textu 5. significavit, cum dixit: *Philosophi est de omnibus posse speculari: si enim non Philosophi, quis erit, qui considerabit: si idem Socrates, & Socrates sedens, aut si unum uni contrarium, &c.* Philosophiam enim per antonomasiam vocat Metaphysicam, ad quam dicit pertinere considerare diversitatem rerum in communi, quia idem & diversum sunt passiones entis: & hoc declarat prædicto exemplo, quod affectandæ fortassis obscuritatis gratia in quodam individuo posuit, cum constet scientiam non descendere ad individua ex 1. Poster. c. 7. & lib. 3. Metaph. c. 13.

Quartum argumentum est revera difficile; attingit enim difficultatem de scientiæ unitate, qualis sit, quę non potest hoc loco exacte tractari: attingemus tamen illam breviter sect. sequente.

SECTIO III.

Utrum Metaphysica sit una tantum scientia.

EXplicato objecto Metaphysicæ, facile erit ejus essentialem rationem exponere: quoniam vero essentia & unitas rei, vel sunt idem, vel intrinsece conjuncta, ideo simul explicanda est ejus unitas, præsertim quia sermo est de unitate specifica, nam de numerica nulla est quæstio, cum constet in diversis multiplicari hanc scientiam secundum numerum, sicut & reliqua accidentia. In eodem autem certum est non multiplicari in ordine ad easdem res, an vero respectu diversarum ipsa etiam distinguatur, & consequenter in eodem subjecto multiplicari possit, pendet ex priori quæstione de unitate ejus specifica seu essentiali. Quoniam vero hæc unitas per genus & differentiam declaratur recte, eo quod species ex genere & differentia constat, ideo supponimus id, quod certum ac per se notum est, Metaphysicam esse vere ac proprie scientiam, ut Aristotel. in princ. Metaphysicæ, & aliis innumeris locis docuit, & constat ex definitione scientiæ, quæ ex 1. Poster. & 6. Ethnicor. c. 3. sumitur, scilicet, quod sit cognitio seu habitus præbens certam ac evidentem cognitionem rerum necessariarum per propria earum principia & causas, si sit scientia perfecta & a priori. Hæc autem omnia in hac doctrina inveniuntur, quantum est ex vi & ratione objecti ejus, & ideo non est dubium, quin hæc sit in se scientia, quamvis fortasse in nobis non semper, vel non quoad omnem statum vel perfectionem scientiæ assequatur. Constat ergo hanc scientiam contineri sub genere scientiæ. Imo ex dictis facile constare potest contineri sub genere speculativæ scientiæ, ut Arist. dixit, 1. Metaph. c. 2. & lib. 2. c. 1. quia circa res maxime speculativas, & quæ ad opus non ordinantur, versatur, ut inferius commodius declarabimus attributa hujus scientiæ explicando. Deinde constat ex dictis hanc scientiam esse essentialiter distinctam a reliquis scientiis speculativis ac realibus, ut sunt Philosophia & Mathematica: unde fit etiam consequens habere illam, ut sic unitatem aliquam, ratione objecti a nobis explicati. Sub qua ratione definiri potest, Metaphysicam esse scientiam, quæ ens in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit, secundum esse contemplatur.

Metaphysica vere ac propriæ sciẽtia.

Metaphysicę definitio.

Difficultas ergo in præsenti tractanda superest, an hæc unitas sit generica, vel specifica, & consequenter, an illa differentia, quæ sumitur ex habitudine ad objectum adæquatum a nobis expositum, sit subalterna, ita ut sub ea possint plures specificæ designari, vel potius sit una indivisibilis atque ultima. Multi enim priori modo de illa existimant: quorum sententia suaderi potest, primo quia in objecto a nobis constituto abstractiones variæ possunt assignari: inprimis enim est illa duplex abstractio a materia secundum esse aut necessario, aut permissive tantum, quæ videtur sufficiens ad variandum secundum speciem objectum scibile, ut sic, & consequenter scientiam. Rursus inter res, quæ necessario existunt sine materia, videtur, ut minimum valde diversa abstractio Dei, qui est omnino purus actus, & ab omni etiam Metaphysica compositione abstrahit, ab abstractione aliarum intelligentiarum, quæ licet materia careant: compositæ tamen sunt, eisque attributa longe diversa conveniunt. Possunt ergo sub generali Metaphysicæ unitate tres saltem scientiæ specie distinctæ constitui. Una quæ versetur circa ens in quantum ens, & ad summum descendat ad communes rationes substantiæ, & accidentis, & ad novem genera quæ sub illo continentur; secunda quę intelligentias creatas: tertia vero, quæ solum Deum contempletur: Nam sicut in eo solo naturalis beatitudo consistit, ita videtur danda scientia naturalis, quæ secundum ultimam & specificam rationem suam Deum solum attingat. Neque fortasse deerit, qui in plura membra hanc scientiam partiatur, juxta diversos gradus abstractionis in ipsis communibus rationibus entis in quantum ens, vel substantiæ in quantum substantia, & sic de aliis.

Metaphysica ne una sit in specie subalterna, an vero in infima.

Secundo principaliter argumentor in hunc modum, quia si hæc scientia est una, maxime quoad habitum judicativum, qui in mente relinquitur ex actibus ejus. Nam species intelligibiles, quibus hæc scientia utitur, certum est esse quamplurimas, & non unam tantum: similiterque constat actus ejus esse varios & multiplices, non solum numero, sed etiam specie differentes. Quis enim dubitaret diversum esse actum, quo judicamus, omne ens esse unum, seu unitatem esse passionem entis, & quo judicamus, intelligentias esse immortales, vel aliquid simile? Si ergo unitas specifica in Metaphysica excogitari potest, solum est quoad habitum judicativum. Sed in eo etiam constitui non potest. Ergo in nullo esse potest. Probatur minor, quia si ille habitus est unus specie, vel est omnino simplex in sua entitate secundum ordinem ad objectum (omissa pro nunc compositione, si qua est, per solam intensionem, aut radicationem in subjecto) vel est qualitas composita. Neutrum autem dici posse videtur. Primum probatur, quia cum habitus Metaphysicæ ad varia judicia, & de rebus distinctissimis inclinet, ut sit ipsis actibus, quasi commensuratus, non videtur posse per unam & eandem simplicem qualitatem ad omnes illos inclinare, seu omnes efficere.

Quod secundo ita declarant, quia habitus Metaphysicæ primo acquiritur per unum actum circa unum objectum, verbi gratia, circa hanc conclusionem: *Omne ens est verum*, vel etiem similem, deinde per alios actus augetur & extenditur ad alias conclusiones valde diversas, in quo augmento necesse est aliquid realitatis vel entitatis illi addi, quia impossibile est intelligere augmentum reale sine additione reali. Hæc autem additio non potest esse sufficiens per modum intensionis solius, quia hoc augmentum non tantum est ex diversa participatione subjecti secundum majorem & majorem radicationem ipsius formæ in ipso, sed est ex parte ipsiusmet habitus per majorem extensionem ad objectum: ergo requiritur additio ex parte ipsiusmet habitus, quatenus ei aliquid additur, quo novum objectum, seu novam conclusionem respiciat, ut aperte docuit D. Thomas agens de habitibus in communi, 1. 2. quæst. 52. art. 1. & 2. Non potest ergo

hujus-

hujusmodi habitus esse omnino simplex, ut respicit totam latitudinem sui objecti. Quod vero neque compositus esse possit, & tamen esse vere unus in specie, probatur primo, quia id, quod primo acquiritur in habitu per actus unius speciei, & quod additur per actum specie distinctum, sunt etiam inter se specie distincta: ergo non componunt unum habitum secundum speciem. Antecedens patet, tum quia actus, quibus illi generantur, sunt specie distincti, tum etiam, quia inclinant ad similes actus specie distinctos: tum praeterea, quia non est major ratio distinctionis inter actus ipsos secundos, quam inter inclinationes, quae per modum actus primi manent, ad similes actus inclinantes, iis, quibus genitae sunt, & consequenter commensuratae, & proportionatae ipsis; tum denique, quia si non esset distinctio specifica inter illa duo, nec numerica esset necessaria, sed sufficeret augmentum per modum intensionis. Consequentia autem prior probatur, quia ex duabus qualitatibus specie distinctis non potest una qualitas, & unius speciei componi.

Responderi potest, illa duo non distingui specie totali, sed partiali, ideoque posse qualitatem integram, simpliciter unam ex eis componi tanquam ex partibus heterogeneis. Sed contra, nam interrogo, qualis sit hic compositionis modus, nam, aut est per veram & realem unionem illarum qualitatum (quae dicuntur partiales) non tantum in eodem subjecto, sed etiam inter se, vel est solum per adunationem in eodem subjecto. Neutrum dici potest, nam primum non videtur satis posse intelligi, aut explicari: nã interrogo, qualis sit illa unio. Aut enim est per immediatam conjunctionem unius cum alio, & hoc non, quia talis unio intervenit, nisi inter ea, quae se habent, ut potentia & actus, vel ut forma & materia, accidens & subjectum, terminus & res terminabilis: nullo autem ex his modis illa duo inter se comparantur, ut per se constat, quia utraque respicit per se suum objectum, & non requirit aliam, ut ab ea terminetur, vel actuetur. Vel uniuntur per modum cujusdam continuationis in aliquo termino communi, ut creduntur uniri gradus intensionis: & hic modus unionis etiam est intellectu difficillimus. Primo quidem, quia oportet assignari aliquem indivisibilem terminum, in quo illa duo uniantur. Quod tamen non videtur posse fieri, quia ille terminus etiam debet respicere aliquod objectum: nullum est autem ad quod possit tendere, quia nec simul tendit in utrumque objectum illorum partialium habituum seu actuum, per quos geniti sunt, neque est ulla ratio, ob quam magis tradat in unum, quam in aliud: nec fingi potest novum objectum, in quod tendat, cum nullum aliud fuerit per actus cognitum seu judicatum. Tertio quia in actibus non potest requiri talis unio, neque talis indivisibilis terminus in quo uniantur: alias omnes actus scientiae Metaphysicae possent in unum coalescere, & realiter uniri, quod est intelligibile: ergo neque in habitu est talis unio, quia non potest aliquid esse in habitu, quod non fuerit in actibus. Si autem actus non habent inter se unionem, non habent unde, vel quo illam efficiant. Et hae rationes procedunt, etiam si illi duo particulares habitus fingantur esse ejusdem rationis & speciei. Si autem specie differunt, addi potest quarta ratio, scilicet, quia ea, quae differunt specie, non possunt per se esse continua, neque habere proprium terminum communem.

Tandem si propter has rationes dicatur, illas qualitates solum componere unum habitum per adunationem in eodem subjecto, sequitur primo, non esse veram unitatem in hac scientia, sed tantum per accidens ratione subjecti, maxime, si (ut videtur probabilius) qualitates illae specie distinguuntur. Sequitur secundo eadem ratione ex omnibus habitibus scientiarum componi unam scientiam per adunationem in eodem subjecto.

Duae difficultates seu quaestiones tanguntur in argumentis propositis. Prima est propria & specialis hujus loci, an Metaphysica sit una scientia specie, nec ne. Secunda est generalis & ejusdem rationis in omnibus scientiis & fere in omnibus habitibus acquisitis, an sint simplices qualitates, vel compositae secundum extensionem ad objecta.

Variae hac super re opiniones. Circa priorem partem, quae est propria hujus loci, aliqui sentiunt, Metaphysicam non esse unam scientiam specie, sed genere, & ad minus continere sub se tres illas species praedictas, scilicet de Deo, qui omnino abstrahit & a materia, & ab omni vestigio materiae, ut existimari potest omnis compositio, item ab omni mutatione & vicissitudine; & de intelligentiis creatis, quae neque abstrahunt ab omni compositione, neque ab omni mutatione, tum locali, tum intellectus & voluntatis, abstrahunt tamen intrinsece & essentialiter a materia & motu Physico; & de ente, quod solum permissive abstrahit a materia secundum esse. Neque est hoc contra divisionem scientiae speculativae datam ab Aristotele in Physicam, Mathematicam, & Metaphysicam, quia illa non est divisio in ultimas species, sed subalternas, ut constat de Mathematica, quae plures scientias sub se continet.

Nihilominus asserendum est cum communi sententia, Metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto prooemio, seu c. 1. & 2. lib. 1. Metaphys. ubi semper de hac scientia, tanquam de una specie loquitur, eique tanquam uni & eidem attribuit nomina & attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum & intelligentias. Sic enim vocatur Theologia, seu scientia divina, & prima Philosophia: partim ut versatur circa ens in quantum ens, & prima attributa, & principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis, & Metaphysica: *Sapientia* autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, & prima principia, primasque rerum causas contemplatur. Item in lib. 4. ubi ex professo tractare videtur de objecto hujus scientiae, dicit illam esse unam, & considerare omnia, quae a materia sunt secreta. Unde in discursu & modo tradendi hanc doctrinam, satis indicat eam esse scientiam unam in specie, & saepe indifferenter ait ens in quantum ens, esse adaequatum objectum hujus scientiae, ejusque praecipuam partem esse substantiam, vel simpliciter, vel immaterialem, ac primam, ut patet ex lib. 4. c. 2. & 3. & lib. 7. c. 1. & lib. 12. in quo de Deo & de intelligentiis cognitionem tradit, eamque dicit esse praecipuam hujus doctrinae partem, ad quam quodammodo caeterae ordinantur. Ac denique lib. 6. c. 1. & lib. 11. c. 6. abstractionem a materia secundum esse constituit ut adaequatam rationem formalem sub qua objecti hujus scientiae. Si autem distincta esset scientia, quae ageret de ente, ut ens est, ab ea, quae tractat de ente immateriali, & re ipsa a materia separato, illa prior non participaret proprie ac perfecte hujusmodi abstractionem, neque ageret de primis rerum causis, neque alia haberet, quae Aristoteles Metaphysicae tribuit: & hoc fere argumento concludit D. Thom. 1. 2. qu. 57. art. 2 sapientiam naturalem tantum esse unam, cum habitus aliarum scientiarum plures sint, ubi necesse est loqui de unitate specifica: nam secundum genus, cum aliae scientiae unitatem habent: haec autem sapientia non est Metaphysica: nec potest dici sapientiam vocari solam eam partem, seu scientiam ultimam Metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat & confirmat, quod ad sapientiam spectat: sicut e contrario pars illa prior Metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat omnes altissimas causas, & ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae: oportet ergo, ut una & eadem scientia haec omnia complectatur. Et hoc ipsum docuit idem D. Thom. super citata loca Aristotelis, & praecipue in prologo Metaphysicae, idemque sentiunt reliqui expositores antiqui & moderni.

Metaphysica est una scientia specie.

Ratio vero hujus sententiae est, quia nullum est sufficiens fundamentum ad hanc scientiarum multiplicationem: & alioqui omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione ejusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam licet Deus, & intelligentiae secundum se consideratae, videantur altiori quodam gradu & ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum sejungi. Unde etiam confirmatur: nam perfecta scientia de Deo & aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium praedicatorum, quae in eis insunt. Ergo etiam praedicatorum communium & transcendentium. Neque est eadem ratio de inferioribus scientiis, verbi gratia, Philosophia, quae licet consideret de materiali substantia, non tamen propterea contemplatur praedicata communia, & transcendentia, quae illi etiam insunt,

insunt,quia cum illa sit inferior scientia,non potest ascendere ad abstractiora & difficiliora prædicata cognoscenda, sed per altiorem scientiam cognita supponit. At vero scientia de Deo, & intelligentiis est suprema omnium naturalium;&ideo nihil supponit cognitum per altiorem scientiam, sed in se includit quidquid necessarium est ad sui objecti cognitionem perfectam, quantum per naturale lumen haberi potest: eadem ergo scientia, quæ de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia prędicata,quę illis sunt cum aliis rebus communia,& hęc est tota Metaphysica doctrina: est ergo una scientia.

Rationi primæ dubitandi respondetur. Atque ex his satisfactum est primæ rationi dubitandi in principio positæ: declaratum est enim, quo modo illa abstractio a materia secundum esse, quæ permissiva dicitur, vel necessaria,non variet specificam rationem objecti scibilis,tum propter nostram connexionem talium rerum & prędicatorum inter se,prętertim in ordine ad cognitionem,tum etiam propter eundem ordinem doctrinę,&certitudinis. Denique, quia illa diversitas abstractionis solum est secundum diversos conceptus rationis, quæ diversitas sola per se non sufficit ad diversam scientiam constituendam, nisi alia major ratio distinctionis occurrat. Alioqui quot sunt communia prædicata abstrahibilia ab inferioribus,tot essent scientię multiplicandæ,& quot essent rerum species, tot etiam essent scientiæ specie differentes, quod communiter non admittitur.

Metaphysica unus ne habitus. Ad secundam dubitandi rationem non possumus in hoc loco ex professo satisfacere,quia ut dixi,quæstio,quæ ibi tangitur, communis est omnibus scientiis, & fortasse inferius tractando de qualitate, eã examinabimus. Nunc breviter dico, difficillimum mihi videri velle defendere habitum Metaphysicæ esse aut unam simplicem qualitatem,aut ita compositam,ut ex variis partialibus entitatibus, vera ac reali unione inter se unitis consurgat, quam difficultatem satis ostendunt, quæ in illo argumento proposita sunt. Quare facilius dici videtur hujusmodi scientiam includere partiales qualitates,seu habitus,qui unam scientiam componere dicuntur non sola aggregatione per accidens in eodem subjecto,cui inhærent,sed subordinatione aliqua ac dependentia, quam inter se habent per ordinem ad idem subjectum,circa quod versantur: non enim necesse est in omnibus rebus eundem ordinem unitatis inveniri. Quod si quis inquirat,quisnam sit iste ordo subordinationis & dependentiæ: responderi potest consistere in habitudine ad idem objectum, quod licet res varias complectatur,& diversas proprietates habeat,quę de illo demonstrantur; ita tamen inter se sunt connexæ, ut harum cognitio ab illis pendeat, & sese mutuo in cognitione juvent sub eadem ratione & modo scientiæ, ac doctrinæ.Sed hæc res,ut dixi, magis accuratam postulat inquisitionem ac disputationem suo loco tradendam.

SECTIO IV.

Quot sint hujus scientiæ munera, quis finis, quęve utilitas?

EXplicato objecto, & essentia hujus scientiæ, oportebat nonnihil dicere de causis ejus: sed quoniam de materiali, formali, & efficiente nihil proprium ac peculiare dicendum occurrit, ideo solum dicemus de causa finali. Quę sit materialis causa Metaphysicæ. Materialis enim causa hujus scientiæ non est alia, nisi subjectum ejus, quod constat esse intellectum, nisi quis velit materiam circa quam ad materialem causam revocare: illa autem materia non est alia, præter objectum scientiæ, de quo satis dictum est. Quæ formalis. Rursus cum ipsa scientia forma quædam sit, non habet aliam causam formalem propriam, sed habet essentiam suam, seu rationem formalem, habet etiam objectum, quod quatenus speciem tribuit,rationem quandam formæ habere dicitur, saltem extrinsecæ. Quæ efficiens. Denique cum hæc scientia acquisita sit, per proprios actus, tanquam per proximam causam efficientem fit, in quo nihil speciale habet præterea, quæ communia sunt cæteris habitibus acquisitis. Igitur solus finis & munus hujus scientiæ explicanda supersunt: hæc enim duo ita in præsenti conjuncta sunt, ut unum potius esse videantur: est autem hæc scientia quoad habitum propter suam operationem, quam proxime elicit: hoc enim commune est omni habitui, neque aliquid in particulari habet habitus hujus scientiæ, quod nova declaratione indigeat. De ipsa vero operatione,seu actu hujus scientiæ explicandum est, qualis sit, & quem finem habeat, & inde constabit, quænam fuerit hujus scientiæ necessitas, vel utilitas.

Quis finis Metaph. Dico ergo primo, finem hujus scientiæ esse veritatis contemplationem propter seipsam. Ita docet Aristotel. 12.Metaph.c.2.& lib.2.c.1.ubi id probat primo a priori, quia ea scientia maxime est propter veritatis cognitionem, & propter seipsam, quæ de primis rerum causis, & principiis, & de rebus dignissimis considerat: hujusmodi enim res aptissimæ sunt, ut sciantur, & earum cognitio maxime expetibilis est;sed hęc scientia versatur in cognitione altissimarum rerum & causarum,ut constat ex his, quæ de objecto illius diximus: ergo hæc scientia maxime est propter se, & propter veritatis cognitionem. Secundo,quia hæc scientia non inquirit veritatis cognitionem propter operationem:ergo propter seipsam: non est enim inter hæc invenire medium. Antecedens autem probatur ab Aristotele duplici signo: unum est, quod homines propter admirationem & causarum ignorationem hanc scientiam invenire cœperunt:ergo propter cognitionem, & non alterius operis gratia, eam inquisierunt. Secundum signum est, quia homines, cum eis omnia ad hanc vitam necessaria suppeterent, hanc scientiam investigarunt: non ergo propter alium usum, sed ad expellendam ignorantiam, atque adeo propter ipsam veritatis cognitionem, eam inquisierunt. Tertio nos id probare possumus, quia scientia, quæ cognitionem ordinat ad operationem, proxime disputat de rebus operabilibus ab homine: hæc autem scientia non tractat de hujusmodi rebus, sed de nobilissimis entibus, & de universalissimis rationibus entis, & maxime abstractis.

Sed si quis recte consideret, tam assertio posita, quam ea,quæ ex Aristotele in ejus confirmationem adduximus, communia sunt omnib. speculativis scientiis, & maxime naturali Philosophiæ, & ita ex dictis rationibus recte infert Aristoteles hanc scientiam speculativam esse, & non practicam,quia proxime non ordinatur ad opus, sed sistit in veritatis cognitione,quod (ut dixi) commune est universæ naturali Philosophiæ;ut ergo in assertione posita proprius finis hujus scientiæ declaretur, subintelligere oportet eam esse propter cognitionem earum veritatum, quæ de ipso ente ut tale est, & de rebus, quæ secundum esse abstrahunt a materia, demonstrari possunt. Atque ita proprius finis ejus est declarare naturam, proprietates & causas entis in quantum ens, & partium eius, quatenus secundum esse a materia abstrahunt.

Atque hinc colligitur prima necessitas seu utilitas hujus doctrinę nimirum,ut perficiat intellectum secundum se(ut sic dicam)&propter perfectissimas res,rerumque rationes cognoscendas. Intellectus enim humanus licet in corpore sit,& ideo ministerio sensuum & phantasmatum indigeat, tamen secundum se spiritualis est, & vim habet res omnes,etiã spirituales & divinas percipiendi,propter quod, *quodammodo divinus*, appellatus est ab Aristotele, lib.1.de anima, text. 82. Philosophia igitur naturalis videtur intellectum perficere,prout utitur sensibus,& circa sensibilia versatur. Mathematicæ vero scientiæ illum videntur perficere, prout aliquo modo abstrahit ab externorum sensuum experimento, cum dependentia tamen ab imaginatione, seu phantasia.Hæc autem doctrina intellectum illustrat secundum se, abstrahens, quantum in corpore fieri potest a sensibus,& phantasia,& res spirituales,ac divinas contemplans,rationesque ac principia omnibus rebus communia, & generalia attributa entium, quæ a nulla inferiori scientia considerantur.

Secundo vero addendum est scientiam Metaphysicæ, non solum propter seipsam esse convenientem, sed etiam ad alias scientias perfecte acquirendas esse valde utilem. Hęc assertio sumitur ex Aristotel.1.Metaph.c.2.& lib.3. c.2.ubi inter alias conditiones sapientiæ ponit,quod reliquæ scientiæ illi ministrent, ipsa vero aliis præsit, eisque (ait Aristot.) præcipiat non imperio practico, quod ad prudentiam potius,vel morales scientias spectat,sed directione speculativa, & subdit hujusmodi esse Metaphysicam respectu aliarum scientiarum,qui de præstantissimis rebus,& de primis rerum causis,ac de ultimo fine & summo bono disputat.Addit etiam 1.Poster.c.7. Metaphysicam solam versari circa prima principia reliquarum sciẽtiarum. Sunt enim duplicia principia scientiarum, ut in eodem lib. docet cap.8. quædam propria,quæ in unaqua-

que

que scientia declarantur: alia communia multis, vel potius omnibus scientiis, quia omnes illis utuntur, ut res subjecta postulat, & quatenus ab eis cætera particularia principia pendent, ut ibidem Philosophus ait, & libro 4. Metaph. text. 7. Cum ergo omnes scientiæ ab his principiis maxime pendeant, necesse est, ut per hanc scientiam maxime perficiantur: quia, ut supra dictum est, horum principiorum cognitio & contemplatio ad nullam specialem scientiam pertinere potest, cum ex abstractissimis, & universalissimis terminis constet. Sic igitur est hæc scientia ad aliarum consecutionem & perfectionem valde utilis. Unde D. Thom. in princip. Metaph. & in 2. dist. 3. quæst. 2. ar. 2. dicit, Metaphysicam esse ordinativam aliarum scientiarum, quia considerat rationem entis absolute: aliæ vero secundum determinatam rationem entis: & in 2. d. 24. quæst. 2. art. 2. ad 4. ait, Metaphysicam dirigere alias scientias. Denique ex his, quæ de objecto & materia circa quam versatur, diximus, id facile probari potest, quia hæc scientia considerat supremas entium rationes, & universalissimas proprietates, & propriam rationem essentiæ & esse, & omnes modos distinctionis, qui sunt in rebus: at sine horum omnium distincta cognitione non potest perfecta particularium rerum cognitio haberi. Quod experimento etiam cognosci potest: omnes enim aliæ scientiæ sæpe utuntur principiis Metaphysicæ, aut ea supponunt, ut in suis demonstrationibus, vel ratiocinationibus progredi possint, unde sæpe contingit ex ignoratione Metaphysicæ in aliis scientiis errari.

Ad aliud multipliciter aliquid utile. Dices: cum hæc scientia Metaphysicæ maxime propter seipsam inquiratur, quo modo potest esse utilis ad alias: nam quod est utile ad alia, est propter illa. Respondetur. Dupliciter contingit aliquid dici utile ad aliud: uno modo tanquam medium ordinatum ad aliud: uno modo utile ad aliud dicitur tanquam causa superior & eminentior, influens suo modo in aliud. Hoc igitur posteriori modo est Metaphysica utilis ad inferiores scientias, & ideo non repugnat, sed potius est valde consentaneum ac consequens, quod sit maxime propter se, & aliis valde utilis seu proficua. Priori autem modo cæteræ scientiæ ordinantur ad Metaphysicam, quatenus omnis alia cognitio, tam speculativa, quam practica ordinatur ad supremam contemplationem, in qua naturalis hominis felicitas consistit. Ita fere D. Thom. 2. contra Gentes c. 25. ratione 6. ubi sic inquit: *Hoc autem modo se habet Philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliæ dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, & directionem contra negantes principia, ipsaque prima Philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem.*

Sed ut hæc Metaphysicæ munera exactius intelligantur, oportet in specie declarare, quæ sint officia, quæ circa alias scientias exercet, & quomodo illa exequatur.

Quomodo Metaphysica circa objecta aliarum scientiarum versetur, ea ut demonstret.

Primum itaque attribui solet Metaphysicæ, quod unicuique scientiæ objectum præscribat, &, si necesse sit, illud esse demonstret, quod significavit Averroes 3. de cœlo, comm. 4. dicens, Metaphysicæ esse defendere, ac verificare (sic enim loquitur) subjecta particularium scientiarum. Ratio vero esse potest, quia, ut Aristoteles docet 1. Poster. scientia non probat, sed supponit suum subjectum esse, & quid sit: ergo oportet, ut aliunde sumat; ergo cum non semper id sit per se notum, sæpeque indigeat aliqua declaratione & probatione, oportet illud sumere ex aliqua superiori scientia, quæ non potest esse nisi Metaphysica, ad quam spectat considerare essentiæ, quidditatis, & ipsius esse rationem.

Objectio. Dices. Quomodo potest Metaphysica de objectis aliarum scientiarum demonstrare quod sint: nam, si sermo sit de actuali existentia, hæc non requiritur, ut res scientiæ objiciantur, sed quasi per accidens se habet: unde demonstrari non potest, præsertim de entibus creatis, cum illis non necessario conveniat; quod si aliquo modo ex effectibus probari potest, id magis videtur ad Philosophum naturalem pertinere, qui ex effectibus sensibilibus philosophatur: si vero sermo sit de esse in aptitudine, seu in potentia, hoc non potest de uno subjecto demonstrari, quia nullum est medium, quo demonstrari possit: sicut etiam non potest de subjecto scientiæ demonstrari quid sit, quia nullum est medium, quo unicuique rei propria essentia conveniat, sed immediate ac per sese illi convenit. Adde, quod hæc scientia non potest descendere ad particularia objecta singularum scientiarum, quia non potest suam propriam abstractionem transcendere: sicut ergo propter hanc causam non potest demonstrare proprietates eorum, ita neque ostendere, an sint, vel quid sint. Præterea, si aliæ scientiæ hujus ope indigerent, ut ab ea sumerent objecta sua, non possent ante hanc scientiam addisci: quod est falsum, ut constat experientia: nam licet hæc scientia dignitate prima sit, non tamen generatione. Denique, si necessarium est, ut hæc scientia aliarum objecta demonstret, necessaria erit alia scientia, quæ huic deserviat ad ostendendum proprium ejus objectum, quia ipsa non potest demonstrare subjectum suum esse, sed supponere debet: neque illud est ita per se notum, quin aliqua ostensione indigeat.

Responsio. Respondetur ad primam difficultatem, hanc scientiam ita juvare alias ad ostendendum earum objecta esse, vel quid sint, sicut ipsæ de objectis suis hoc supponunt. Scientiæ autem, per se loquendo, non supponunt suum objectum actu existere: hoc enim, ut argumentum factum probat, accidentarium est ad rationem scientiæ; illam excipio, quæ est de Deo, cujus esse est de quidditate ejus: in aliis vere rebus ad scientiam & demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam & inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. Igitur hæc scientia non demonstrat aliarum objecta actu existere, sed ea solum de causa dici potest alia objecta esse, quia præbet principia ad ostendendum, in quo gradu entium talia objecta collocentur, & quam quidditatem habeant. Hoc autem præstat hæc doctrina, declarando inprimis ipsam rationem entis, & essentiæ seu quidditatis, & in quo cõsistat, & deinde distinguendo varios gradus entium, sub quibus omnia objecta scientiarum continentur. Quocirca quamvis a priori & in se non possit per proprium mediũ intrinsecum demonstrari objectũ scientiæ esse, & quid sit, tamen quoad nos ostendi potest ex signis, seu effectibus, declarando inprimis, quid requiratur ad rationem entis, & in quo ratio essentiæ consistat, & quam connexionem cum talibus signis, vel effectibus habere possit, quæ omnia non nisi per principia hujus doctrinæ exacte ostenduntur.

Accedit etiam, quod per causas extrinsecas, ut sunt finalis & efficiens, potest interdum ostendi aliquod objectũ esse, quod maxime fit per primas & universales causas, de quo hæc scientia considerat, ut ostendere possumus angelos esse, quia & ad perfectionem universi sunt necessarii, & talis sunt naturæ, ut non repugnaverit a Deo fieri.

Atque ita etiam constat, quomodo possit hæc scientia tale munus exercere circa objecta particularium scientiarum, etiam si infra illius abstractionem esse videantur. Nam in primis, ut supra sectione secunda tetigimus, quamvis Metaphysica per se non versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum, tamẽ aliquo modo attingit illas, quatenus, scilicet, necesse est ad proprias rationes explicandas, vel divisiones tradendas, & proprios gradus Metaphysicos secernendos ab aliis, quæ divisiones Metaphysicæ multum aliis scientiis deserviunt ad sua subjecta præscribenda, & ab aliis secernenda. Ac deinde non semper necesse est, ut Metaphysica per se ipsam immediate ostendat singularium scientiarum objecta, sed satis est, quod tribuat principia, & declaret terminos, quibus aliæ scientiæ uti possunt ad supponenda, vel ostendenda, quantum necesse fuerit, objecta sua.

Unde consequenter fatendum est, si ordo doctrinæ spectetur secundum se, Metaphysicam esse cæteris priorem, quod non solum ex hoc munere, sed etiam ex alio, quod statim explicabimus, colligi potest; nam confirmat aliquo modo omnium scientiarum principia. Deinde transcendentales rationes entis declarat, sine quarum cognitione vix potest in aliqua scientia quippiam exacte tractari. Ac denique quandam habet singularem connexionem cum dialectica, quam inferius declarabo, ratione cujus effectum fortasse est, ut magna pars hujus doctrinæ a modernis Dialecticis confuse tractetur. Nihilominus tamen ratione nostri modi cognoscendi, hæc scientia postremum locum sibi vindicavit, ut constat ex usu omnium, & ex ipsamet Aristotelis inscriptione: nam propterea hanc scientiam *Transphysicam seu Postphysicam* vocavit. Et ratio est, quam tetigit D. Thomas in 1. Metaph. cap. 1, lect.

Metaphysica prior omnibus scientiis doctrinæ ordine.

Quare ultima addiscatur.

lect. 2. & Avicen. lib. 1. suæ Metaph. c. 3. quia res, quæ a materia abstrahunt secundum esse, licet secundum se sint maxime intelligibiles, a nobis tamen inveniuntur non nisi per modum, ut constat ex 12. Metaph. Et similiter rationes entis universalissime & abstractissime, quamvis secundum se sint notiores, præsertim quoad quæstionem an sint, tamen, quid sint, & quas proprietates habeant, difficile a nobis cognoscitur, & sæpe incipere oportet a particularibus & sensibilibus, ut ad illas pertingere possimus, & hoc modo dixit Aristot. 1. Metaph. cap. 2. universalissima esse cognitu difficillima. Unde loquendo ordine quoad nos, non semper necesse est, hanc scientiam aliis præmitti: semper tamen supponuntur aliqua principia hujus scientiæ, vel termini metaphysici, quatenus aliquo modo cognosci possunt virtute naturalis luminis intellectus, & prout satis est ad discurrendum, & progrediendum in aliis scientiis, quamvis non tam exacte & perfecte, sicut fit comparata hac scientia.

Ad ultimam confirmationem dicitur, hanc scientiam in hoc superare reliquas, quod ipsa non solum supponit suum objectum esse, sed etiam, si necesse sit, illud esse ostendit, propriis principiis utens, per se loquendo: nam per accidens interdum utitur alienis & extraneis propter excellentiam sui objecti, & defectum nostri intellectus, qui non potest illud perfecte attingere, ut in se est, sed ex inferioribus rebus. Cum autem dicitur scientiam supponere suum objectum esse, intelligitur per se loquendo, ut notavit Cajetanus prima parte qu. 2. art. 3. per accidens vero non inconvenit scientiam aliquam demonstrare quoad nos objectum suum. Quod si illa scientia suprema sit, non indiget ope alterius, sed vi sua id præstare potest, & hujusmodi est Metaphysica in ordine naturalium scientiarum, sicut etiam id Theologia habet in ordine supernaturali.

Scientia quomodo supponat suum objectum.

Quomodo Metaphysica prima principia confirmet ac tueatur.

Secundum munus præcipuum, quod huic scientiæ tribuitur, est prima principia confirmare, ac defendere. Hoc munus tribuit huic scientiæ Aristoteles 1. Poster. cap. 7. & 1. Physic. c. 1. & illud ex professo tradit atque exercet. 4 Metaph. cap. 3. ubi commentatores omnes idem tradunt, & Proclus lib. 1. Comment. in Euclid. cap. 4. ubi etiam Mathematicis scientiis ait, Metaphysicam suppeditare principia. Quale autem sit hoc munus, & cur, vel quo modo ad hanc scientiam pertineat, non est facile ad explicandum. Et ratio difficultatis est primo, quia prima principia sunt per se, naturaliter, ac sine discursu nota: hæc autem scientia, cum essentialiter scientia sit in omnibus partibus suis, in nulla earum potest, nisi per discursum; & consequenter circa conclusiones, & propositiones mediatas versari: ergo nullum munus proprium circa prima principia potest exercere. Secundo, quia alias confunderetur habitus Metaphysicæ cum habitu primorum principiorum, quia Metaphysica usurparet proprium munus illius habitus: unde non oporteret eos distinguere, contra Aristot. 6. Et hic cap. 3. ubi quinque virtutes intellectus distinguit & inter eas ponit intellectum, id est, habitum principiorum, & sapientiam, quam esse Metaphysicam constat ex eodem in proœmio hujus operis. Prima sequela patet, quia ad habitum principiorum pertinet, assensum præbere primis principiis cum majori evidentia & certitudine, quam omnis scientia: quandoquidē omnis scientiarum evidentia ab illo habitu pendet: ergo Metaphysica non potest confirmare prima principia, aut robur aliquod addere assensui illorum, nisi munus habitus primorum principiorum usurpet. Tertio, quia vel hęc scientia exercet hoc munus, explicādo tantum terminos, ex quibus prima principia constant: & hoc non est munus scientiæ, neque ad illud est necessarius aliquis habitus judicativus, sed solum conveniens apprehensio, & terminorum explicatio. Vel exercet hoc munus, demonstrando aliquo modo ipsa principia, & rursus interrogo, an hoc intelligatur de demonstratione a priori, vel a posteriori. Et primum dici non potest, quia prima principia ut sic sunt immediata, unde a priori demonstrari non possunt. Si autem sumantur, ut non sunt immediata quoad nos, qualе est illud principium, quo prima passio prædicatur de definito, sic non est munus unius scientiæ talia principia demonstrare, sed unaquæque scientia in sua materia demonstrat ea, quæ ad ipsam pertinent, nec potest Metaphysica ad singula in specie descendere, ut ex dictis in sectionibus præcedentibus constat. Ergo nihil proprium potest hac in parte Metaphysicę tribui. Secundum autem de demonstratione a posteriori non potest convenientius dici, quia hoc genus demonstrationis & scientiæ non pertinet ad sapientiam, qualis est Metaphysica, sed pertinet vel ad experientiam, vel ad scientiam a posteriori, quam *scientiam quia* appellant, quæ sine dubio est inferior, & distinctus habitus a scientia perfecta, quia fortasse non est unus circa prima principia communia, & propria singularum scientiarum. Unde sicut perfectæ sapientiæ seu Metaphysicę adjungi potest in nobis aliquis imperfectus habitus demonstrans a posteriori prima principia communia, ad Metaphysicam spectantia, ita singulis scientiis particularibus adjungi potest similis habitus proportionatus, uniuscujusque principia a posteriori demonstrans; quid est ergo quod in hoc munere proprium ac singulare habet Metaphysica?

Prima difficultatis ratio.

Secunda.

Tertia.

Non possumus commodius ad hanc interrogationem respondere, & hoc munus declarare, quam per difficultates propositas breviter discurrendo. Et prima quidem facilis est: concedimus enim munus hujus scientiæ circa prima principia non esse elicere illum assensum evidentē & certum, quem intellectus lumine naturali ductus sine ullo discursu prębet primis principiis sufficienter propositis: hoc enim recte probat argumentum illud, & confirmat etiam secundum. Pertinebit ergo ad hanc scientiam aliquo discursu uti circa ipsa prima principia, quo illa conformet aliquo modo ac defendat: quo modo autem id præstet, in secunda & tertia difficultate declarabitur.

Propositæ rationes dubitandi solvuntur singulatim.

Circa secundam aliqui tractare hoc loco solent, an habitus principiorum, quem Aristoteles intellectum appellavit, sit qualitas a potentia intellectiva in re ipsa distincta, & utrum sit qualitas a natura congenita, an potius acquisita. Qui enim negant, hunc habitum esse qualitatem aliquam præter ipsum naturale lumen intellectus, quod, quatenus natura sua est sufficienter propensum ad assensum primorum principiorum, illorum habitus appellatur, & non realiter, neque ex natura rei, sed sola ratione a facultate intelligendi distinguitur. Qui (inquam) ita sentiunt, facile expedient difficultatem propositam, dicentes Metaphysicam distingui a naturali lumine intellectus; non vero distingui ab alio habitu, qui potest conferre intellectui facilitatem aliquam circa primorum principiorum assensum. Aliis vero (& quidem probabilius) videtur hanc quæstionem ab illa non pendere, nam sive habitus principiorum sit qualitas distincta, & per actus acquisita, sive non, necesse est Metaphysicam esse habitum ab illo distinctum, quia, ut in priori difficultate dicebant, Metaphysicæ munus non potest esse præbere assensum simplicem, seu absque discursu primis principiis. Qui autem ponunt illum habitum qualitatem distinctam, ejus munus & utilitatem esse dicunt elicere promptius & facilius cum intellectu ipsummet assensum simplicem & immediatum primorum principiorum; ergo, etiamsi ponamus habitum principiorum esse propriis actibus acquisitum, non propterea confundere illum debemus cum habitu Metaphysicæ.

Non ergo sunt hæ quæstiones connexæ, neque una ab altera pendet. Et (ut ego opinor) Aristoteles utrumque posuit, scilicet, & habitum principiorum esse virtutem distinctam a sapientia, ut constat ex citato loco tertio Ethic, & esse habitum, quem nostris actibus comparamus, ut ex eodem loco, & ex secundo poster. capite ult. facile sumi potest. Nam in priori loco manifeste ponit illum inter habitus seu virtutes intellectus: si autem non esset res distincta ab ipsa difficultate intelligendi, propriissime, imo & falso diceretur esse habitum intellectus. In posteriori autem loco apertius sentit esse habitum, non a natura inditum, sed acquisitum, non per discursum, sed per simplices actus ex sola terminorum propositione, & intelligentia comparatos. Et revera hoc posterius sequitur ex illo priori. Nam si hic habitus non esset facilitas aliqua usu comparata ad similes actus promptius eliciendos, nulla esse ratio, aut fundamentum, cur existimaretur esse qualitas aliqua distincta ex natura rei a lumine naturali intellectus, seu ab ipsa facultate intelligendi, tum quia ut Aristoteles dixit, tertio de anima capite 4. intellectus natura sua est pura potentia in ordine intelligibilium, & tanquam tabula rasa: tum etiam, qui si natura ipsa

ra ipsa dedisset totam vim, quæ ex parte potentiæ necessaria est ad eliciendos hos actus, non tantum quoad substantiam, sed etiam quoad promptitudinem & facilitatem, supervacaneum fuisset multiplicare entitates in ipsa facultate intelligendi, sed ipsa posset & deberet in suamet intrinseca entitate fortior & efficacior constitui, neque esset ullum indicium ad illam distinctionem entitatum colligendam. Sicut si voluntas natura sua ita est prompta & facilis ad amandum bonum in communi, ut non possit per actus promptior & facilior reddi, optimum argumentum est, non habere illam promptitudinem per habitum innatum, sed per suammet entitatem. Et similiter visus, quia ex natura sua habet totam inclinationem & efficacitatem, quam ex parte sua habere potest ad eliciendum actum videndi, recte colligimus habere totam illam vim, & inclinationem per intrinsecam facultatem & entitatem suam indivisibilem, & non per aliquam aliam a natura inditam. Unde D. Thomas 1. 2. quæst. 51. art. 1. sensit hunc habitum non esse naturalem secundum se, sed quoad inchoationem quandam, quia, scilicet, actus per quos acquiritur, non sunt per discursum habiti, sed immediate ab ipso naturæ lumine profluunt, quamvis in principio & ante habitum non emanent cum tanta promptitudine & facilitate, sicut post acquisitum habitum; de qua re late in 2. Posteriorum disputavimus, & fortasse in sequentibus nonnihil addemus.

Hac ergo sententia supposita, ad secundam difficultatem negatur sequela. Nam Metaphysica aliter versatur circa principia prima, quam habitus principiorum. Nam inprimis Metaphysica non versatur circa prima principia formaliter, ut principia sunt, sed ut sunt aliquo modo conclusiones. At vero habitus versatur formaliter circa principia, ut talia sunt, & veritates immediatæ: & ideo hic habitus attingit sine discursu, Metaphysica vero, mediante aliquo discursu. Hinc rursus habitus principiorum non addit proprie aliquam evidentiam, vel certitudinem assensui principiorum, qui ex sola natura haberi potest, sed addit facilitatem & promptitudinem in exercenda illa evidentia & certitudine: Metaphysica vero addit certitudinem & evidentiam, quia novo modo & per novum medium facit assentiri eidem veritati. Est autem attente considerandum, hoc augmentum non esse intensivum, sed extensivum. Primo quidem, quia Metaphysica non auget evidentiam, vel certitudinem, imo neque intensionem ipsiusmet assensus; quem elicit habitus principiorum, quia, ut dixi, Metaphysica nullo modo operatur circa illum assensum, sed circa objectum seu materiam ejus præbet novum assentiendi modum, per actum utrique distinctum. Secundo, quia si hos actus inter se conferamus, revera non est certior aut evidentior assensus Metaphysicæ, quam assensus habitus principiorum, ut argumentum factum probat, quia semper necesse est, assensum Metaphysicę in aliquibus primis principiis, ut per se notis, niti. Et hac ratione dicimus Metaphysicam non augere intensive evidentiam, vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam, & certitudinem præbendo.

Qualiter Metaphysica versetur circa prima principia, qualiter circa principiorum habitus.

Circa tertiam difficultatem attingitur alia quæstio, scilicet, quibus modis versetur Metaphysica circa prima principia, juvando & confirmando intellectum in assensu eorum. In qua breviter dicendum est, doctrinam hanc præstare hoc munus duobus modis in tertia difficultate insinuatis. In primis enim tradit & declarat rationem ipsorum terminorum, ex quibus prima principia constant. Quod fere experientia ipsa patet in discursu hujus doctrinæ, tum apud Aristotelem, præsertim lib. 5. 7. 8. & 9. tum etiam apud alios authores, & ex his, quæ in disputationibus sequentibus dicemus, constabit. Traditur enim in hac scientia, quid sit ens, quid substantia, quid accidens, quid totum, quid pars, quid actus, quid potentia, ex quibus terminis, & ex aliis similibus, prima principia constant. Cum enim hæc principia in re non habeant intrinsecum, & quasi formale medium, quo illorum extrema connectantur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum: unde nihil magis potest ad eorum cognitionem juvare, quam scientifica, & evidens notitia terminorum, seu ratio eorum, qualis est illa, quæ in hac scientia traditur. Neque enim verum est, quod in prædicta difficultate tertia sumebatur, scilicet, hoc munus non pertinere ad scientiam, quæ discurrendo & judicando procedit, sed ad simplicem terminorum apprehensionem: nam licet, per se loquendo, ex parte simplicium rerum & terminorum non requiratur demonstratio: imo neque compositio ad intelligendum, quid unumquodque sit, aut significet, tamen quoad nos sæpe potest hoc demonstrari, præsertim utendo divisione constante ex oppositis membris, & demonstrando quid res non sit (quod frequenter est nobis notius) & inde concludendo quid sit. Sæpe etiam hoc fit, tradendo aliquas descriptiones rationum simplicium, quæ sunt quoad nos notiores, & illis utendo, ut mediis ad demonstrationes efficiendas, quæ ad scientiam humanam acquirendam interdum sufficiunt. Atque hinc tandem intelligitur hunc modum illustrandi prima principia præcipue & immediate exerceri in hac scientia circa illa prima principia, quæ universalissima sunt, & constant terminis abstractioribus, id est, significantibus res, aut rationes rerum, quæ sine materia possunt existere: nam, ut diximus, hæc sunt, quæ, per se loquendo, sub objecto Metaphysicæ continentur, cumque illa sit suprema scientia, per se sufficiens est ad tradendum & explicandum rationes omnium rerum, & terminorum, quæ sub objecto ejus clauduntur. At vero non ita proxime & immediate descendit ad proxima & particularia principia singularum scientiarum, & ad terminos ex quibus constant, sed solum illa attingit altero ex duobus modis superius explicatis, scilicet, vel quatenus necesse est ad proprias definitiones tradendas, proprios que terminos explicandos, vel quatenus in eis generales rationes, & præsertim transcendentales, includuntur, sine quarum cognitione & adminiculo non potest aliqua ratio, seu quidditas cujuscunque rei in particulari explicari.

Terminorum cognitio ad complexa principia cognoscenda maxime confert.

Alter modus, quo hæc scientia versatur circa prima principia, est, demonstrando illa, seu veritatem & certitudinem illorum, quod variis modis præstare potest. Primo dicunt aliqui, Metaphysicam demonstrare principia a priori, non quidem per causam intrinsecam formalem, vel materialem, quia (ut recte probat argumentum factum) in his principiis immediatis non habet locum tale genus demonstrationis, sed per extrinsecam causam formalem, efficientem & exemplarem: nam quia Metaphysica considerat primas causas, etiam Deum ipsum, qui sicut est prima veritas, ita est causa omnis veritatis, saltem extrinseca omnibus prædictis modis, potest saltem per hanc causam demonstrare veritatem, non tantum primorum principiorum, sed etiam conclusionum. Hic tamen modus demonstrandi rarissime, aut nunquam exercetur in hac doctrina, & si attentius consideretur, vix habere potest locum. Nam in primis, quod attinet ad causam efficientem: hæc non habet locum in universalissimis principiis cōstantibus ex terminis communibus Deo & creaturis: nam sicut respectu Dei nulla potest dari causa efficiens, ita nec respectu illorum principiorum, quæ in Deo ipso veritatem habent, ut est illud: *Quodlibet est, vel non est*, &, *Impossibile aliquid de eodem affirmare & negare*. Atque hinc etiam constat, hæc principia non posse per causam finalem demonstrari, quia causa finalis est in ordine ad effectionem, & operationem, & ideo quæ abstrahunt ab efficiente, abstrahunt etiam a fine. Rursus hinc fieri videtur, etiam illa principia, quę solis creaturis communia sunt, quatenus sub scientiam cadunt, non posse per causam efficientem, vel finalem demonstrari, quia, ut sic, abstrahunt ab actuali existentia, & consequenter ab efficientia: nam omnis efficientia est circa rem existentem, seu quæ ad exitum perducitur, ut, verbi gratia: *Omne totum esse majus sua parte*: verum est, omni efficientia seclusa, & sic de cæteris. Et hinc ulterius non videtur hic possibilis probatio per causam exemplarem, tum, quia quod abstrahit ab efficiente causa, abstrahit etiam ab exemplari: nam exemplar est id, ad cujus similitudinem efficiens operatur, & comparatur tanquam ars, vel ratio operandi respectu efficientis intellectualis: si ergo veritas horum principiorum abstrahit ab efficiente, etiam abstrahit ab exemplari causa: tum etiam, quia essentia rerum ut sic, non pendet a causa exemplari: ergo nec veritas primorum principiorum. Antecedens patet, quia homo, verbi gratia, non ideo est animal rationale, quia Deus talem illum cognoscit, seu quia nec in exemplari divino talis repræsentatur, sed potius ideo talis cognoscitur, quia ex se postulat talem essentiam.

Universalissima principia non sunt per causas demōstrari.

Occurritur objectioni. Sed ad hęc dici poteſt, hæc principia abſtrahere quidem ab efficientia actuali, non tamen ab efficientia poſſibili, & conſequenter non omnino abſtrahere a cauſa efficiente, exemplari, & finali, ut enim infra dicemus, quamvis eſſentiæ creaturarum abſtrahi poſſint ab eſſe, non tamen ab ordine ad eſſe, ſine quo intelligi non poteſt vera & realis eſſentia: eadem ergo ratione prima principia communia entibus creatis veris & realibus, etiam ſi ſecundum neceſſariam connexionem abſtrahant a tempore & actuali exiſtentia, non tamen ab ordine ad eſſe, ſcilicet, quia cum tali connexione poſſent exiſtere, & non aliter, & hoc modo poſſunt etiam habere reſpectum ad prædictas cauſas, & per eas demonſtrari. Ut, ſi quis probet omne totum eſſe majus ſua parte, quia ita poteſt a Deo fieri, & non aliter, vel hominis eſſentiam eſſe animal rationale, quia in eo poteſt a Deo condi, & non in alia. Et ſimiliter ex cauſa finali poteſt oſtendi, hominem eſſe animal rationale, quia poteſt ad Deum cognoſcendum, & amandum inſtitui. Vel ex cauſa exemplari, quia in divina idea talis repræſentatur. Non enim haberet homo talem eſſentiam realem, niſi in Deo haberet tale exemplar: nec repugnat ſub diverſis rationibus, utrumque verum eſſe, ſcilicet, & Deum cognoſcere hominem eſſe talis eſſentiæ, quia revera talis eſt, & hominem habere talem eſſentiam, quia in Deo talem habet ideam.

Quæ reſponſio declarat quidem hunc modum demonſtrandi non ſemper eſſe impoſſibilem, nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonſtrandi in ſingulis primis principiis non omnes locum habeant: nam, quod tria & quatuor ſint ſeptem, non eſt neceſſe, ut habeat cauſam finalem, & ſic de aliis principiis, in quibus eſt veritas ex connexione extremorum, non quidem ordinata ad aliquem finem, quia prædicatum non declarat proprietatem aliquam, vel eſſentiam ſubjecti, ſed identitatem potius, ſeu repugnantiam oppoſitorum, ut patet in hoc: *Quodlibet eſt, vel non eſt*, & ſimilibus, in quibus dicti modi demonſtrandi per cauſas extrinſecas locum non habent. Nihilominus tamen ad multa principia applicari poſſunt, præſertim illa demonſtratio, quæ eſt per cauſam finalem: nam eſſentiæ rerum, & proprietates cauſam finalem habent, per quam poſſint demonſtrari, ſi talis cauſa aliunde per ſe nota ſit, vel per aliud notius principium oſtendi poſſit: hoc enim in omni demonſtratione neceſſarium eſt.

Per efficiens finē & exemplar primum demonſtrari non poteſt naturale lumē. Addo vero ulterius, ſæpe hoc probationis genus excedere vim naturalis luminis intellectus humani, & pertinere potius ad Metaphyſicam divinam (ut ſic dicam) vel ſupernaturalem, quam naturalem. Nam exemplaria divina, niſi in ſeipſis videantur, eſſe non poſſunt ratio aut medium cognoſcendi aliquam veritatem: non poſſunt autem in ſeipſis videri per Metaphyſ. naturalem, imo non poteſt hæc ſcientia oſtendere, Deum habere hæc, vel illa exemplaria rerum, niſi a poſteriori ex rebus ipſis, ſicut ex artificio in re effecta cognoſcimus, qualem ideam in artifice habuerit. Atque eadem ratio eſt de cauſa efficiente prima: quamdiu enim non agnoſcimus virtutem Dei in ſe, non poſſumus ex illa cognoſcere, quales poſſint ab ea res fieri, ſed potius ex rebus factis virtutem Dei inveſtigamus, quamvis, cognita virtute Dei ex quibuſdam effectibus, poſſit per illam demonſtrari, quid in aliis facere poſſit. Et ſimiliter ex perfectione & efficientia ejus poſſumus inveſtigare finem & perfectionem operum ejus, ut quod ad eum ſpectet omnia propter ſe condere, vel perfectum facere univerſum. Ex quo poſſumus ulterius colligere, quas naturas rebus cognitis tribuerit, quem philoſophandi modum attigit Ariſtoteles lib. 12. Metaph. in fine.

Demonſtratio per deductionem ad impoſſibile Metaphyſici muneris eſt. Præter hos demonſtrandi modos, qui parum ſunt uſitati, eſt alius per deductionem ad impoſſibile, & hoc modo oſtenduntur omnia principia per deductionem ad illud: *Impoſſibile eſt de eodem ſimul idem affirmare & negare*: Et quia hoc eſt generaliſſimum principium hujus doctrinæ proprium, ideo hujuſmodi demonſtrandi genus ad hanc ſapientiam ſpectat: de illo autem principio & uſu ejus dicturi ſumus plura inferius diſp. 3. Denique ad augendam hanc certitudinem circa prima principia, plurimum conferre poteſt conſideratio ipſius luminis intellectualis, quo ipſa principia prima manifeſtantur, & reflexio circa illud, & reductio ad fontem unde dimanat, ſcilicet, ipſum divinum lumen. Sic enim recte colligimus prima principia vera eſſe, quia ipſo naturali lumine immediate, & per ſe vera oſtenduntur, quia in hujuſmodi modo aſſentiendi non poteſt hoc lumen decipi, aut ad falſum inclinare, quia eſt participatio divini luminis in ſuo genere & ordine perfecta. Unde eſt illud Pſalm. 4. *Quis oſtendit nobis bona? Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ariſtoteles in principio ſcientię de anima, illam ſcientiam judicavit eſſe valde certam, quia lumen ipſum intellectuale contemplatur, in quo hęc ſapientia illam ſcientiam ſuperat; nam alteriori modo conſiderat vim, & perfectionem hujus luminis ſecundum ſe, quatenus ſecundum eſſe abſtrahit a materia, & quatenus certitudinem & infallibilitatem divini luminis participat.

Dices hujuſmodi oſtenſionem primorum principiorum non eſſe a priori, ſed a poſteriori tantum: non enim hæc principia vera ſunt, quia per infallibile lumen cognoſcuntur, ſed potius, quia vera & immediata, ideo per tale lumen manifeſtantur. Reſpondeo, concedendo hanc probationem non eſſe a priori, ſi veritas principiorum in eſſe rei (ut ita dicam) conſideretur, poteſt tamen aliquo modo dici a priori in ratione cognoſcibilis, ſeu evidentis & certi: recte enim a priori oſtenditur, aliquam propoſitionem eſſe certam, quia a Deo revelatur, vel eſſe evidentem, quia demonſtratione probatur. Sic ergo oſtendi poteſt, hæc principia eſſe evidentiſſima, quia ipſo lumine naturali immediate manifeſtantur. Atque hæc probatio & reflexio maxime confert ad confirmandum intellectum ejuſque certitudinem augendam, ſaltem ex parte ſubjecti, in aſſenſu principiorum. Deductio ad impoſſibile quo modo ſit demonſtratio a priori, quomodo a poſteriori.

Ex his ergo ſatis declaratum eſt, quomodo prima principia contineantur ſub objecto ſeu materia, circa quam hæc ſcientia verſatur, quodque munus circa illa exerceat. Atque obiter colligi etiam poteſt, hoc quidem eſſe verum de primis & univerſaliſſimis principiis, non de illis ſolis, ut Soncinas & Javellus & nonnulli alii voluerunt: quia licet circa priora principia, per ſe loquendo, immediatius verſetur hæc doctrina, & pluribus modis illa demonſtret, ut ex dictis patet, tamen etiam ad alia ſe extendit, quia nonnulli ex prędictis modis generales & communes omnibus ſiunt. Et ideo Ariſtoteles abſolute de omnibus locutus eſt, dicens, Metaphyſ. demonſtrare principia omnium ſcientiarum, ut patet ex Proœmio, c. 1. & 2. & ex lib. 4. Metaph. tex. 7. & ex 1. Poſterior. c. 7. & ex 1. Topic. c. 2. & 1. Phyſicor. cap. 2. ubi ait, ſi quis neget prima principia Geometriæ, non pertinere ad Geometriam illa probare, ſed ad primum Philoſophum. Eſtque aperta ſententia D. Thomæ 1. 2. quæſt. 57. art. 2. præſertim ad 1. & ſecundum. Et rationem facile ex dictis oſtendi, nam modi oſtendendi prima principia, etiam in particularibus & propriis principiis aliarum ſcientiarum locum habent. Imo addit D. Thomas, citato loco ad hanc ſcientiam non ſolum pertinere cōfirmare intellectum in aſſenſum principiorum, ſed etiam concluſionum, quod intelligi poteſt remote & mediate, quia confirmando principia, virtute etiam confirmat concluſiones: vel materialiter tantum (ut ſic dicam) quia interdum per altiores cauſas poteſt ſapientia oſtendere concluſiones, quæ per alia media inferiora in aliis ſcientiis demonſtrantur. Illatio.

Non eſſe munus Metaphyſicæ tradere inſtrumenta ſciendi.

Sunt qui exiſtiment, munus hoc etiam ad Metaphyſ. pertinere. Nam licet Dialecticus definire doceat, dividere, &c. non tamen poteſt ex propriis principiis hujuſmodi inſtrumenta declarare, eorumque rationem reddere, ſed ſolum quoad quæſtionem an ſint, hujuſmodi inſtrumenta tradere & exponere: ad Metaphyſicum autem ſpectare de illis diſſerere, eorum primas radices & cauſas declarando. Quod de ſingulis ita exponi poteſt: nam definitio declarat eſſentiam rei, rationem eſſentiæ declarare ad Metaphyſ. pertinet. Ergo & perfectam rationem definitionis tradere, munus eſt Metaphyſ. Rurſus diviſio declarat rerum diſtinctionem: ſed de rerum diſtinctionibus agere munus eſt Metaphyſicæ: ergo & rationem diviſionis explicare ad eam pertinet. Ad hæc, omnia vis argumentationis, ſi formam ejus ſpectemus, conſiſtit in altero ex his principiis: *Quæ ſunt eadem uni tertio, ſunt eadem inter ſe. Non poteſt idem ſimul de eodem affirmari, & negari.* Sed hæc principia ſunt propria Metaphyſ. ſcientiæ, ad quam pertinet tractare de eodem, & diverſo, & de ente, & non ente, quę per affirmationem & negationem explicantur: ergo ex hoc etiam capite pertinet ad Metaphyſ. Aliquorū ſententia.

inſtru-

instrumentum sciendi tradere. Tandem scientia est spiritualis qualitas: ergo ut sic comprehenditur sub Metaphysicæ objecto: ergo eadem ratione pertinet ad Metaphys. tradere rationem acquirendi scientiam, & declarare quibus modis aut instrumentis acquiratur: nam agere de fine & mediis, ejusdem est doctrinæ: omnia autem hæc ad scientiam tanquam ad finem ordinantur.

Reprobatur. Sed hæc sententia, nisi amplius declaretur, confundit Metaphys. cum Dialectica, nam Dialecticæ proprium munus est, sciendi modum tradere, quod non aliter facit, nisi docendo instrumenta sciendi, & eorum vim & proprietates demonstrando. Quocirca, ut, quid veritas rei habeat, exponamus, & unicuique scientiæ suum proprium munus tribuamus, advertendum est, hæc instrumenta sciendi proprie & formaliter inveniri in cogitationibus mentis, seu internis actibus intellectus, fundari vero in rebus, vocibus autem explicari. Scientia enim in actu quodam intellectus consistit, vel in habitu, juxta diversas acceptiones scientiæ, actualis scilicet & habitualis, & ideo necesse est, ut propria sciendi instrumenta in ipso intellectu, & in actibus ipsius posita sint: nam, quia homo per discursum scientiam acquirit, & ad discursum perficiendum aliis prioribus operationibus, seu conceptionibus rerum indiget, ideo hujusmodi conceptiones mentis ita dispositę & ordinatę, ut ad scientiam acquirendam per se ac directe conferant, dicuntur instrumenta sciendi, sunt ergo hujusmodi instrumenta formaliter in operationibus mentis. Quia ergo mentis operationes ut rectæ sint & veræ, esse debent rebus ipsis proportionatę, & commensuratæ, ideo necesse est, ut hujusmodi instrumenta aliquo modo in rebus ipsis fundentur: explicātur autem vocibus, quę a natura datæ sunt ad exprimenda animi sensa, juxta illud Aristot. 1. Periher. *Sunt autem ea quæ in voce, earum, quæ sunt in anima, passionum notæ*: & illud Cic. 1. de Orat. *Hoc uno præstamus feris, quod loquimur inter nos, & quod exprimere dicendo sensa possumus*.

Vera in hoc sententia. Sic ergo dicendum est non pertinere ad Metaphysicum directe tradere instrumenta sciendi, & modum ac dispositionem eorum docere, quam in conceptibus mentis habere debent, ut apta sint ad scientiam generandam. Probatur argumento supra insinuato, quia hoc spectat ad munus Dialecticæ: qua ratione dixit Aristoteles 2. lib. Metaphys. c. 3. *Absurdum esse scientiam simul & modum scientiæ quærere*. Quibus verbis docere voluit (ut omnes expositores tradunt) Dialecticam ante alias scientias, præsertim ante Metaphys. esse acquirendam, eo quod ad illam spectat modum sciendi tradere: quod nihil aliud est, quam instrumenta sciendi docere, modumque aperire tractandi & probandi res scientiæ accommodatum. Neque est verum Dialecticam solum perfunctorie, & quoad an est (ut vocant) hęc explicare, tum quia experimento constat, non solum tradere Dialecticam leges recte definiendi, argumentandi aut demonstrandi, sed etiam rationes harum rerum: nam etiam a priori demonstrat, cur recta definitio & argumentatio tales conditiones & proprietates requirant, & similia: tum etiam quia alias non satis esset Dialectica ad scientiam acquirendam, sed oporteret etiam Metaphys. præmittere, quod est plane falsum, & contra omnium sensum & usum. Sequela patet, quia nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat se scire: nam scientia esse debet perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat, alioqui non erit omnino evidens: non potest autem scire, quod sua cognitio est vera scientia, nisi sciat suam ratiocinationem esse veram demonstrationem, quod scire non potest, nisi sciat quid sit vera demonstratio, & cur talibus principiis, talique forma ratiocinandi constare debeat. Si ergo Dialectica horum omnium rationem non redderet, sed potius fidem quandam illorum postularet, non posset ad veram scientiam acquirendam deservire, aut esse sufficiens. Et confirmatur, quia demonstratio non est aptum instrumentum sciendi, nisi cognita ut demonstratio, id est, ut ratiocinatio necessario concludens ex principiis certis & evidentibus. Nam si quis conficiat rationem, quæ in se sit demonstratio, ab ipso autem non cognoscatur, sed existimetur ratio probabilis, vel procedens solum ex certis, non vero evidentibus, in illo non generabit veram scientiam, quia talis demonstratio sic proposita, vel est ineptum instrumentum, vel non satis applicatum ad talem effectum. Unde Dialectica ita tradit modum sciendi, ut scientifice illum doceat: propter

Dialectica est, an, & quid sint sciendi instrumenta, tractare.

quod, qui recte de illa sentiunt, non tantum sciendi modum, sed etiam veram scientiam illam esse existimant: hoc igitur munus ad Dialecticam proprie & per se spectat, & non ad Metaphysicam.

Confectarium. Atque hinc etiam fit ejusdem Dialecticæ, & non Metaphys. esse hujusmodi instrumenta tradere seu dirigere, prout vocibus exprimi, aut confici possunt (sub vocibus autem scripta complectimur, quia quoad hoc solum materialiter differunt (imo nec Dialectica ipsa directe & ex instituto circa hæc versatur ut circa proprium objectum & materiam suam, sed ex consequenti, & quasi ex quadam concomitantia hoc præstat. Cum enim voces a conceptibus oriantur, dum Dialectica conceptus dirigit & ordinat, consequenter docet, quibus verbis, seu qua verborum forma exprimendi sint, ut vim habeant suadendi ac demonstrandi, quod totum & per se clarum est, & ex ipso Dialecticæ usu perspicuum.

Metaphysica plurimum illustrat sciendi instrumenta. Addendum vero est, quatenus hęc instrumenta sciendi in rebus ipsis fundantur, eorum scientiam & cognitionem plurimum perfici per scientiam Metaphys. ita ut quod circa omnes scientias & principia earum Metaphysicam præstare diximus, peculiari quadam ratione circa Dialecticam ejusque munera locum habeat. Hoc probat ratio dubitandi in principio posita, & declaratur in hunc modum. Nam peculiariter pertinet ad Metaphys. cognitio essentiæ, & quidditatis ut sic: definitio autem cujus rationem ac formam Dialectica tradit, si sit perfecta, explicat rei essentiam & quidditatem, & ideo dum Metaphys. tradit quod sit uniuscujusque rei essentia & quidditas, plurimum confert ad perfectum definiendi modum. Præsertim quia non solum tradit Metaphys. rationem essentię in communi, sed etiam intra suam abstractionem varios essentiarum gradus ac modos declarat: ex quibus maxime pendet cognoscere, quibus partibus definitiones rerum constare debeant, aut quem modum definiendi in distinctis rebus (verbi gratia, in substantia, vel accidenti, & in re simplici, aut composita) tenere oporteat. Sic igitur Metaphys. plurimum perficit definiendi artem, quamvis directe & ex instituto illam non tradat. Simili modo contingit circa aliud instrumentum sciendi, quod est divisio, cujus leges & conditiones tradit Dialectica: illę vero omnes fundantur in rerum distinctione seu oppositione: agere vero de variis distinctionibus rerum ad Metaphysicam pertinet: nam idem & diversum ad proprietates entis reducuntur, sicut unum & multa: & ideo, dum Metaphysica distinctiones varias rerum exacte declarat, artem etiam dividendi illustrat. De argumentatione autem seu demonstratione non videtur similis ratio, quia non fundatur proxime in essentia, vel aliqua proprietate entis, sicut definitio, & divisio: nihilominus alia via, etiam in hoc munere, Metaphys. Dialecticam juvat, tam ex parte materiæ, quam ex parte formæ. Ex parte quidem materiæ, quia dum Metaphys. fere omnium entium rationes distinguit ac separat, & generatim declarat quid sit res in essentia, quid etiam proprietates: quid res, quid vero modus: materiam subministrat demonstrandi, & argumentandi, seu potius exacte declarat, qualia esse debeant tam extrema, quam media demonstrationis. Et parte vero formæ, quia hæc doctrina exacte declarat & ostendit omnia principia, in quibus omnis recta forma argumentandi nititur, ut sunt illa, *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Non potest idem de eodem simul affirmari & negari*, & similia.

Rationes pro opposita sententia solvuntur. Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est responsio ex dictis. Ad primam de definitione respondetur, Metaphysicum quidem declarare in communi, quid sit essentia, & qualis etiam sit, simplex ne, an composita, intra sui objecti latitudinem, suamque abstractionem: Dialecticum autem tractare de modo, quo a nobis concipienda est & declaranda distincte per definitionem, rei essentia & natura, seu ex quibus conceptibus aut vocibus componenda sit definitio, quasve proprietates habere debeat, ut apta sit: hæc autem munera distincta sunt, quamvis sese mutuo juvent: nam Dialectica juvat Metaphys. sicut modus sciendi scientiam: Metaphys. autem juvat Dialecticam tanquam generalis scientia, quæ proxime & exacte de rebus disserit, quas Dialectica, vel supponit, vel solum remote attingit. Atque eadem vere responsio appellanda est ad alteram partem ex divisione, nam Metaphys. tractat de distinctionibus rerum, prout in rebus

ipsis sunt: Dialectica verò de modo concipiendi & explicandi partitiones rerum. Similiter ad tertium membrum de argumentatione dicendum est, quod licet Metaphysica aliquo modo demonstret illa principia, eaque reducat ad illud universalissimum, *Quodlibet est, vel non, est*, seu, *Impossibile est idem simul esse, & non esse*, tamen etiam Dialectica supponit simile principium, ut per se notum, id est, non posse idem de eodē affirmari & negari, ad quod fere omnem vim & formam rectæ argumentationis reducit, ut illius proprietates, & conditiones demonstret.

Scientiæ tractatio ad quam scientiam pertineat. Ad ultimum membrum de scientia respondetur, considerationem scientiæ, prout est quædam spiritualis qualitas mentis, & habitus, vel operatio ejus talis conditionis & naturæ, multiplicem esse posse. Una est mere speculativa, qua contemplamur quid sit talis res, & quas proprietates habeat: & hæc consideratio, vel pertinet ad eam partem Philosophiæ naturalis, quæ de anima rationali tractat, si de humana tantum scientia, quæ non est sine phantasia, sit sermo: vel, si abstracte & absolute loquamur de scientia, pertinebit ad Metaphysicam, nam est res vel proprietas abstrahens a materia secundum esse. Alia consideratio scientiæ est quasi practica, & artificiosa, quæ non est de habitibus, sed de actibus scientiæ: nam ars circa operationes versatur: & solum habet locum hæc consideratio in humana scientia, quæ per compositionem & discursum perficitur, ars enim non versatur circa simplicia, sed circa composita: nam scopus artis est dirigere compositionem aliquam, vel concentum: unde forma artificiosa ex debita proportione & compositione partium seu rerum simplicium consurgit: hæc ergo scientiæ directio & consideratio ad Dialecticam spectat, quæ est ars sciendi, non ad Metaphysicam. Ut autem Dialectica hoc munus exercere possit, non oportet quod exacte speculetur totam naturam & essentiam illius qualitatis quæ est scientia, sed satis est, quod supponat esse operationem mentis, & aliquas ejus proprietates tradat, quas ad veritatem exacte & sine errore manifestandam requirit, ut quod sit evidens, certa, & similes. Atque hæc cognitio scientiæ traditur a Dialectico, ut constat ex libris Poster. eaque sufficit Dialectico, ut ad eam tamquam ad finem suam artem & sciendi methodum dirigat. Alia denique consideratio scientiæ potest dici moralis, quatenus usus, vel exercitium scientiæ potest esse laude, vel reprehensione dignum: quod munus ad moralem Philosophiam, vel prudentiam spectat.

SECTIO V.

Utrum Metaphysica sit perfectissima scientia speculativa, veraque sapientia.

Explicando causam finalem & utilitatem hujus scientiæ, simul effectum ejus declaravimus: nam tota ejus utilitas in operatione & effectu ejus posita est: reliquum ergo est, ut de illius attributis pauca dicamus, quæ ex materia subjecta, & ex fine illius facile colligi poterunt.

1. Conclusio. Dico primo Metaphys. scientiam esse speculativam omnium perfectissimam. Ita docet Arist. lib. 1. c. 2. & lib. 2. c. 1. & lib. 3. c. 2. & omnes interpretes. Estque satis probata hæc assertio ex dictis. Nam sect. preced. ostendimus, finem hujus scientiæ esse veritatis cognitionem, & ex se in ea sistere: scientia autem ex hoc fine vocatur speculativa, ut Arist. lib. 6. docet, & inferius suo loco tractabitur. In Sect. autem prima ostensum est objectum hujus scientiæ esse nobilissimum, tam in esse objecti, propter summam abstractionem, quam in esse rei propter nobilissima entia, quæ comprehendit. Omnis autem scientia habet nobilitatem suam ex objecto suo: est ergo hæc scientia speculativa, omnium præstantissima.

Quæstiuncula. Interrogabit autem fortasse aliquis, an hæc scientia pure speculativa sit, vel etiam practica: ut enim nunc suppono, non repugnat eandem scientiam vel cognitionem simul eminenti ratione speculativam esse & practicam: id enim Theologi attribuunt scientiæ divinæ, non tantum ut in ipso Deo est, sed etiam ut participatur a nobis, vel per visionem claram, vel per obscuram Theologiam & fidem; ergo etiam in scientiis acquisitis & naturalibus esse poterit aliqua, quæ hanc eminentiam participet, simulque sit speculativa & practica. Quod si alicui, maxime huic doctrinæ convenire debet. Primo, quia est suprema omnium scientiarum, omnibusque imperat, prout in proœmio Aristoteles dixit. Deinde quia naturalem Dei cognitionem, quantum naturæ lumine fieri potest, perficiat: ex Dei autem cognitione pendet judicium rectum de agendis: ergo hoc etiam judicium per hanc scientiam dirigitur, atque adeo ex ea parte practica est. Et declaratur in hunc modum, nam hæc scientia demonstrat attributa divina, quæ naturæ lumine demonstrari possunt, inter quæ sunt esse summe bonum, esse ultimum finem omnium, esse primam veritatem: ergo hæc omnia demonstrat hæc scientia: ergo etiam demonstrabit Deum esse super omnia diligendum, quia hoc debetur ei, quatenus summe bonus, & ultimus finis est. Rursus demonstrat hæc scientia Deum habere omnium providentiam: esseque sapientissimum & justissimum: ergo consequenter etiam docebit eum esse timendum, & illi esse fidendum & similia: quæ omnia ad mores & praxim spectant. Denique non alia ratione Theologia infusa merito existimatur eminenter practica, & speculativa, nisi quia sub altiori lumine considerat in Deo illam rationem finis ultimi consequendi per media moralia & practica: ergo idem erit de naturali Metaphys. ut sub inferiori lumine procedit, servata proportione.

Nihilominus dicendum est, doctrinam hanc nihil habere practicę scientiæ, sed tantum esse contemplatricem. Responsio. Ita sumitur ex Aristotele, & aliis expositoribus, nam licet expresse non attingant hanc quæstionem, tamen dum simpliciter docent, hanc scientiam esse speculativam, & aut tacent de practica, aut certe id negant, plane sentiunt esse pure speculativam. Accedit, quod Aristoteles in libris Ethnicorum ex professo disputavit de beatitudine hominis tanquam de prima regula moralium actionum: Beatitudo autem hominis consistit in Deo ut est finis ultimus omnium, & singulari modo creaturæ rationalis, illa ergo consideratio non spectat ad Metaphysicam: ergo nulla alia consideratio superest, sub qua possit hæc doctrina esse practica. Quia si est practica, maxime moralis: nam per se notum est, non esse factivam seu directivam operationum artis, imo nec actionum intellectualium, ut præcedente sectione dictum est; moralis autem non est, quia consideratio ultimi finis in ordine ad mores non est munus ejus, sed moralis Philosophiæ, ut dictum est.

Ratio autem a priori reddi potest ex differentia inter supernaturalem Theologiam, & hanc naturalem: quæ ex differentia luminis, sub quo utraque procedit, sumenda est. Illa enim procedit sub lumine divinæ revelationis fidei, quatenus mediate ac per discursum applicatur ad conclusiones in principiis fidei contentas: fides autem non solum revelat Deum ut finem ultimum omnium, sed etiam specialiter docet in eo consistere hominis Beatitudinem: ac proinde non solum revelat fides veritates speculativas circa Deum, sed etiam practicas: imo etiam fere omnia prima principia morum revelat: & eadem certitudine, atque ex se eodem modo circa hæc omnia versatur: ex quibus discurrit Theologia, considerans non tantum speculative in Deo rationem ultimi finis, sed etiam moraliter in ordine ad media, quibus est consequendus. Cur Theologia speculativa & practica, Metaphysica tantum speculativa. At vero Metaphys. procedit tantum sub naturali lumine, quod non eodem modo, nec eadem certitudine, omnia objecta sua complectitur: & ideo Metaphysica non est habitus illi adæquatus, sed sub speciali quadam ratione, & abstractione perficit naturale lumen circa ea objecta quæ abstrahunt a materia secundum esse, ut diximus. Et ideo de Deo solum speculative considerat rationem ultimi finis & supremi boni, scilicet quatenus in se talis est, talisque cognosci potest lumine naturæ, potius quantum ad *an est*, quam quantum ad *quid est*. Non vero considerat practice, quomodo hic finis sit ab homine consequendus, imo nec in particulari attingit vel inquirit modum, quo Deus est finis ultimus hominis, vel quo homo ipse potest attingere Deum, prout est suus finis ultimus: quia hoc jam est infra Metaphysicam abstractionem & contemplationem, & ad Philosophiam spectat, imo supponit considerationem physicam hominis, seu naturalem philosophiam, quæ mere speculativa est: & spectat ad philosophiam moralem, quę quodammodo, & (ut ita dicam) inchoative, practica scientia est: de quarum scientiarum distinctione non est hic dicendi locus. Fateor tamen, quod si de angelis prout in se sunt, haberi posset naturalis scientia Metaphysicæ, ad illam pertineret non solum naturam eorum contemplari, sed etiam quomodo essent capaces ultimi finis sui, & in quo eorum beatitudo consisteret,

ret, quibusque mediis ad illam possent pervenire: quæ scientia ex parte moralis esset, simulque praxim aliquam cum speculatione conjugeret: essetque tota Metaphysica, quia tota abstraheret a materia secundum esse. Veruntamen hujusmodi scientia, angelica potius esset, quam humana: nos enim de angelorum Beatitudine vix aliquid possumus nisi per analogiam ad nostram investigare; & ideo Metaphysica prout in nobis est, mere est speculatiua omni ex parte, & ad moralia seu practica non descendit.

2. Conclusio. Dico 2. Metaphys. non solum scientia est, sed etiam naturalis sapientia. Hanc assertionem ponit, & ex professo probat Arist. lib. 1. c. 1. & 2. & lib. 3. cap. 2. Qui primum supponit esse in nobis aliquam virtutem intellectualem quæ sit sapientia: quod etiam docuit idem Arist. 6. Eth. c. 2. & sequent. Estque communis omnium sapientium consensus: nam si nullus habitus hominis esset sapientia, nullus hominum sapiens dici posset, nam sapientia est & dicitur, non enim est homo sapiens a natura, nec ex sola potentia seu facultate, ut est per se notum, alias omnes homines essent sapientes: sed sapiens fit homo aliquo usu, & habitu aut virtute: est ergo sapientia habitus. Rursus ex ipsa voce & omnium sensu constat significare habitum ad intellectum pertinentem, non quemcunque, sed perfectum, quique virtus intellectualis sit, & valde perfecta. Quod optimo discursu probat Aristoteles in procemio c. 1. distinguens experientiam ab arte, & artem a scientia, quæ propter se quæritur, & in causarum ac principiorum cognitione versatur: & concludens sapientiam esse debere aliquam hujusmodi scientiam.

Multiplex sapientię acceptio. Est autem hoc loco advertendum, si attendamus vulgarem sermonem, interdum videri hoc sapientię nomine significari, non unum determinatum habitum intellectus, sed rectitudinem quandam intellectualem ad bene judicandum de rebus omnibus, consurgentem ex perfecta consecutione scientiarum omnium, ad eum modum, quo justitia in una acceptione non significat unum singularem habitum, sed concentum & rectitudinem omnium virtutum voluntatis. Atque ad hanc sapientiæ acceptionem videntur optime accommodari descriptiones illæ Ciceronis: *Sapientia est rerum divinarum atque humanarum causarumque, quibus hæ res continentur, scientia.* Atque eodem sensu videntur de sapientia locuti antiqui Philosophi, qui de ratione sapientiæ ajebant esse, ut omnium rerum sit cognitio, etiam usque ad infimas species, & omnes proprietates earum: hoc enim non fit una scientia, sed omnium collectione. Imo, si de homine sit sermo, neque per omnes scientias simul sumptas tam exactam rerum omnium cognitionem assequitur: & ideo ipsi ajebant non esse in homine veram sapientiam, sed fucatam: nos autem verius dicimus esse in homine veram sapientiam, etiam naturalem, sed humanam, ac proinde valde limitatam. Alio vero modo, magisque apud sapientes usitato, sumitur sapientia pro aliquo peculiari habitu, idque dupliciter: est enim quædam, quæ dicitur sapientia simpliciter, alia, quæ tantum secundum quid: illa est quodammodo universalis, non prædicatione, aut omnium collectione, sed eminentia & virtute, ut statim declarabimus: hæc est particularis, non tantum habitu, sed etiam materia, & virtute. De hac posteriori sapientia est longus sermo Socratis apud Platonem dialog. 3. seu de sapientia, ubi distinguit sapientiam artificum, & gubernatorum, & similes. Et hoc eodem modo videtur dixisse Paulus 1. Corinth. 3. *Ut sapiens architectus, fundamentum posui.* Dicitur enim sapiens aliquo genere, vel materia, qui scientiam vel artem, quæ circa eam versatur, perfecte novit, & per supremas causas illius generis, ut notavit D. Tho. 2. 2. q. 45. art. 1. Alio denique modo (ut ibidem ait D. Tho.) quædam particularis scientia, seu intellectualis virtus dicitur sapientia simpliciter, & hoc modo usus est Aristoteles hac voce, lib. 6. Ethic. loco citato, & in præsenti: & hoc sensu tribuit Metaphysicæ hanc dignitatem sapientiæ.

4. Tusc. & 2. Officior.

Aliquot sapientię proprietates. Secundo ad hoc probandum subjicit Aristoteles c. 2. conditiones sapientiæ, quarum aliquæ communes illi sunt cum aliis scientiis speculativis: alię vero sunt illi proprię: & illę, quę communes esse videntur, ita accipiendæ sunt, ut secundum quandam eminentiam, & singularē perfectionem, sapientiæ conveniat. Prima ergo conditio est, sapientiam versari circa omnia, esseque omnium scientiam, ut possibile est. Hæc conditio satis est a nobis exposita in sect. 2. ratio vero ejus constabit ex dicendis.

Secunda conditio sapientiæ ab Aristotele posita est, ut in rebus difficilioribus & a sensibus remotioribus versetur: nam ea cognoscere, quæ omnibus sunt obvia, quæve sensibus percipiuntur, non ad sapientes, sed ad quoscunque vulgares homines spectat. Hęc autem conditio intelligenda videtur de cognitione rerum difficiliorum, quanta homini possibilis est: non enim spectat ad hominis sapientiam altiora se quærere, & quæ lumine naturali cognosci non possint, quales sunt futurorum contingentium eventus, & similia, quæ per humanam scientiam velle cognoscere, non sapientia est, sed temeritas. Sapientia igitur humana in rebus altioribus ac difficilioribus juxta ingenii humani capacitatem versatur.

Tertia conditio est, ut sit certissima cognitio: sub qua conditione etiam evidentia, & charitas comprehenditur: quia naturalis certitudo, de qua sermo est, ex evidētia nascitur, eique commensuratur. Ratio autem perspicua hujus conditionis est, quia sapientia significat perfectā sciētiam, & eximiam cognitionem: maxima autem perfectio cognitionis humanę in certitudine, & evidētia posita est.

Quarta conditio est, ut sit aptior ad docendum, causasque rerum tradendas. Hoc ipsum significaverat Aristoteles c. 1. dicens, signum sapientis esse posse docere, & ad sapientem pertinere causas rerum cognoscere, ac tradere. Item in unaquaque arte vel scientia illum sapientiorem existimamus, qui rerum causas intimius & universalius comprehendit. Denique humana cognitio tunc perfectior est, cum causam assequitur, alioqui semper est imperfecta: cujus signum est, quia inquirentis animus non quiescit, donec causam inveniat. Igitur sapientia simpliciter illa erit, quæ rerum causas altiores & universaliores assequitur, unde etiam fiet, ut aptior sit ad docendum.

Quinta est, talem sapientiam maxime dignam esse, quę propter se, sciendique causa appetatur: hoc enim ad dignitatem pertinet, ut per se constat: cum ergo sapientia dignitatem quandam, & excellentiam inter scientias obtineat, non est dubium, quin in eo genere scientiarum collocanda sit, quæ propter ipsum scire quæruntur: & quod in eo habeat supremum quendam & excellentem gradum, atque adeo quod propter se sit maxime expetibilis.

Sexta proprietas sapientię est pręesse aliis, potius quam eis ministrare: quod etiam est consonum dignitati ejus: quo autem sensu accipiendum sit, statim declarabo. Solum circa has proprietates adverto Aristotelem in eis assignandis fere non loqui de sapientia, sed de sapiente; subintelligit tamen eam scientiam esse sapientiam, ratione cujus sapientiæ hæ conditiones conveniunt. Quod si quis dicat, non convenire has proprietates sapienti ratione unius scientiæ, sed ratione omnium, vel plurium simul: respondendum est id nunc superesse ostendendum, probando has conditiones reperiri in scientia Metaphysicę, simulque ostendetur esse unam quandam scientiam, quæ omnibus illis attributis aliis præemineat, ideoque sit sapientia, illamque esse Metaphysicam.

Tertio igitur loco probat Arist. dicto c. 2. has omnes conditiones in Metaphys. reperiri. Primam quidem, quia ille quodammodo novit subjecta omnia, qui præditus est scientiam universali: sed Metaph. est universalissima sciētia: ergo est scientia rerum omnium eo modo, quem sapientia requirit, scilicet quantum possibile est. De hac conditione satis dictum est supra sect. 2. & ex ibi dictis colligere licet, duobus vel tribus modis agere Metaphysicam de omnibus rebus. Primo confuse & in communi, quatenus agit de rationibus entis communibus omnib. rebus, aut omnibus substantiis, vel accidentibus, & consequenter de primis & universalissimis principiis, in quibus omnia principia reliquarum scientiarum aliquo modo fundantur. Secundo in particulari de rebus omnibus usque ad proprias differentias, & species, quod aliqualiter verum est, non tamen ęquæ nec eodem modo in omnibus: nam in rebus vel rationibus rerum, quæ abstrahunt a materia secundum esse, id est simpliciter verum ex parte ipsarum rerum: limitatur tamen ex imperfectione intellectus nostri. Itaque Metaphys. humana (de qua tractamus) de his demonstrat & disserit, quantum humanum ingenium naturali lumine potest. In rebus autem, quæ sensibilem, aut intelligibilem materiam seu quantitatem concernunt, non est id simpliciter verum, etiam ex parte ipsius scientię, sed quatenus in eis reperiuntur transcendentalia prædicata, vel eis aliquo modo applicantur Metaphysicæ

Dictæ proprietatis sapientia in Metaphysica reperiri demonstratur.

physicæ rationes & media abstrahentia a materia, ut per ea aliquid de eis demonstretur. Tertio addere possumus hanc scientiam agere de omnibus non in se, sed in causis suis, quia disputat de universalissimis causis rerum omnium, & præsertim de Deo.

Posset ergo inquiri, quinam ex his modis ad rationem sapientiæ sufficiat, & consequenter qua ex parte Metaphysica sapientia sit, vel an solum sit sapientia, prout omnes hos modos comprehendit. Ad quod breviter dicendum videtur, Metaphysicam requirere totam illam amplitudinem & cognitionem, ut sit absolute & simpliciter sapientia. Etenim si quis ex Metaphysica sciat communem rationem entis in quantum ens, & ejus attributa ac principia, habet quidem inchoatam sapientiam, quandoquidem principia tenet universalia, quibus potest alia principia confirmare & dijudicare. Item, quia habet quandam scientiam, vel scientiæ partem per sese valde appetibilem, & scitu dignissimam, & ad alias omnes scientias utilissimam, & quodammodo necessariam: esset ergo illa aliquis sapientia. Num tamen posset dici sapientia simpliciter: quæ enim est simpliciter sapientia sine Dei cognitione? Item, quia ens in quantum ens, in eo præcise sistendo, licet in ratione objecti scibilis sit satis perfectum propter ejus abstractionem, subtilitatem, & transcendentiam, tamen in esse rei habet minimam perfectionem, nam major est in determinatis entibus: ad rationem autem sapientiæ non satis est objectum scibile sine dignitate rerum, quæ sciuntur. Tamen si in nomine vim faciamus, certe Metaphysica, si in ea entis abstractissima ratione sistat, non erit satis sapida scientia, ut sapientia simpliciter possit appellari. E contrario vero si fingeretur Metaphysica, quæ de Deo, & non de ente tractaret, illa quidem plus aliquid haberet de ratione sapientiæ, tum propter nobilitatem objecti, quod re ipsa non minus abstractum est quã ens, licet non prædicatione aut universalitate, tum ob jucunditatem, quam maxime habet adjunctam talis contemplatio, tum denique ob virtualem continentiam & causalitatem, ex qua fit, ut talis Dei cognitio facile pariat aliarum rerum cognitionem. Veruntamen hujusmodi cognitio Dei exacta ac demonstrativa non potest per naturalem Theologiam obtineri, non cognitis prius communibus rationibus entis, substantiæ, causæ, & similibus, quia nos non cognoscimus Deum, nisi ex effectibus, & sub communibus rationibus adjunctis negationib. quibus imperfectiones excludimus. Et ideo fieri non potest, ut Metaphysica sit sapientia sub postrema ratione, nisi etiam primam includat. Si autem fingatur Metaphys. quæ ex primo & secundo modo cognoscendi omnia habeat, quæcunque necessaria sunt ad cognoscendum Deum, eumque primario attingat & contempletur, illa quidem dici posset sapientia absolute, etiam si de aliis rebus parum aut nihil in specie cognosceret: esset tamen valde imperfecta, & mutila sapientia, quam necesse esset multa etiã de Deo ignorare, aut imperfecte attingere: quia cũ Deus ex effectibus cognoscatur, ignoratis præcipuis effectibus, necessariũ esset etiam ipsius Dei cognitionem esse diminutam. Et propter hanc causam merito Aristoteles, non partem Metaphys. sed totam illam appellavit sapientiam simpliciter, quam dixit esse unã tantũ 6. Ethic. c. 7. & D. Tho. 1. 2. q. 57. art. 2.

Secundam conditionem sapientiæ in Metaphys. reperiri probat Aristoteles, quia tractat de rebus maxime universalibus, & a sensu remotissimis: hæc autem sunt nobis cognitu difficillima: nam cum nostra cognitio a sensu oriatur, quod a sensu longissime abest, difficile in nostram intelligentiam cadit. Hinc vero occasione sumpta, solent hoc disputare interpretes, an intellectus noster in hoc statu directe cognoscat singularia, vel universalia tantum: & an inter ipsa universalia facilius cognoscat ea, quæ minus communia sunt, ut species ultima, & ideo verum sit, quod hoc loco ait Aristoteles: *Universalissima esse cognitu difficillima*. Veruntamen prior ex his quæstionibus omnino aliena est a præsenti instituto: quid enim refert ad dignitatem Metaphysicæ scientiæ declarandam, aut ad prædictum Aristotelis textum intelligendum, quod singulare directe cognoscatur ab intellectu, nec ne? hæc ergo quæstio omnino est a nobis in proprium locum, hoc est, in scientiam de anima, remittenda. Speramus enim fore ut, adjuvante Deo, illius etiam scientiæ disputationes pro viribus elaboratas aliquando tradamus. Quod si id assequi non potuerimus, sufficient quæ a gravissimis auctoribus de prædicta quæstione hactenus tradita sunt: statui enim de nulla re extra proprium locum, aut omnino extra methodum disserere: etiam si omittenda prorsus talis disputatio sit: minoris enim incommodi esse censeo aliquid facere, quam importune peregrinis quæstionibus aliunde vocatis, lucidam ac distinctam methodum obscurare & confundere.

Atque eadem fere ratio est de posteriori quæstione, quam idcirco etiam omittam, attingendo tantum id quod necesse est, ut sensus Aristotelis in citato loco intelligatur, ne sibi ipsi repugnare videatur. Etenim lib. 1. Physic. statim in initio ait, in scientia progrediendum esse ab universalioribus ad particularia, quia incipiendum est a notioribus nobis, & universaliora, notiora nobis sunt: hic vero ait hanc scientiam esse de rebus difficillimis, eo quod sit de universalissimis, quæ sunt hominibus cognitu difficillima. Quam apparentem contradictionem ita D. Thom. 1. Metaphys. c. 2. lect. 2. conciliat, ut intelligamus Aristotelem 1. Phys. locutum fuisse de simplici tantum apprehensione, & imperfecta cognitione rerum universalium, hic vero de scientifica cognitione, & complexa, qua proprias rationes universalium distincte cognoscimus, eorumque proprietates de illis demonstramus. Non enim semper ea, quæ facilius in mentem veniunt per simplicem apprehensionem, facilius etiam intime penetrantur & cognoscuntur: quid enim facilius apprehendimus quam tempus, motum, & similia? Quid vero difficilius inquiritur quoad exactam cognitionem, tam rationis formalis, seu entitatis, quam proprietatum talium rerum? Sic ergo universaliora dicuntur notiora nobis quoad simplicem & imperfectam apprehensionem, quoad *an est*, (ut sic dicam) quis enim non facilius concipiat hanc esse arborem, quam sitne pyrus, aut ficus? Ad hos enim universaliores conceptus confusos, & imperfectos paucioribus indigemus, & ideo facilius illos formamus. Dum tamen illorum exactam cognitionem inquirimus, difficilius eam assequimur, eo quod sint a sensibus remotiores, ut hic dixit Aristoteles.

Universaliane an singularia facilius cognoscat noster intellect.

Huic autem expositioni solum obstare video, quod Aristoteles 1. Physic. non videtur tantum loqui de rudi illa & imperfecta universalium apprehensione, sed de scientifica cognitione: nam ex ea facilitate cognoscendi universaliora colligit ordinem in scientia servandum, scientia autem nõ debet procedere a notiorib. quoad apprehensionem, sed quoad eam cognitionem, quæ per scientiam haberi potest: nam si scientifica cognitio difficilior est, nihil fere conferet, quod simplex apprehensio facilior sit, ut juxta convenientem methodum ab hujusmodi rebus sit incipiendum. Adde ipsa experientia constare etiam in cognitione scientifica facilius cognosci rationes communes, quam proprias, ut ens mobile aut naturale, quam cœlum, vel hominem, & rationem entis, quam rationem substantiæ, vel accidentis. Et ratio etiam id suadet, nam in scientia per se & directe intenditur distincta cognitio tam essentiæ, quam proprietatum uniuscujusque rei, vel rationis formalis, & universalia ipsa non tractantur aut sciuntur, per se loquendo, ut tota universalia seu potentialia sunt, sub qua ratione ipsorum distincta cognitio pendet ex cognitione rerum inferiorum: hæc enim est veluti reflexiva cognitio & dialectica, quia illa proprietas seu ratio totius potentialis per intellectum potius convenit, quam re ipsa, sciuntur enim hujusmodi universalia in scientiis propriis ac realibus secundum proprias actuales essentias, & proprietates illis consentaneas, & adæquatas, sic autem facilius sciuntur universaliora, quia ab eis omnino pendet cognitio minus universalium: non vero e contrario, quia universaliora sunt de ratione inferioris, & non e converso. Atque hæc objectio non solum videtur concludere, Aristotelem in 1. Physic. de scientifica cognitione universaliorum fuisse locutum, sed etiam falsum esse hæc universaliora esse difficiliora cognitu.

Quapropter nonnulli volunt Aristotelem hoc loco non de universalibus rationibus, sed de universalibus causis fuisse locutum, id est, non de universalibus quæ in prædicando vocant, de quibus in primo Physicorum fuerat locutus, & de quibus procedit discursus factus, sed de de universalibus in causando, ut sunt Deus, & intelligentiæ. De quibus videtur etiam recte intelligi ratio Aristotelis, scilicet quia universalia sunt a sensibus remotissima: hoc enim est verum de universalibus in causando, de cæte-

cæteris vero minime: nam cum hęc sint etiam in singularibus materialibus, non videntur a sensu remota: nam hoc ens, vel hæc substantia objicitur sensui, sicut hoc animal vel hic homo, unde universaliora prædicata facilius objiciuntur sensibus ratione suorum proprium singularium, quam minus universalia, & ideo facilius cadit in intellectum nostrum, saltem ex parte nostra animal, quam homo, & substantia quam animal, & sic de aliis: quia, regulariter loquendo, & juxta ordinarium modum, quo nobis applicantur objecta sensibilia, facilius imprimunt sensibus species seu phantasmata horum singularium.

Nihilominus hæc expositio rejicitur communiter ab interpretibus Aristotelis, licet enim fateantur dictum Philosophi esse verum etiam de universalibus causis, docent tamen eum proprie locutum fuisse de universalioribus prædicatis: tum quia hæc proprie & simpliciter dicuntur universalia: tum etiam quia revera etiam ex ea parte, qua Metaphysica tractat de ente & substantia ut sic, est difficilior cæteris scientiis. Et in hæc etiam prædicata cadit ratio Aristotelis, quod scilicet longius absunt a sensibus secundum suam abstractionem & præcisam rationem: hæ namque communes rationes non habent propria singularia, sed mediis rationibus minus universalibus ad singularia descendunt.

Explicatur & approbatur conciliandi modus ex D. Thoma adductus. Alias responsiones afferunt expositores tam in hunc Metaphysicæ locum, quam in illum Physicor. & super 1. lib. Poster. c. 2. & lib. 2. c. 15. & 18. ubi etiam Aristoteles ait universalia esse naturæ notiora, singularia nobis. Quibus omissis in priori responsione persistendum censeo, si paululum tamen explicetur. Dicendum ergo existimo Aristotelem in lib. 1. Physic. locutum fuisse de ordine doctrinæ, in qua dicit esse incipiendum ab universalioribus, quia nobis sunt notiora quoad simplicem & confusam cognitionem eorum, quatenus sunt quædam tota potentialia & universalia. Nec refert, quod in scientiis non intendatur cognitio confusa, sed distincta, quia Aristoteles non dicit universaliora esse notiora ea cognitione, quæ per scientiam intenditur, sed ea potius, quæ imperfecta supponitur, ut per scientiam perficiatur. In hoc vero loco Metaphysicæ non agit Aristoteles de ordine doctrinæ a nobis observando, sed de perfecta scientia ipsorum objectorum obtinenda, & hoc modo ait universaliora esse cognitu difficiliora. Quod tamen non asseruit simpliciter, sed cum hac limitatione *fere*: quia contingit interdum universaliora esse etiam quoad perfectam cognitionem nobis notiora: quia difficultas, quæ ex parte abstractionis in eis est, potest aliunde compensari: quo modo ens naturale ut sic est nobis notius quam cœlum, & ens quam angelus. Non obstante autem ea limitatione, concludit Aristoteles hanc scientiam esse de rebus difficillimis, quia in ea tanta est abstractio, ut omnino præscindat a materia, & ab actionibus & proprietatibus sensibilibus ut tales sunt, & ideo nihil in ejus objecto esse potest, unde difficultas ex tanta abstractione proveniens tollatur: atque hæc satis sint de illa secunda conditione.

Dubium. Circa tertiam conditionem sapientiæ merito dubitari potest, quomodo huic doctrinæ conveniat, scilicet, esse certissimam. Et ratio difficultatis potissima oritur ex scientiis Mathematicis, quæ videntur multo certiores, cum ex principiis evidentissimis, imo & sensu notissimis procedant. Unde idem Aristoteles lib. 2. Metaphys. c. 3. text. 16. significat modum procedendi Mathematicæ esse accuratissimum, & certissimum, eo quod a materia & mutatione abstrahat, a qua non abstrahit Philosophia, & licet Metaphysica videatur abstrahere, si res de quibus tractat, considerentur, prout tamen in nobis est, non videtur abstrahere, quia non considerat de rebus illis, nisi ex effectibus sensibilibus, qui in materia versantur. Unde idem Aristotel. lib. 2. text. 1. ait res notissimas natura sua esse nobis ignotas, quia intellectus noster ita ad eas comparatur sicut verspertilionis visus ad lucem Solis. Et confirmatur, nam humana cognitio a sensu incipit, unde per sensum accipit claritatem & certitudinem: quo ergo fuerit cognitio de rebus a sensu remotior, eo erit minus certa: sicut ergo ex hoc principio colligit Aristoteles supra hanc scientiam esse difficillimam, ita colligere potuit esse incertissimam. Imo hæc duo videntur semper esse conjuncta, difficultas videlicet & incertitudo, aut minor certitudo: si ergo hæc scientia est maxime difficilis, erit consequenter minus certa.

Responsio. Distinguendæ videntur duæ partes hujus doctrinæ: una est, quæ de ente ut ens est, ejusque principiis & proprietatibus disserit. Altera est, quę tractat dę aliquibus peculiaribus rationibus entium, præsertim de immaterialibus. Quoad priorem partem non dubium est, quin hæc doctrina sit omnium certissima, quod satis est, ut hæc proprietas ipsi absolute & simpliciter tribuatur: nam quoties comparatio fit inter habitus, secundum id quod in eis est optimum & maximum, fieri debet, ut sumitur ex 3. Topic. c. 2. sic ergo Aristoteles in dicto proęmio absolute ait, hanc doctrinam esse certissimam, & videtur loqui de illa prout in nobis est. Et ratio ejus est optima, & procedit de hac scientia quoad hanc partem, scilicet, quia ea scientia est certissima, quæ circa prima principia maxime versatur, & quæ ex paucioribus rem conficit: ita vero se habet hæc scientia, quia talis scientia magis est independens, habetque principia notiora, ex quibus alia principia robur & certitudinem accipiunt, ut declaratum est: sic enim res illæ, de quibus Mathematicæ tractant, includunt communia & transcendentia prædicata, de quibus Metaphysica disserit: principia etiam Mathematica includunt Metaphysica, & ab illis pendent.

De altera vero parte hujus scientiæ, quæ in determinatis rationibus entis versatur, distinguendum est: potest enim esse scientia certior, aut secundum se, aut quoad nos. Scientia igitur harum rerum ex sese non dubium est, quin sit certissima, & quod Mathematicas scientias antecellat. Nam certitudo scientiæ hoc modo pensanda est ex objecto: hujusmodi autem res & substantię immateriales sunt ex se aptæ ad gignendam certissimam sui cognitionem, tum quia sicut sunt perfectiora entia, magisque necessaria simpliciaque, & abstracta, ita in eis major est veritas, majorque certitudo principiorum. At vero ex parte intellectus nostri est hæc scientia in nobis quoad hanc partem minus certa, ut experientia docet, & probant rationes dubii in principio positę. Præsertim illa, quod cum nostra cognitio a sensu oriatur, obscurius & ex natura rei minus certo attingimus ea, quæ ab omni materia sensibili abstrahunt.

Dubia aliquot proponuntur & dissolvuntur. Primum. Dices primo. Ergo hæc scientia prout in nobis est, semper est minus certa in hac parte, quam Mathematica: ergo simpliciter est minus certa, quia Metaphysica, de qua agimus, non est alia nisi humana: hæc autem tantum in nobis est, quid ergo refert ad nobilitatem Metaphysicæ, quod secundum se sit certior? illud enim erit verum de Metaphysica angelica, non de nostra. Unde tractando de nostra, videtur involvi repugnantia in illa distinctione, secundum se, & prout in nobis: hęc enim distinctio accommodata objectis seu rebus cognitis optime quadrat, & ita est illa usus sæpe Aristoteles in primo Posteriorum, & in principio Phys. & Metaph. at vero accommodata actibus vel habitibus nostris nullo modo videtur posse habere locum, propter rationem factam: hic autem non de objectis, sed de re ipsa loquimur. Respondent aliqui satis esse, quod Metaphysica in angelis sit certior, quia ejusdem rationis est cum nostra, quia sub eadem ratione seu abstractione de his entibus disserit. Sed hoc non recte dicitur, quia illa scientia angelica est altioris rationis, primum quia illa vel est a priori & perfecta, scilicet, ut versatur circa res creatas, vel si est a posteriori ut de Deo, est per cognitionem perfectam nobiliorum effectuum. Deinde quia scientiæ differunt genere ex modo procedendi: modus autem intelligendi angelorum est altior, simplicior, & essentialiter perfectior.

Collatio inter Metaphysicam, & Mathematicas in certitudine. Respondetur ergo primo fortasse in aliquo statu posse Metaphysicam humanam esse perfectiorem & certiorem, quam sint Mathematicæ: nam licet, acquirendo hanc scientiam solis naturalibus viribus & ordinario modo humano, non possit tam perfecte obtineri, si tamen noster intellectus juvetur ab aliqua superiori causa in ipsomet discursu naturali, vel si ipsa scientia modo supernaturali fiat, licet res ipsa sit naturalis, potest forte esse tam clara & evidens, ut Mathematicas superet. Quia vero hęc responsio magis est Theologica quam Philosophica, addo ulterius, quamvis Metaphys. in nobis semper sit quoad hanc partem inferior Mathematica in certitudine, nihilominus simpliciter & essentialiter esse nobiliorem: ad quod multum refert, quod sit secundum se, & ex parte objecti certior: nam dignitas objecti maxime spectat ad dignitatem scientiæ, & illa, est quæ per se redundat in scien-

scientiam: imperfectiones autem, quæ ex parte nostra miscentur, sunt magis per accidens, & ad hoc tendit distinctio data, in quo sensu nullam involvit repugnantiam.

2. Dubiũ. Dubitabit secundo aliquis, nam hinc sequitur, hanc scientiam Metaphysicæ, quatenus de Deo agit, minus certam esse quoad nos, quam ut tractat de intelligentiis, quod tamen non videtur verum. Sequela sic deducitur ex ratione facta, nam si hæc scientia est minus certa quoad nos, ut versatur circa res abstractas a materia, quia nostra cognitio a materialibus incipit: ergo quo res, de qua tractat Metaphysica, magis elongata & remota fuerit ab hac materia, eo metaphysica prout in illa versatur, erit minus certa: sed Deus summe distat a rebus materialibus & sensibilibus: ergo. Respondetur, negando sequelam, absolute loquendo. Duobus enim modis intelligi potest unam rem magis distare ab alia, scilicet perfectione seu entitate, & causalitate seu connexione effectus & causæ. Priori modo magis distat Deus a materialibus rebus, quam spiritus creati: posteriori autem modo magis distant spiritus creati ab omnibus rebus creatis, quam Deus. Pendent enim omnia essentialiter a Deo, non a cæteris spiritibus, &, per se loquendo, omnia Deum imitantur, & aliquam ejus similitudinem aut vestigium gerunt: quod vero inde resultet aliqua similitudo, vel convenientia cum angelis, est secundarium & accidentarium. Quia ergo non ex rebus sensibilibus non utcunque consideratis, sed ut effectibus, ascendimus ad substantias separatas contemplandas, inde fit, ut naturaliter certius assequamur Dei cognitionem, quam angelorum, quod ipso usu & experientia constabit amplius ex dicendis.

3. Dubiũ. Tertio potest dubitari præsertim circa priorem partem positam, an hæc scientia superet alias solum quoad principiorum certitudinem, vel etiam conclusionum. Nam ratio facta solum videtur procedere de principiis: at si hoc dicatur, sequitur non hanc scientiam, sed habitum principiorum, qui distinctus est, esse certiorem aliis scientiis. Unde obiter etiam dubitari potest, an sit hæc scientia certior habitu principiorum. Nam si hoc dicatur, facile expeditur posita difficultas, ut per se constat: at hoc ipsum videtur difficillimum: nam hæc scientia nititur in ipsis primis principiis: quo modo ergo potest esse certior, quam illorum habitus, cum hic etiam verum sit axioma illud, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis?*

Ab hac posteriori parte incipiendo, D. Thom. 1.2.q.2. art.2.ad 2. significat sapientiam esse nobiliorem & certiorem etiam ipso habitu principiorum; sic enim ait: *Scientia pendet ab intellectu, sicut a principaliori, & utrumque pendet a sapientia, sicut a principalissimo, quæ sub se continet & intellectum & scientiam*: sentit ergo D. Thomas sapientiam esse intellectu seu habitu principiorum principaliorem & perfectiorem. Et rationem indicat, quia sapientia habet quidquid est perfectionis in habitu principiorum, & illud ipsum nobiliori modo, & præterea aliquid amplius: est ergo perfectior. Antecedens declaratur, quia intellectus versatur circa prima principia, judicium de illis ferendo: sed hoc ipsum habet sapientia, ut supra ostensum est, & ultra hoc versatur circa plura alia, quæ ex principiis inferuntur, & circa res nobilissimas, & primas rerum causas, ut supra ostensum est. Rursus circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia, quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo judicium ex naturali & immediata efficacitate naturalis luminis intellectus: sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen, & originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem suam, illud assumit ut medium ad veritatem & certitudinem principiorum demonstrandam: hic autem modus judicandi videtur altior, magisque comprehensivus: ergo habet sapientia plus perfectionis quam intellectus, & quidquid nobilitatis est in intellectu, id habet perfectiori modo. Unde etiam videtur satisfieri difficultati in contrarium insinuatæ: nam licet sapientia in principio & quasi via generationis pendeat ab intellectu, quia necesse est ut supponat aliqua principia, tamen secundum se, si perfecta sit, non pendet ab eo essentialiter, sed per se sufficit ad assentiendum principiis per propria media, & reflexionem supra ipsum lumen intellectuale, & fortasse ad eam perfectionem pervenire potest, ut jam sine ullo discursu formali principiis suis præbeat assensum. Atque eandem sententiam tenet Albertus lib. de apprehen. p.5. habetque magnum fundamentum in Aristotele lib.1.Poster.cap.7.text.23. ubi significat Metaphysicam esse omnium principem, eo quod sua principia demonstret, & lib. 6.Ethic.c.7. ubi sic ait: *Sapientem non solum ea scire, quæ ex principiis cognoscuntur, sed etiam circa principia dicere vera oportet. Quare sapientia, & intellectus est & scientia, & (ut caput est) scientia rerum earum, quæ summis afficiuntur honoribus.* Non potuit autem intelligere sapientiam esse aggregatum ex intellectu & scientia aliqua, cum hæc sigillatim distinxerit, ut virtutes diversas: intelligit ergo esse intellectum & scientiam secundum quandam eminentem perfectionem, ut ibi etiam expositores intelligunt: & disputat Buridan. q.12. qui hanc sententiam insinuat in q. ult. ejusdem lib. 6. Ethicorum.

Nihilominus aliqui probabiliter existimant limitandam esse hanc sententiam, ut nimirum sapientia præferatur intellectui principiorum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, non vero ut versatur circa principia ejusdem Metaphysicæ. Quę limitatio videtur sumi ex verbis, quę D. Thomas supra subjungit, dicens, sapientiam esse principalissimam, continereque sub se intellectum & scientiam: *Ut de conclusionibus* (ait) *scientiarum dijudicans, & de principiis earundem*: ubi notandum est illud relativum *earundem*, refert enim alias scientias a sapientia distinctas: ergo solum comparatur sapientia ad intellectum, ut versatur circa principia aliarum scientiarum, & quia de illis dijudicat, & ideo nobilior esse dicitur. At vero secus videtur accidere in eadem sapientia comparata ad intellectum, ut versatur circa principia ipsiusmet sapientię: nam ab illo ut a proximo fonte habet suam totam certitudinem. Item, ille habitus circa easdem res nobiliori modo versatur, quia ille habitus non sistit in primis principiis abstractissimis, pertinentibus ad ens ut sic, & ad alios terminos abstractos, ut est illud, *Quodlibet est, vel non est*, & similia, sed etiam versatur circa prima principia substantiæ ut sic, & Dei, & intelligentiarum ut sic: unde ad illum proprie pertinet earum quidditates cõtemplari: nam quidditas rei per simplicem cognitionem intelligitur, vel ex ea immediatum principium constituitur, si a nobis per compositionem cognoscatur: ad sapientiam vere pertinebit, proprietates harum rerum ex quidditate demonstrare. Et quidem non videtur posse negari, quin cognatio illorum principiorum, quibus hæc scientia nititur, certior simpliciter sit, quam sit ipsa scientia, quandoquidem ab illa pendet ut a propria causa, alterius & superioris rationis in modo assentiendi. Nec refert, quod Metaphysica in sua principia reflectatur, ut ea demonstret: semper enim necesse est, ut secundum propriam rationem suam per discursum procedat, & prioribus principiis nitatur, quæ ut notiora & certiora sumat: non enim dicendum est eundem habitum acquisitum, per discursum & sine discursu assentiri. Igitur absolute & universim comparando principia Metaphysicæ ad ipsam scientiam, certior est illorum cognitio. Et hoc ipsum confirmat experientia, nihil enim demonstratur in Metaph. quod sub ea ratione tam certum sit, sicut hoc principium, *Quodlibet est, vel non est*, quatenus est per se notum.

Metaphysicane habitu principiorum certior.

Cum ergo sapientia pręfertur omnibus aliis virtutibus intellectualibus, etiam intellectui principiorum, intelligi potest primo de sapientia ut includit sua principia, & comparatur ad alias scientias, ut sua etiam principia, & conclusiones includunt: ita enim solere scientias considerari sumitur ex Aristotele 3. Metaphys. c. 2. text. 5. ubi Fonseca id advertit. Dicitur autem Metaphys. excedere alias scientias quoad certitudinem tam conclusionum, quam etiam principiorum, non solum comparando principia ad principia, & conclusiones ad conclusiones: sic enim non esset propria comparatio scientiæ ad intellectum, sed scientiæ ad scientiam, & intellectus ad intellectum: in quo sensu etiam una scientia particularis dici potest certior quam intellectus principiorum, quia potest habere certiora principia. Igitur intelligi debet, etiam comparando conclusiones Metaphysicę ad principia propria aliarum scientiarum, hic Metaphysicam excedere in certitudine, quia discursus ejus nititur principiis adeo notis & certis, ut possit generare assensum certiorem, quam sit simplex assensus aliquorum principiorum in aliis materiis: & propter alias rationes supra factas.

Sapientia omnibus aliis intellectualibus habitibus quomodo excellentior.

Vel secundo, & fortasse clarius, dici potest sapientia præferri intellectui principiorum nobilitate, & excellentia

tia

Habitus inevidentior evidentiori potest esse nobilior & incertior certiori.

tia simpliciter, non vero semper certitudine aut evidentia, præsertim respectu nostri, seu prout in nobis est: non enim semper nobilitas habitus, seu ipsius dignitas, aut scientiæ, cum certitudine aut evidentia convertitur: fides enim Christiana simpliciter in substantia aut specie sua est nobilior, quam naturalis Metaphysica, licet non sit ita clara & evidens: & naturalis Philosophia est nobilior, quam Mathematica, licet sit minus certa, propter objecti nobilitatem, quæ ad dignitatem simpliciter intellectualis virtutis magis confert, ut significavit D. Thomas lib. 1. de anima c. 1. & 1. part. qu. 1. art. 5. ad 1. ubi adducit illud Aristotelis lib. 1. de partibus animal. c. 5. *Res superiores tametsi leviter attingere possimus, tamen ob ejus cognoscendi generis excellentiam amplius oblectamur, quam cum hæc nobis juncta, omnia tenemus.* Et similem fere sententiam habet lib. 1. de cœlo c. 12. Sapientia ergo sive Metaphysica etsi non sit certior in nobis quam intellectus, saltem quoad sua principia, est tamen simpliciter nobilior & altior, quia attingit nobiliora entia, & supremas causas entium, nempe Deum & intelligentias, quas intellectus principiorum secundum proprias rationes earu n non attingit, sed solum secundum communem rationem entis, & substantiæ: nam licet de Deo & intelligentiis multa sint principia per se nota secundum se: tamen respectu nostri nihil est per se notum: nam, si Deum esse non est nobis per se notum, ut infra ostendemus, multo minus reliqua, quę de his rebus in Metaphysica demonstrantur. Atque ita fit, ut de his rebus nihil per intellectum principiorum immediate cognoscamus, sed solum per sapientiam, & ideo sapientia nobilior sit: esto, non sit certior suis principiis prout in nobis existit: quia ad majorem nobilitatem satis est, quod sit de rebus simplicioribus & secundum se certioribus, cum ex certitudine & evidentia, quæ per naturale lumen ingenii humani haberi potest. Unde beatitudo naturalis hominis (quod hoc maxime confirmat) non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu & contemplatione sapientiæ consistit, dicente Arist. 6. Ethicor c. 12. quod sicut sanitas est quędam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animæ: & ideo ibidem præfert illam prudentiæ: nam prudentia ad sapientiam ut ad finem refertur: est namque (ut optime ait) sapientiæ procuratrix prudentia: ita enim animum regit, ut eum pacatum reddat, & a perturbatione liberum, quod ad contemplationem sapientiæ maxime necessarium est: idemque docet lib. 10. Ethic. c. 7. & 8.

Atque ex his constat etiam resolutio tertiæ dubitationis quoad priorem partem ejus: dicendum est enim hanc doctrinam esse certiorem aliis scientiis, non solum quoad principia, sed etiam quoad conclusiones. Quod quidem si intelligatur propo tionate, indubitatum est, ut dixit, scilicet quod principia hujus scientiæ sunt certiora principiis aliarum scientiarum, & conclusiones hujus, conclusionibus aliarum, hoc enim posterius ex priori sequitur: nam illæ conclusiones certiores sunt, quæ sequuntur ex certioribus principiis eodem genere illationis. Quod autem principia sint certiora, constat, quia sunt abstractiora & universaliora, & omnium prima, ut infra videbimus: unde deservire possunt ad demonstrandum aliquo modo principia aliarum scientiarum, ut declaratum est. At vero si intelligatur illa comparatio absolute, & sine dicta proportione, id est, quod hæc scientia secundum se totam, etiam secuudum conclusiones suas, superet certitudine alias scientias, secundum totum quod in eis est, etiam quoad principia earum, sic comparatio est minus certa, & non necessaria ad nobilitatem & perfectionem sapientiæ. Nihilominus tamen probabilis est, si loquamur de principiis propriis & particularibus aliarum scientiarum, prout a nobis cognoscuntur: vix enim unum reperies, quod ex sola terminorum cognitione tanta certitudine nobis innotescat, quanta potest ex principiis Metaphysica manifestari.

Quomodo Metaphysica aptior ad docendum sit.

Quartam sapientiæ conditionem, quæ est esse aptiorem ad docendum, Aristoteles ita demonstrat, quia *illa scientia aptior est ad docendum, quæ magis in causarum cognitione versatur: ii enim docent, qui causam cujusque rei afferunt.* Tacite autem subsumit hanc doctrinam maxime versari in causarum cognitione: & ita concludit esse aptissimam ad docendum, ideoque sapientiam esse. Hanc eandem conditionem declaravit Aristoteles fere toto cap. 1. hujus procemii seu primi libri. Ut enim concludat ad sapientiam pertinere, rerum supremas causas investigare, longe petito principio ait homines naturaliter appetere scientiam: nam hac maxime ratione sensus diligunt: & in cæteris quidem animalibus esse tantum cognitionem sensuum, & quædam eorum habere etiam memoriam, & innatam quandam prudentiam, vel potius naturalem instinctum & sagacitatem, & aliqua etiam participare quendam disciplinę modum, nunquam tamen assequi perfectam experientiam: hominem autem per sensus cognoscere singularia, quæ non solum memoria tenet, sed etiam inter se confert, & ita paulatim acquirit experientiam, quæ solum circa singularia versatur. Per experientiam vero ultra progreditur, & artem inquirit, qua jam universalia cognoscat, eorumque rationes & causas inquirat, & ideo qui artem assecutus est, sapientior censetur, quam solum expertus, quia non solum an res sit, sicut expertus, sed etiam propter quid, & causam rei cognoscit. Et ideo (inquit) in quacunque arte architectos nobiliores & sapientiores putamus eos, qui non tantum activi sunt (quod suo modo commune est inanimatis) sed etiam causas rerum, rationesque cognoscunt. Et statim subjungit proprietatem, in qua nos versamur, dicens: *Et prorsus signum sapientis est posse docere*: quod præstare potest qui causas rerum novit, non vero qui solos effectus expertus est.

Circa hanc vero conditionem in primis dubitari potest, cur hęc scientia aptior ad docendum existimetur quam reliquæ: nam omnis scientia propria & a priori (inter has enim est facienda comparatio) demonstrat rem per suas causas: ergo tam apta est ad docendum unaquæque scientia in sua materia, quam hæc in sua. Neque ad hoc refert, quod hæc scientia de nobilioribus rebus tractet: nam hoc conferet quidem, ut ipsa sit nobilior, non vero ut ad docendum sit aptior: nam ad hoc magis confert proportio effectus ad causam, quam nobilitas utriusque: tam accommodate enim docetur effectus inferior per suam propriam causam, quam superior per suam: hæc ergo conditio vel nulla est specialis in Metaphysica, vel non est distincta a nobilitate objecti. Quod si alicui scientiæ hæc proprietas attribui potest, certe potius dialecticæ esset tribuenda: nam illa docet discere, & docet docere: ergo aptior illa est ad docendum, quam omnis alia. Atque ita Plato hoc munus Dialecticæ accommodat in Dialogo de Ente, seu Sophista, & ideo ibidem, & 7. lib. de Repub. eam præfert omnibus scientiis. Dubium

Ad priorem difficultatem respondetur, licet alię scientiæ demonstrent suas proprietates, vel effectus per proprias causas eis accommodatas, quia tamen illę causę non sunt primæ, nec independentes, sed superioribus subordinatæ, ideo non sunt ita aptæ ad docendum aliæ disciplinæ, ac Metaphysica, quæ primas rerum causas, & principia considerat. Itaque non solum excedit Metaphysica in objecti nobilitate, sed etiam in causarum & principiorum independentia ac superioritate. Ex qua fit, ut hæc scientia per se sola & sine alterius adminiculo plene & exacte docet omnia, quæ sub objectum illius cadunt: aliæ vero scientiæ in multis pendeant ab hac, ut exactam causarum cognitionem possint tradere, & ideo dicitur hæc scientia aptior ad docendum. Dubii solutio.

Ad confirmationem respondetur duo esse, quæ ad docendum juvant, scilicet methodum & modum docendi, & rerum ac causarum comprehensionem. Quoad illud prius, ad Dialecticam pertinet docendi munus, & in eo sensu potest dici aptissima ad docendum, vel potius ad discendum, quoniam formam & methodum docendi tradit. Quantum vero ad posterius attinet, Metaphysica est ad docendum aptissima, quoniam docet demonstrandi media altiora, & efficaciora, & maxime a priori. Quia ergo hoc est potissimum & difficillimum in scientia, & quia ipsamet Dialectica quatenus scientia est, & per causas demonstrat, in hoc pendet aliquo modo a Metaphysica, ideo simpliciter hæc est ad docendum aptissima. Nec aliud sensit Plato, qui Dialecticæ nomine Metaphysicam sæpe intelligit.

Quomodo Metaphysica a priori demonstret.

Secundo circa eandem conditionem, seu probationem ejus dubitari potest, quomodo hæc scientia per causas possit demonstrare, cum habeat simplicissimum objectum, quod proprias causas habere non potest. Ens enim in quantum ens, nec secundum se, nec secundum nobilissimum

simum

fimum objectum fub eo communi contentum, proprias caufas habere poteft: ergo Metaphyfica non poteft per caufas demonftrare, faltem in fuprema fui parte: neque in ea, quæ univerfaliffimas rationes entis confiderat. Antecedens conftat, quia Deus non habet caufas, & confequenter neque ens ut ens, quod Deum comprehendit. Refpondetur duplices effe caufas, alias proprias, & quæ re ipfa influunt in effectum, & alias latius dictas, quæ funt potius caufæ cognofcendi rem a priori, quam exiftendi, & proprie dicuntur rationes attributorum feu proprietatum, quæ de fubjecto demonftrantur. Loquendo igitur de fubjecto hujus fcientiæ fecundum abftractiffimam rationem ejus, abftractiffimam (inquam) vel fecundum rationem noftram, ut ens in quantum ens: vel fecundum rem ipfam, ut ens primum feu ipfum effe per effentiam, fic verum eft non habere hanc fcientiam proprias rei caufas, per quas aliquid de fuo objecto demonftret, habet tamen rationes & media fecundum modum concipiendi noftrum diftincta ab extremis, quibus conficit demonftrationes a priori: nam ad hujufmodi demonftrationes, cum modo humano conficiantur, fufficit diftinctio conceptuum cum aliquo fundamento in re, & quod proprietas per unum conceptum cognita, fit ratio alterius attributi demonftrati: & hoc modo demonftramus Deum effe ens perfectum; quia eft ens ab intrinfeco neceffarium, & unam proprietatem entis, vel fubftantiæ eodem modo demonftramus per aliam. Et hunc demonftrationis modum comprehendit Ariftoteles, cum dicit hanc fcientiam docere rerum caufas, id eft, principia & radices ac rationes rerum: five fint propriæ caufæ Phyficę, five Metaphyficæ rationes, quæ folent etiam formales caufæ late appellari. Et hoc modo exponit D.Tho. 6. lib. Metaphyf. text. 1. quod ibi Ariftoteles ait, nempe inquiri in hac fcientia principia & caufas entiũ in quantum funt entia. At vero quoad alias partes feu entia, quę Metaphyf. comprehendit fub objecto fuo, ut funt entia creata, intelligentiæ, &c. fic proprias habet caufas reales feu in re ipfa vere influentes, per quas poffit demonftrationes conficere, ut per fe notum eft.

Per quot caufarum genera demonftret Metaphyfica.

Per finalem demonftrat. Occurrit autem ftatim tertia interrogatio, an hæc fcientia ut verfatur circa hæc entia, demonftret per omnia caufarum genera, an per aliqua tantum. Et in primis certum eft fępiffime & maxime demonftrare per caufam finalem, ut ex ipfo ufu conftat, & quia hæc eft caufarum prima & nobiliffima, & quæ maxime conferre folet ad rerum naturas & proprietates, imo ad cæteras rei caufas inveftigandas. Per efficientem. Rurfus etiam eft certum demonftrare hanc fcientiam per caufam efficientem, nam confiderat de primo ente, quod eft cæterorum omnium potiffima caufa efficiens, a qua cætera omnia effentialiter pendent. Et fub ea caufa confiderat etiam de intelligentiis, quæ aliquam habent caufalitatem in hæc inferiora, & denique de aliis rerum caufis, quatenus fub objecto fuo comprehendi poffunt.

Objectio ... Dices, Caufalitas caufæ efficientis tota verfatur circa rerum exiftentiam, fcientia vero abftrahit ab exiftentia: non ergo poteft per efficientem caufam quidquam demonftrare. Refpondetur primo, licet actualis dependentia a caufa efficiente quatenus in actu exercitu (ut fic dicam) non cadat per fe fub fcientiam, quia non eft fimpliciter neceffaria, fed contingens & libera: habitudo tamen intrinfeca ad caufam efficientem, præfertim primam, eft neceffaria, & confideratur in fcientia, multæque proprietates rerum ex illa colliguntur. Nam ex eo quod creatura habet effentialem dependentiam a caufa efficiente, colligitur non effe ens per effentiam, fed per participationem, & effe non effe de effentia ejus, effeque ens finitum, & fimilia. Deinde dicitur, efto, fcientia non confideret exiftentiam rei in actu exercito, confiderare tamen illam in actu fignato, id eft, quid fit ipfa exiftentia, & quomodo unicuique rei conveniat, aut convenire poffit, atque ad hoc maxime confert caufę efficientis confideratio. Unde etiam fit, ut de his rebus, quæ aliquo modo funt entia neceffaria, fcientia contempletur ipfam exiftentiam actualem, & exercitam, quod maxime habet verum circa Deum, qui eft fimpliciter ens neceffarium & actu exiftens, cujus exiftendi neceffitas non per efficientem caufam, fed per negationem efficientis caufæ confideratur. De aliis vero rebus etiam inquiritur in fcientia an æternæ fint, & quomodo dimanent a fua efficiente caufa. Multa ergo in Metaphyfica per hanc caufam demonftrantur.

Per exemplarem. Atque hinc etiam conftat, poffe hanc fcientiam uti caufa exemplari in demonftrationibus fuis, fi tamen veritatem ac proprietatem ipfius exemplaris poffit attingere in fefe, quod tamen rarum eft, & in exemplaribus divinis, quæ ideas vocant, impoffibile naturaliter, quia non poffunt illa divina exemplaria in fe confpici, nifi Deus in feipfo videatur. Quacunque tamen ratione exemplaris caufa cognofcatur, optimum medium eft demonftrandi, & Metaphyficæ maxime proprium, nam ex fe abftrahit a materia, & in rebus fpiritualibus & intellectualibus proprius reperitur, & eft quodammodo ratio aut forma, per quam agens operatur, & ita eadem eft de illa ratio, quæ de efficiente caufa.

Quomodo per materialem. De caufa tandem materiali Soncinas 4. Metaphyfic. qu. 15. abfolute negat Metaphyficam demonftrare quicquam per hanc caufam. Ratio ejus eft, quia Metaphyfica abftrahit ex parte objecti a materia: ergo & principia Metaphyficæ abftrahunt a materia: ergo & demonftrationes. Sed hęc fententia limitatione indiget, nam caufa materialis ut fic, & in tota fua latitudine fumpta, latius patet quam materia fenfibilis, aut intelligibilis feu quantitativa, a quibus abftrahit Metaphyficæ objectum. Affumptum declaratur, nam in rebus fpiritualibus vere datur occafio (ut fic dicam) materialis: fubftantia enim fpiritualis creata, vere eft caufa materialis fuorum accidentium, & multi arbitrantur effentiam effe caufam materialem exiftentiæ, & naturam perfonalitatis, & terminum actionis, quæ ad illum tendit. Quamquam ergo demus, Metaphyficam non uti materia propriiffime dicta in demonftrationibus fuis, negari tamen non poteft, quin fæpe utatur caufa materiali, vel ad affirmandum, vel ad negandum aliquid. Priori modo demonftrat, verbi gratia, accidentia angelica effe immaterialia, indivifibilia, & tota in toto, & tota in qualibet parte, quia funt in fubjecto fpirituali, &c. Pofteriori autem modo demonftrat, illa accidentia non creari, quia pendent a fuo fubjecto in fieri & confervari, & fimiliter ex propria definitione caufæ materialis demonftrat, effentiam non poffe comparari ad exiftentiam ut fubjectum. Denique caufalitas potentiæ paffivæ ut fic, materialis eft, pertinet autem ad Metaphyficum confiderare potentiam paffivam, & per eam demonftrare: ergo & per materialem caufam. Addo ulterius ex fupra dictis de objecto hujus doctrinæ, quod licet per fe & ex primario inftituto non tractet de materia phyfica, tractat tamen aliquo modo de illa, fcilicet, quatenus neceffarium eft ad complendam fui objecti tractationem, & confiderationem, & ad diftinguendum actum a potentia, & formam completam ab incompleta, & utramque a materia, ac denique ad collocandam materiam in eo gradu entis, in quo vere conftituenda eft: in hac vero tractatione multa poteft ex ratione communi caufæ materialis colligere ac demonftrare, ut per fe notum videtur, & ex ipfo ufu conftabit. Non eft ergo omnino aliena ab hac fcientia demonftratio per materialem caufam, quamvis aliæ frequentius occurrant, magifque propriæ hujus doctrinæ effe videantur.

De quinta proprietate nihil occurrit addendum his, quæ in priori conclufione, & in præcedente fectione dicta funt. Oftenfum eft enim fcientiam hanc effe maxime fpeculativam, & verfari circa res propter fe maxime expetendas ac cognofcendas: unde evidentiffimum eft hanc fcientiam appetendam & quærendam effe propter feipfam. Item dictum eft, naturalem felicitatem in aliquo actu hujus fcientiæ pofitam effe: at felicitas maxime expetitur propter feipfam.

Metaphyfica aliarum fcientiarum facile princeps.

Atque ex hac conditione facile intelligitur, fextam etiam fapientiæ conditionem in Metaphyficam perfectiffime convenire: unde Ariftoteles in hunc modum eam demonftrat. Ea fcientia maxime princeps eft, miniftrantique præponitur, quæ primas rerum caufas confiderat, præfertim finalem & ultimam, cujus gratia res fiunt: hoc autem eft Metaphyficæ munus: illa ergo eft, quæ dominabitur reliquis difciplinis: ergo hoc etiam titulo ipfa eft fapientia. At vero dicunt aliqui non hanc, fed moralem fcientiam, præfertim politicam, habere hunc principatum, & quafi imperium in cæteras fcientias, ut do-

ut docte Fonseca ad hūc Aristotelis locum annotavit. Etenim præcipere ac dominari inter intellectuales virtutes practicis potius quam speculativis tribuendum est: præcipere enim practicus actus est, & Philosophia moralis practica est, & in ea præcipua est politia, quæ in ordine ad commune Reipublicæ bonum cuncta præcipit: ergo. Et confirmatur, nam juxta debitum rationis ordinem non boni mores ad scientiam, sed scientia ad bonos mores referenda est: scientia ergo illa, quæ bonos mores procurat, ei imperare debet, quæ in sola rerum speculatione sistit. Sed hę rationes si quid probant, potius de prudentia, quam de morali Philosophia procedunt, nam præcipere ad prudentiam pertinet, non ad Philosophiam; intendere autem bonos mores nec Philosophiæ, nec prudentiæ proprie convenit, sed voluntati, & virtutibus eius. Deinde probant quidem illæ rationes prudentiam esse perfectiorem in ratione virtutis moralis, & sub ea ratione practice imperare, & consequenter dare etiam gratis possumus in ordine ad bonos mores aliquo modo præire cæteris scientiis speculativis moralem philosophiam: non autem probant rationes illæ, vel absolute & simpliciter esse perfectiorem prudentiam Metaphysica, vel in genere virtutis intellectualis philosophiam moralem habere primatum.

Oportet ergo in scientiis duo distinguere, scilicet veritatis contemplationem seu judicium & infallibilem vim seu rectitudinem attingendi illam, & bonum usum talis scientię & actuum ejus, quatenus liberi sunt, & bene vel male, & propter honestum finem, & cum debitis circumstātiis possunt fieri, aut non fieri. Prior ratio est essentialis scientię, ut sic, imo in universum omni virtuti intellectuali hoc per se primo convenit, quamvis practica virtus ulterius ipsam veritatis cognitionem & judicium ordinet ad opus, quod non pertinet ad majorem perfectionem scientiæ ut sic, sed potius est indicium minoris perfectionis, ut hic Aristoteles docuit in procemio Metaphysicæ, & fortasse inferius id attingemus, tractando de qualitatibus & habitibus mentis. Posterior ratio, scilicet usus scientiæ, quod nimirum sit honestus, vel Reipublicæ utilis, vel ad alios fines, est accidentalis scientiæ ut sic, licet sit maxime necessaria homini. Imperare igitur scientię usum hoc posteriori modo proxime spectat ad virtutes aliquas & ad prudentiam, & ad idem imperium magis conferunt scientiæ morales, quam Metaphysica, & hoc proprie vocatur imperium practicum, quia respicit opus scientiæ, magis ut est opus voluntatis, quam intellectus: usus enim est active in voluntate, quamvis interdum executio sit in intellectu. At vero dirigere scientias sub priori ratione scilicet, ad veri cognitionem, per se primo ac maxime pertinet ad Metaphysicam, a qua quodammodo accipiunt principia, & terminorum cognitionem, & objecta, seu quidditates suorum objectorum, juxta ea quæ in superioribus declarata sunt. Et ratione hujus directionis & independentiæ dici potest Metaphysica imperare aliis, imperio potius speculativo, quam practico: ratione cuius ipsa simpliciter eminet in ratione scientiæ & sapientiæ. Addo denique, si Metaphysica consideretur quatenus in perfectissimo actu ejus naturalis beatitudo hominis consistit, sic ad illam ut ad finem ordinari non solum alias scientias, sed etiam morales virtutes & prudentiam: nam hæc omnia ad felicitatem hominis ordinantur, & actiones omnes ad hunc finem optime referuntur, ut scilicet hominem disponant, aptumque reddant ad divinam contemplationem, quæ formaliter seu elicitive ad hanc scientiam pertinet, licet habere debeat conjunctum amorem, qui ex tali contemplatione solet nasci. Atque hac etiam ratione concludit Aristoteles scientiam hanc omnibus imperare, quia contemplatur summum bonum & ultimum finem simpliciter: sicut enim in artibus, quæ ad aliquem finem subordinantur, illa architectonica est, aliisque imperat, quę supremum finem in illo ordine considerat: ita Metaphysica, quæ absolute contemplatur ultimum finem scientiarum, artiumque omnium, totiusque humanæ vitæ, dicitur imperare omnibus, esseque omnium princeps, non quia proprie & practice imperet, sed quasi virtute & eminenter. Non enim procedit Metaphysica, practice ostendendo, quomodo ille finis obtinendus sit, aut alia in eum dirigenda; & ideo non proprie & formaliter imperat: ostendit tamen finem, in quem omnia dirigenda, eumque finem ultimum rerum omnium esse ostendit; & ideo ex parte rei cognitæ, virtute & eminenter, quantum est ex se, omnibus imperat; omniaque in eum finem ac summum bonum dirigit.

Expeditur dubium de subalternatione aliarum scientiarum ad Metaphysicam.

Hic vero dubium occurrit circa conditionem hanc, an hoc imperium, vel directio Metaphysicæ in alias scientias tale sit, ut dicendæ sint omnes scientiæ ratione illius subalternari Metaphysicæ. Non enim defuere, qui ita de hoc imperio Metaphysicæ existimaverint, ut ratione illius omnes scientias subalternatas, solam vero Metaphysicam simpliciter, aut tantum subalternantem esse dixerint. Quam sententiam aliqui tribuunt Aristoteli 1. Physicor. cap. 2. & lib. 1. Posterior. cap. 7. & Platoni lib. 7. de Repub. ubi de Metaphysica nomine Dialecticæ disputat. Eamque insinuat D. Thom. opusculo de natura generis, c. 14. Alii vero simpliciter negant hanc subalternationem: & hæc est communis & recepta sententia, ut videre licet in Iavello 1. Metaph. qu. 2. Soncinate lib. 4. qu. 9. Soto 1. Physic. qu. 11. Alii denique distinctione utuntur, & sub una ratione seu usu vocis, *subalternationis*, docent posse Metaphysicā dici subalternantem, saltem aliquo modo, simpliciter vero negant. Lege Fonsecam lib. 4. cap. 1. qu. 1. *Aliquorū opinio.*

Ne vero in nominum ambiguitate versemur, supponamus, proprie scientiam illam dici subalternatam alteri, quæ essentialiter seu necessario ex natura rei ab illa pendet in esse scientiæ, ita ut esse scientia non possit, nisi sciētiæ subalternandi conjungatur, & ab illa sumat evidentiam principiorum. Ratio autem hujus est, quia scientia subalternata non habet principia per se nota & immediata, sed conclusiones demonstrabiles in superiori scientia; & ideo sicut omnis scientia ab habitu principiorum essentialiter pendet: ita subalternata a subalternante proprie dicta, quia utraque sumit a superiori virtute evidentiam principiorum. Dices: unde constat subalternatam scientiam non posse habere principia per se nota, sed conclusiones alibi demonstrabiles, illi esse principia? Respondetur, hoc non posse nisi ad significationem vocis pertinere: nam in re constat esse aliquas scientias, quæ hujusmodi utuntur principiis, ut Medicina, Musica, &c. has ergo dicimus subalternatarum nomine significari. Nam illæ, quæ principia habent immediata, proxime ac per se subordinantur habitui principiorum; & ideo non est, cur respectu alterius scientiæ subordinationem habere dicantur, cum ab illa per se non pendeant: hæc ergo dependentia unius scientiæ ab alia nomine subalternationis significatur. *Quæ sit subalternata sciētia.*

Ex quo fit, ut subalternatio vera non sit, nisi inter scientias diversas: nam etsi in eadem scientia sit dependentia unius conclusionis ab altera usque ad principia, non tamen ideo scientia dici potest, vel in totum, vel in partem subalternata, cum absolute tota scientia non alteri scientię priori, sed immediate habitui principiorum subordinetur, sed ad summum dici potest una conclusio subordinata, vel subalternata demonstrationi alterius. Oportet ergo ut scientiæ distinctæ sint, & quod inter se habeant prædictam dependentiam, & subordinationem. Contingit vero interdum scientiam aliquam non in omnibus suis principiis, neque in omnium conclusionum demonstrationibus, sed in quibusdam habere dictam dependentiam a scientia superiori: & tunc dicitur illi subalternata, non in totum, sed ex parte, seu partiali subordinatione, non totali: quo modo Geometria dicitur subalternari naturali Philosophiæ, quia, licet utatur multis principiis indemonstrabilibus, aliqua tamen habet, quæ in Philosophia demonstrantur, ut illud: *A quolibet puncto in quodlibet punctum lineam duci*, quod in Physica demonstratur, quia nulla indivisibilia sunt immediata, eo quod ex indivisibilibus componi non possit continua quantitas. *Quæ cōditiones ad subalternationem requisitæ.*

Oriri autem solet hæc dependentia unius scientię ab alia ex subordinatione objectorum; nam sicut esse scientiæ consistit in ordine ad objectum, ita & principia sunt proportionata illi. Quapropter si objecta duarum scientiarum non sunt inter se subordinata, utpote si sint genera vel species omnino condivisę, inter illas scientias non potest esse subalternatio. Oportet ergo, ut hęc subalternatio in obiectis fundetur, nimirum in eo, quod objectum unius est idem cum objecto alterius, adjuncta aliqua differentia accidentali, quæ in esse entis sit per accidens, in esse autem *Unde enascatur scientiæ unius ad alteram subalternatio.*

tem scibilis sit aliquo modo per se, & constituat speciale objectum scibile. Quando enim duo objecta scientiæ per se subordinantur, etiam in esse rei, scilicet ut genus & species, vel ut superius & inferius essentialiter, scientiæ de illis objectis non possunt esse subalternatæ, saltem totaliter, quia, ut pertinent ad eandem scientiam, si in eadem omnino sint abstractione, vel certe, si scientię diversę sint, erit utraque subalternans, quia utraque habere potest propria principia sumpta ex propria differentia objecti, quod considerat, vel ex prima passione, & per illa poterit demonstrare reliquas conclusiones, quæ de posterioribus passionibus conficiuntur. Nam scientia de homine non considerat, quæ conveniunt homini ut animal est, sed tantum ut rationalis est, & in illis non subalternatur scientiæ de animali, quia esse rationale immediate convenit homini, & ex hoc principio oriuntur aliæ passiones hominis ut homo est. Quod si aliqua est, quæ pendeat ex gradu sensitivo ut sic, aliquo modo, aut ex speciali conjunctione sensibilis cum rationali, quantum ad id subalternabitur partialiter scientia de homine scientiæ de animali, non tamen omnino & totaliter.

Ad subalternationem ergo absolutam & totalem necesse est, ut subjectum subalternatæ scientiæ addat accidentalem differentiam subjecto scientiæ subalternantis, ut linea visualis addit lineæ, numerus sonorus numero, humanum corpus sanabile humano corpori: nam ex hac conjunctione provenit, tum ut scientia, quæ specialiter considerat proprietates ex illo conjuncto ut sic manantes, sit diversa a scientia, quæ abstrahit ab illa compositione, & subjectum secundum se considerat: tum etiam, ut principia talis scientiæ sint conclusiones superioris scientiæ, quia nimirum proprietates talis compositi oriuntur ex ipsis componentibus, & ex proprietatibus, quas secundum se habent, & in superiori scientia demonstrantur. De quibus omnibus in lib. 1. Poster. cap. 11. latius disseritur; hic vero solum insinuata, & quasi delibata sunt, ut breviter explicemus, quomodo Metaphysica sit affecta ad alias scientias, etiam quoad hanc proprietatem.

Scientiæ subalternantis proprietates nullæ insunt Metaphysicæ. Ex dictis igitur non obscure colligitur nullam proprietatem scientiæ proprie subalternantis convenire Metaphysicę respectu aliarum scientiarum. Primum enim non pendent omnino alię scientię in esse scientię a Metaphysica, quia non pendent in omni evidentia & certitudine suorum principiorum. Habent enim sua principia immediata, & indemonstrabilia ostensive & directe; quod satis est, ut possint habere evidẽtiam eorum immediate ab habitu principiorum, quę sufficit ad generandam scientiam. Etenim, licet Metaphysica demonstrare possit aliquo modo illa principia, illa tamen demonstratio non est simpliciter necessaria ad indicium evidẽs talium principiorum, cum ex terminis possint evidẽter cognosci, & illa demonstratio non sit proprie a priori; sed per deductionem ad impossibile, vel ad summum per aliquam extrinsecam causam. Metaphysica ergo non est simpliciter necessaria ad evidentiam horum principiorum; ergo neque ut habitus ex eis genitus sit vera scientia; ergo talis habitus non est scientia subalternata Metaphysicæ. Rursus objecta inferiorum scientiarum non sunt per accidens subordinata enti, aut substantiæ, sed per se & essentialiter, ut patet in ente naturali, quod est objectum Philosophiæ, & de quantitate, quæ est objectum Mathematicæ. Et ratio est, quia sub ente nihil continetur per accidens, sed per se, quod si sit aliqua sciẽtia, quæ agit de aliquo ente rationis, illa nullo modo subordinatur Metaphysicę quatenus agit de ente reali, quia ens rationis ut sic non continetur sub ente reali, sed est primo diversum; quatenus vero Metaphysica agit de ente rationis, sic quodlibet ens rationis, non per accidens, sed per se continetur sub ente rationis ut sic, quod Metaphysicus considerat; non ergo intercedit propria & totalis subalternatio. Quod ipse etiam usus docet, alias esset Metaphysica ante omnes scientias acquirẽda, quoniam sine nulla scientia esse posset; oppositum autem habet usus propter causas supra tactas, & nihilominus veræ demonstrationes fiunt ex principiis per se notis sine Metaphysica, & præsertim in Mathematicis; non intercedit ergo vera subalternatio. Quod autem in una vel altera conclusione intercedat interdum, id non repugnat, ut ex principiis positis facile intelligi potest.

Quod si, extenso vocabulo quis velit subalternationem vocare illam excellẽtiam, & quasi imperium, quod Metaphysica habet in alias scientias, quatenus earum principia potest aliquo modo stabilire, & confirmare, & quatenus magnam lucem omnibus affert, vel quatenus attingit ultimum finem, vel felicitatem hominis, non est cum eo contendendum, cum de nomine disceptatio sit, præsertim cum graves auctores interdum eo genere locutionis utantur, ut videre licet in Simplicio lib. 1. Phys. tex. 8. & Themist. in Paraph. ad 1. lib. Poster. cap. 2. Aristoteles vero nunquam est usus illo loquendi modo, neque illam proprietatem ad rationem sapientiæ requisivit, sed solum ut aliis scientiis quodammodo dominetur, quod longe diversum est, ut ex dictis constat.

Hactenus ergo satis probata est secunda assertio, Metaphysicam scilicet esse veram sapientiam. Interrogabit vero aliquis, quo modo prior & posterior assertio cohæreant; nam Aristoteles in Ethicis scientiam & sapientiam ponit species condistinctas sub genere virtutis intellectualis; nos vero doctrinam hanc simul facimus scientiam & sapientiam. Hoc autem facili negotio expeditur, si dicamus cum D.Th. 1. 2. qu. 57. art. 2. ad 1. Sapientiam condistingui a scientia, non quia scientia non sit, sed quia in latitudine scientię habeat specialem gradum & dignitatem. Unde fit scientiam dupliciter sumi, uno modo generice ut dicit habitum per demonstrationem acquisitum, ut in primo Poster. capit. 2. definitur, ubi hac ratione nulla mentio fit sapientiæ in particulari, quia solum agitur de scientia sub illa generali ratione, sub qua sapientiã complectitur, & sic procedit prior assertio a nobis posita. Alio modo accipitur scientia magis stricte, prout dicit habitum, qui solum versatur circa conclusiones demonstrabiles, & non circa ipsa principia, id est, pro habitu, qui solum scientia est; & nullo modo intellectus, ad eum utique sensum, quo Aristoteles dixit sapientiam esse intellectum & scientiam, & in hoc sensu scientia distinguitur a sapientia, & sic dicimus Metaphysicam non esse scientiam hujusmodi, sed sapientiam. Interrogationi respondetur.

SECTIO VI.

Utrum inter omnes scientias Metaphysica maxime ab homine appetatur appetitu naturali.

Hanc quæstionem præcipue propono propter Aristotelem in proœmio Metaphysicæ, ut occasione illius nonnulla declaremus, quæ ex illo proœmio declaranda supersunt, ne aut ea omnino prætereamus, aut necessarium nobis sit ad ea iterum redire. Confert etiam hujus dubitationis expositio ad dignitatem hujus doctrinæ amplius commendandam, ex eo quod naturæ hominis, ut rationalis est, maxime est conformis, vel potius summa naturalis ejus perfectio. Ratio proponendi quæstionem.

Aristoteles ergo lib. 1. Metaphysicæ cap. 1. & 2. videtur directe intendere partem affirmantem hujus dubii, nimirum naturalem hominis appetitum maxime ad Metaphysicam attrahi. Quod ut persuadeat, præmittit axioma illud: *Omnis homo naturaliter scire desiderat.*

Quis sit sensus illius pronunciati: Omnis homo naturaliter scire desiderat.

Circa quod inprimis sensum Aristotelis exponere oportet, deinde propositionis veritatem. Tres ergo termini in illa propositione declarandi sunt; prior est appetere vel desiderare. Circa quem supponenda est primo vulgaris distinctio duplicis appetitus, innati, & elicitivi. Prior improprie ac metaphorice dictus est appetitus; proprie vero nihil aliud est quam naturalis propensio, quam unaquæque res habet in aliquod bonum, quæ inclinatio in potentiis passivis nihil aliud est quam naturalis capacitas, & proportio cum sua perfectione, in activis vero est ipsa naturalis facultas agendi. Itaque in his omnibus appetitus non addit aliquid ultra ipsam rei naturam, vel promam facultatem, ratione cujus convenit rei talis appetitus. Neque in hoc appetitu distingui potest actus primus & secundus, quia hoc modo appetere non est agere aliquid, sed solum habere innatam tale propensionem, qualem habet gravitas ad centrum, etiam si nihil agat. Quis sit appetitus innatus. Appetitus elicitivus est proprie appetitus, quia fertur in bonum ut bonum, illudque per proprium actum potest appetere. Unde duo sunt in hoc appetitu (loquimur in creaturis) unum est facultas appetendi, aliud appetitio ipsa. Primum retinuit jam nomen appetitus, qui in Quis elicitivus.

sensi-

sensitivum & rationalem dividitur: & hic appetitus ut sic, etiam est innatus, si generatim de innato loquamur, quia cum ipsa natura datus est, & habet naturalem propensionem ad suum objectum, & ad suum actum. Quia vero ita est innatus, ut sit etiam elicitivus actualis appetitionis, qua tendit in bonum formaliter, & quatenus bonum est, atque ita sit propriissime appetitus, ideo condistinguitur ab appetitu pure innato & metaphorico, sic enim prior divisio accipienda est. Secundum, id est, actus appetendi, qui proprie dicitur appetitio, vel appetitus elicitus, nihil aliud est, quam actus elicitus ab appetitu eliciente, quo amat, vel desiderat bonum; & hic appetitus nunquam est innatus, saltem in nobis, de quibus in præsenti agimus; interdum vero est naturalis, ut inferius ex professo magis declarabo.

Quot modis dicatur naturale.

Alter igitur terminus exponendus, erat *naturaliter*: appetitus enim naturalis multipliciter dicitur, interdum enim naturale dicitur, quod ab ipsa natura datum est, neque est effectum per propriam ipsius hominis, verbi gratia, actionem, seu effectionem. Et hoc modo omnis appetitus innatus, naturalis est, & ipse etiam appetitus elicitivus: non tamen appetitus seu actus elicitus, ut ex data terminorum expositione satis constat. Aliquando vero dicitur naturale, quod necessario fit ex intrinseca propensione naturæ, etiamsi absolute & in se non sit a natura datum, sed ab appetente factum: & hoc modo est homini naturalis appetitus, qui est fames, aut sitis, quando deficit cibus, aut potus: qua ratione appetitus elicitus, naturalis esse potest, & in appetitu sensitivo ex se semper talis est: in voluntate vero licet interdum talis appetitus sit naturalis, non tamen semper, quia libera est. Omitto, interdum sumi naturale ut a supernaturali distinguitur, quo sensu apud naturales Philosophos, seu procedendo ex solo lumine naturæ, ut nunc loquimur, omnis appetitus naturalis est, nam supernaturalis appetendi modus, qui per gratiam fit, non potest naturali ratione investigari. Aliquando etiam sumitur naturale ut violento opponitur, ut est frequens in Philosophia. Atque his etiam duobus modis appetitus elicitus etiam si liber sit, naturalis tamen esse potest, ut per se constat. Imo interdum dicitur naturalis appetitus elicitus, hoc ipso quod est naturæ consentaneus, & opponitur ei, quod est præternaturale tanquam naturæ dissonum, etiam si violentum non sit: quo modo appetitus virtutis, naturalis est, vitii autem minime. Quo tandem sit, ut multo magis naturalis dicatur appetitus ille ad quem ipsa naturæ propensio necessitatem infert; & ideo appetitus necessarius, tametsi elicitus, naturalis merito vocari potest.

Duplex autem necessitas hujus appetitus distingui solet, scilicet, quoad exercitium, & quoad specificationem. Prior est, quando appetitus vitalis ex necessitate elicit seu exercet actum appetendi; quæ necessitas in appetitu sensitivo facile reperitur: in rationali vero non invenitur in hac vita, sed solum in beata & supernaturali, quæ ad nostram considerationem non spectat. Posterior in hoc consistit, quod licet voluntas non exerceat actum appetendi ex necessitate, tamen si exercet, necessario appetit, & non refugit tale objectum, & talis actus vocatur necessarius quoad speciem, non quoad exercitium: & secundum eam necessitatem dicitur naturalis, & recedit ab actu omni ex parte libero, quoad exercitium scilic. & specificationem, quomodo voluntas appetit bonum in communi. Ex his ergo satis clara manet illius vocis ambiguitas.

Scientia quot modis dicatur.

Tertia vox est *scientia*, seu *scire*, quæ ab Aristotele indefinite sumitur: & potest generatim sumi pro quacunque cognitione seu intelligentia veritatis, sed præsertim pro illa, quæ perfecta est, & propriam rationem scientiæ habet, prout scire dicitur esse, rem per causam cognoscere cum evidentia, & certitudine. Et de scientia etiam hoc modo sumpta loqui possumus, vel indefinite, vel abstracte, vel distributive de omnibus scientiis, vel singulariter de aliqua, qui modi loquendi de scientia non parum inter se discrepant.

Omnes scientias appetit homo

Incipiendo ergo ab hoc ultimo termino, certum est Aristotelem in illo generali dogmate non loqui de aliqua singulari scientia, ut patet, tum ex verbis ejus, tum ex probatione, quæ generalis est, tum denique ex intentione, assumit enim hoc generale principium, ut inde ad hanc scientiam in particulari descendat. Atque hæc ratio ulterius concludit, quod licet Aristotelis verba indefinita sint, tamen cum sint doctrinalia, æquivalent universalibus. ita ut sensus sit omnes homines naturaliter appetere quamcunque scientiam: tum quia non ex peculiari ratione alicujus scientiæ ut talis est, oritur hic appetitus, sed ex ratione scientiæ ut sic; tum etiam quia alias non satis efficaciter procederetur in eo discursu ab indefinito sermone ad singularem. Hæc est ergo mens Aristotelis: eamque sententiam in eo sensu veram esse patebit facile ex dicendis.

Appetitu innato.

Rursus existimant multi expositores hic, præsertim Scotus & sequaces, Aristotelem loqui de appetitu innato: nec D. Tho. ab ea sententia abhorret, unde illam sequuntur Javellus & Flandria. Neque est dubium, quin eo sensu verissima sit propositio, quam variis rationibus D. Thomas confirmat. Summa eorum est, quia omnis res naturaliter appetit suam perfectionem, operationem, & felicitatem: sed omnibus his modis comparatur scientia ad hominem: est enim magna perfectio ejus, & operatio ipsius, & in ea ejus felicitas consistit. In qua ratione duo priora membra communia sunt omnibus scientiis, tertium vero est hujus proprium, ut dicemus. Unde etiam existimo Aristotelem non exclusisse hunc sensum, sed supposuisse potius. Quod autem in illo solo locutus fuerit, nec necessarium videtur, nec verum. Quod ex proprietate verborum ejus colligi potest; nam ex sensuum dilectione & amore colligit scientiæ appetitum; loquitur autem aperte de amore sensuum per actum elicitum: id enim proprie amor significat, & inferius similiter ait, quod sensum visus cæteris anteponimus, nimirum in elicito amore. Et quanquam dici posset verum esse Aristotelem in ea ratione loqui de actu elicito, & ex illo colligere appetitum naturalem, certe ea collectio bona non esset, nisi supponeret illum elicitum amorem esse etiam aliquo modo naturalem, quia non ex quodlibet appetitu elicito colligi potest appetitus naturalis; nam interdum appetimus actu voluntatis, quæ ipsi naturæ repugnant, ut mortem verbi gratia; ergo si ex appetitu elicito colligit Aristoteles naturalem, supponit ipsum elicitum esse etiam naturalem; quod si amor elicitus sensuum est naturalis, multo magis amor scientiæ.

Appetitu etiam elicito.

Dicendum est ergo hominem appetitu etiam elicito scientiam amare. Hoc probant rationes insinuatæ ex D. Thoma: illæ enim æque procedunt de appetitu elicito, & de pondere naturæ, quia etiam homo hoc appetitu appetit naturaliter suam perfectionem, operationem, & felicitatem; sed scientia est perfectissima hominis operatio, & vel est felicitas ipsa, vel ad felicitatem, & commodum hujus vitæ maxime necessaria. Nam si sit contemplativa scientia, in perfectissima ejus operatione felicitas consistit, ut dicitur lib. 10. Ethic. cap. 6. aliæ vero scientiæ speculative illi superiori deserviunt, & in omnibus est magna quædam jucunditas; nam contemplari optimum est 12. Metaph. text. 39. Practicæ vero scientiæ ad commoda etiam hujus vitæ necessariæ sunt, vel valde utiles.

Exponitur doctrina Aristotelis de visus, aliorumque sensuum dilectione.

Præterea discursus Aristotelis ex dilectione sensuum, & præsertim visus, desumptus, optimus est ad idem confirmandum. Duo autem sumit Aristoteles in eo discursu; primum est, quod dilectione sensuum visum anteponimus, secundum est causam hujus esse, quia ad scientiam maxime deservit. Ex quibus infert tertium, scilicet amorem scientiæ esse majorem magisque naturalem, quam ipsius visus, aliorumque sensuum. Quæ consecutio videtur per se evidens, & fundata in eo principio, propter quod unumquodque tale, & illud magis. Prima autem propositio assumpta, inprimis intelligenda est cum præcisione, ut recte fiat comparatio; tactus enim inveniri potest sine visu, non vero e contrario, quia tactus est omnium sensuum primus, aliorumque fundamentum. Unde destructo tactu, non potest naturaliter visus manere, quia nec vita sine tactu conservatur 3. de anim. capit. 12. & libro 13. de sensu, & sensibus capit. 1. Quatenus ergo visus quodammodo includit tactum, appetibilior erit visus quam solus tactus; & in contrario sensu quatenus amissio tactus includit amissionem visus, & non e converso, prefertur tactus visui, quia potius eliget homo conservationem tactus quam visus, si ad amissionem tactus visus necessario amittendus est. Hæc vero comparatio sic intellecta nullius momenti est, quia non comparantur singuli sensus inter se, sed duo ad unum qui in eis includitur;

ditur; est ergo computatio præcise facienda in eo quod singuli per se conferunt.

Deinde est observandum Aristotelem hic duplicem amorem sensuum indicare. Unus est ob utilitatem: alter vero propter cognitionem. Prior est per se notissimus: & sub utilitate comprehendi potest omnis commoditas corporis, pertinens vel ad conservationem ejus, vel ad delectationem, vel ad alias operationes humanæ vitæ. Posterior amor est maxime proprius hominis, & in ordine ad hunc amorem præcipue comparatur hic visus cum aliis sensibus, eisque præfertur. Quod experimento probat Aristoteles, quia nihil (inquit) actu ipsum visum aliis anteponimus. Rationem autem a priori, & quæ ad rem præsentem maxime spectat, reddit in altera propositione. Circa quam est tertio notandum, duos esse modos acquirendi scientiam, scilicet disciplinam, & inventionem. Ad priorem modum utilissimus est auditus, ut per se constat, quia voces sunt signa conceptuum; solus autem auditus voces percipit, & quamvis ipse non percipiat earum significationē, sed mens, satis est quod sit organum proprium, quo mediante tale signum ad mentem pervenit. Hic tamen excessus, & est per accidēs, & minimus. Per accidens quidem, quia modus acquirendi scientiam per disciplinā, est quasi per accidens: nam & supponit alium, loquendo secundum naturas rerum, & solum est ad supplendam imperfectionem, vel negligentiam hominum in vacando scientiis inveniendis. Minimum autem excessum appello, quia etiam visus plurimum deservit ad disciplinam: nam etiam scripturę sunt signa conceptuum, & illæ percipiuntur visu: unde multo plura videntur addisci lectione, quę visu fit, quam auditione. Est tamen discrimen, quod tota fere utilitas scripturæ potest etiam auditu percipi, non tamen e converso: ea enim energia, vis, ac claritas, quæ est in voce ad exprimendos proprios conceptus, non potest scriptura sola aut visu suppleri: unde legimus nonnullos carentes visu, fuisse doctissimos, partim auditis solis scriptis aliorum, partim etiam explicationibus seu doctrinis viva voce sibi propositis, quod vero aliquis omnino surdus evaserit doctissimus, me legisse non memini, & vix id fieri posse existimo. Non igitur comparantur hic ab Aristotele hi sensus quoad hoc munus, sed quoad modum acquirendi scientiam per inventionem. In quo dubium non est, quin visus, & tactus, tam auditum, quam alios sensus superent, quod adeo notum est, ut non egeat probatione: solum de comparatione visus & tactus inter se, breviter dicendum superest.

Visus & auditus inter se comparātur.

Lege Aristo. de sensu & sensibili.

Est igitur advertendum quarto, aliud esse loqui de signo (ut ita dicam) melioris facultatis, majorisque aptitudinis ad scientiam acquirendam, aliud de aptiori instrumento inveniendæ scientiæ: tactus enim priori ratione visum superat, quia tactus est universalis sensus ex parte subjecti, nam est per totum corpus diffusus, & est signum optimæ, & temperatæ complexionis, unde est illud, *Molles carnes aptæ sunt ingenio*, de quo latius in 2. de anima tex. 24. At visus per se, & ut instrumentum ad scientiam, multis modis tactum superat. Primo in latitudine objecti, plures enim differentias percipit, ut hic dixit Aristoteles, & circa cęlestia & terrestria vagatur, & rerum motus, actiones, & figuras perspicacius cognoscit, quam ullus alius sensus: sunt autem hæc veluti prima signa, & indicia, quibus ad res cognoscendas utimur. Secundo citius quam alii sensus percipit, cum tamen ad res etiam distantissimas sese extendat, & causa est, quod puriori & immaterialiori modo, & absque alternatione materiali operationem suam perficit. Tertio vehementius imprimit phantasiæ, quæ percipit, quod experimento constat: nam tenacius inhærent memorię, & facilius postea occurrunt. Causa autem esse videtur, quod ejus operatio sicut spiritualior est, ita majori vi animæ & conatu, & cooperatione etiam majori ipsius phantasiæ fit. Quarto, experimentum visus certius esse videtur experimento tactus, per se loquendo: etsi enim Aristoteles lib. 1. de histor. animal. cap. 15. dicat tactum in homine esse exquisitissimum, ibi tamen non comparat sensus hominis inter se, & respectu ipsius hominis, sed cum sensibus aliorum animalium: & hoc modo ait hominem superare alia animalia in tactu & gestu, cum tamen in aliis sensibus superetur a multis, saltem in multis conditionibus sentiendi, ut ab aquila in perspicacia & fortitudine visus: non tamen ait tactum hominis superare visum in certitudine. Quin potius Sect. 31. Prob. quæst. 18. inquit, tactum æmulari visum. Itaque quilibet horum sensuum habet suam certitudinem in ordine ad proprium adæquatum objectum: interdum vero deficit circa communia sensibilia ex insufficiente applicatione: & fortasse, quia visus eminus sentit, & non tactus: ideo facilius contingit objectum visus indebite applicari, ac visum decipi: si tamen cætera sint paria quoad applicationem objecti, & dispositionem potentiæ, non magis accidit deceptio in visu, quam in tactu. Et aliunde visus ob suam immaterialitatem percipit acutius objectum, & ex hac parte certior est: ideoque frequentius adhiberi solet ad certitudinem de rebus sensibilibus accipiendam. His ergo de causis visus est simpliciter utilior ad scientias, eamque ad rem naturaliter magis diligitur: signum ergo est, ut Aristoteles concludit, quod & ipsa scientia naturaliter ab homine diligitur.

Comparatio visus cum tactu.

De appetitu elicito scientiæ.

Sed quo sensu intelligendum sit hominem appetere naturaliter scientiam appetitu elicito, explicandum superest. Non enim in eo sensu hoc accipi potest, quod homo aut ex necessitate semper exerceat amorem vel desiderium scientiæ, quoties de illa cogitat: neque quod illam spernere non possit, eamque inquirere nolle: utrumque enim contra experientiam est; non ergo potest hic appetitus elicitus esse naturalis tanquam necessarius omnino, vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Primum ergo certum est hunc appetitum recte dici naturalem, quod sit valde consentaneus naturæ hominis, ejusque naturali inclinationi, quatenus homo est. Unde recte Cicer. 2. de Finib. *Natura* (inquit) *ingenuit homini cupiditatem veri inveniendi*. Secundo dicitur naturalis, quia est aliquo modo necessarius quoad specificationem; tum quia, licet homo possit negligere scientiam, vel nolle illam quoad appetitum efficacem quærendi illam; id tamen solum accidere potest propter extrinsecas causas seu impedimenta, quæ ex accidente adjunguntur scientiæ, nimirum propter laborem & difficultatem, quam habet scientiæ studium, aut quia impedit aliarum rerum inquisitionem, quibus homo vel indiget, vel affectus est, vel ob alias similes causas; unde rudiores ingenio minus videntur scientiam appetere ob difficultatem, quam etiam impossibilitatem vocavit Aristotel. 6. Politicor. cap. ultim. At vero per sese scientia non potest displicere, atque ita seclusis impedimentis, necessitate quadam amatur, saltem quoad specificationem. Atque hoc quidem maxime verum habet in scientia in communi quatenus scientia est, tamen etiam est suo modo verum de qualibet scientia in particulari, si in ea veritatis cognitio in tali materia per se spectetur: semper enim est illa perfectio per se expetibilis homini. Quod si contingit hominem unam scientiam non amare ut alteri intendat, hoc etiam reducitur ad extrinseca impedimenta, de quibus diximus: nam quia homo non potest utramque scientiam acquirere, & unius studio ab alterius perfecta inquisitione impediretur; ideo illam omittit, ut hanc obtineat. Atque hoc modo quidam homines ex individuali & propria complexione, ad unam scientiam magis afficiuntur, quam ad aliam; per se tamen ac seclusis impedimentis, vel (quod idem est) si una alteram non impediret, omnes scientias naturaliter appeteremus, nec ratione unius alteram despiceremus.

Atque hinc facile etiam constat, quid sit hic appetitus in homine; si enim sit sermo de appetitu elicito, constat esse actum voluntatis, vel efficacem, vel saltem inefficacem & per simplicem complacentiam, quæ maxime naturalis est, & manet etiam in his, qui efficaciter non intēdunt seu eligunt scientiæ vacare. Si vero sit sermo de pondere naturali, illud potest cōsiderari ut immediate terminatum ad ipsam scientiam, & sic non est aliud quam intellectus ipse & capacitas ejus, qua scientiam respicit, ut propriam perfectionem. Sicut enim in materia prima appetitus ad formam non est aliud ab ipsa materia, & naturali ejus capacitate; & similiter in omni alia potentia appetitus ad suum actum non est aliquid additum ipsi potētiæ, sed naturalis constitutio & aptitudo, ita in intellectu se habet appetitus ad scientiam. At si consideretur pondus naturæ ut terminatur ad scientiam medio appetitu elicito, non est aliud quam voluntas hominis, quæ hoc modo naturaliter propensa est ad omnes hominis perfectiones; non enim appetit voluntas habere scientiam, appetit tamen

Illatio.

men naturaliter velle scientiam homini seu intellectui: & hoc modo dicimus hoc pondus voluntatis terminari ad scientiam medio actu elicito.

Appetitum naturalem sciendi ad speculativas scientias esse maximum.

Ex his ergo satis explicatum relinquitur axioma illud generale, homini innatum esse appetitum naturalem ad scientiam: sub hoc autem principio sumendum est hunc appetitum maximum esse ad scientias speculativas, quæ veritatis cognoscendæ gratia tantum quæruntur. Hoc tacite videtur intendisse Aristoteles toto discursu illius capitis primi hujus proœmii. Ad quod explicandum distinguit hæc omnia, & ordinem eorum inter se, sensum scilicet, memoriam, experimentum, artem, scientiam, quam tacite distinguit in eam, quæ propter opus seu utilitatem, & eam, quæ propter se ipsam quæritur, & ultimo loco adjungit sapientiam.

Aliquot Aristotelis dicta in proœmio explicantur.

Dicit ergo in primis sensum a natura datum esse cunctis animantibus: non vero explicat quid sit, quia hoc non spectat ad præsens: nec etiam dicit omnem sensum communicatum esse omnibus animalibus, sed sensum indefinite: solumque intendit supponere, hunc esse imperfectissimum gradum cognitionis. Secundo addit bruta animalia interdum præter sensum habere memoriam, & quandam veluti prudentiam naturalem: & aliqua ad hoc extendi, ut sint etiam disciplinabilia, parum autem vel nihil experientiæ participare. Ubi adverte, nomine sensus intelligere Aristotelem etiam cognitionem sensitivam, quæ solum in præsentia objecti fit, sive per internos sensus, sive per interiorem sensum communem seu phantasiam fiat: quidquid enim ad sentiendum in præsentia objecti necessarium est, sub nomine sensus comprehendit: est autem in omnibus necessarium aliquid phantasiæ seu imaginationis ad sentiendum etiam exterius: & ideo sicut sentire, ita etiam imaginatione uti omnibus brutis commune est. Memoria autem addit vim interiorem conservandi species & utendi illis in absentia objectorum, ut hoc modo recordari possit quis earum rerum, quas sensu percepit, etiam cum illas præsentes non habet secundum externos sensus. Hanc ergo facultatem ait Aristoteles habere animalia quædam, non vero omnia: non tamen declarat, quænam hæc vel illa sint.

Communiter tamen censentur habere memoriam, quę proprie ac perfecte moveri possunt de loco ad locum distantem, sive progressivo motu per terram, sive volando per aerem, sive in aqua natando: nam memoria in hunc finem data videtur animalibus, ut ad distantem locum moveri possint, vel fugiendo nociva, vel quærendo utilia, quæ aliquo modo experta sunt. Nec refert, quod interdum potest brutum ad locum distantem moveri non ex aliqua memoria, ut in recens satis constat: quia vel tunc movetur ab objecto aliquantulum distanti; vel oberrat, & quasi casu vagatur. Quod vero de muscis ait hic Aristoteles non habere memoriam, etiamsi ad loca distantia moveantur, satis incertum est: nam signum quo movetur Aristoteles ad id asserendum, scilicet quia percussæ muscæ, & loco pulsæ, statim redeunt importune, insufficiens est, cum potius id possit accidere ex memoria delectationis quam ibi capiunt, & ex vehementi appetitu, vel quia objectum illud semper est aliquo modo præsens per visum aut olfactum; & ideo vehementius movet. De solis ergo illis animalibus imperfectis, quæ solo sensu tactus, aut etiam gustus potiuntur, certo affirmari potest carere memoria, quia nullum illius signum, aut effectum habent, nec utilitatem.

Muscę an habeant memoriã.

Qualis in brutis prudẽtia.

Quod vero Aristoteles ait, bruta quædam cum memoria habere prudentiam, non proprie, sed per translationem intelligendum est: non enim utuntur discursu, nec habitum acquirunt, quo de agendis judicent: sed quia naturali instinctu ita sæpe operantur, ut tali naturæ expedit hic & nunc, & ita provident de futuris, ac si vere ratiocinarentur, ideo per metaphoram prudentia appellantur. Dices. Ergo hęc prudentia brutorum nihil est aliud quam instinctus naturæ: sed hunc instinctum sibi accommodatum omnia animalia habent, etiam illa quæ memoria carent; cur ergo Aristoteles hoc tribuit peculiariter quibusdam brutis? Ad hoc Javell. lib. 1. q. 7. videtur nihil distinguere inter naturalem instinctum, & prudentiam brutorum, & concedere totum, quod ratio facta probare videtur, esse scilicet in omnibus brutis hanc prudentiam, eamque opinionem D. Thomæ ascribit. Sed licet fortasse sit quæstio de nomine, ille tamen modus loquendi alienus est a mente Aristotelis, ut ratio facta ostendit: estque præter rationem metaphoræ: nam quędam sunt animalia ita stolida, ut nec per metaphoram possint prudentia appellari: non solum ex his omnibus quę memoria carent, sed etiam ex his fortasse quæ memoria prædita sunt. Unde Aristoteles non omnia, sed quædam dixit cum memoria habere prudentiam. Alii nimio rigore accipientes hanc metaphoram, dicunt illa tantum animalia appellari prudẽtia, quę operantur ex memoria præteriti, vel ad futura providenda, vel quasi ad eligendum aliquod medium. Ita tenet Fonseca hic referens alios. Sed nimia videtur hęc limitatio: non est enim necessaria in metaphoris tanta proprietas. Cum enim Christus dixit, *Estote prudentes sicut serpentes*, non ob operationem cũ memoria præteriti, sed ob naturalem sagacitatem, qua serpens caput custodit, id dixit, ut Sancti exponunt. Et formica prudens censetur cũ grana in hyemẽ cõgregat, etiamsi sine memoria id faciat, ut cũ primo ita operatur. Igitur prudentia hæc brutorum, specialis sagacitas quorundam est, quę naturæ instinctu ita reguntur, ut rationem & prudentiam hominis imitari videantur, ut in genere dixit Aristo. lib. 1. de hist. anim. c. 5. & in particulari de multis lib. 9. c. 6. & seq. & in 7. ait hoc prudentiæ genus frequentius in minori animaliũ genere, quam in majori reperiri: & ibi multa commemorat, quę ad hanc prudentiam pertinere dicit: non quia ex memoria pręteritorum, sed quia ex quodam quasi naturali ingenio, quo rationem hominis imitantur, proficiscuntur. Atque in hunc modum hæc prudentia naturalis non in omnibus reperitur: quæ tamen bruta prædita sunt illa, semper etiã memoriam habent, non quia hęc prudentia semper in memoria fundetur, sed quia hæc animalia semper sunt ita perfecta, ut memoriam participent. Addere etiam possumus hæc ipsamet animalia natura sua prudentia, memoria rerum quas experta sunt, prudentiora fieri. Atque hoc modo dici posset in favorem secundæ sententiæ, quod ipsa naturalis sagacitas tunc maxime prudentiæ nomen meretur, quando rerum memoria quasi exculta est & perfecta: sed de usu vocis hæc sunt satis dicta.

Quæ animalia disciplinabilia.

Subjungit Aristoteles quædam animalia non solum memoriã habere, sed etiam esse disciplinabilia, alia vero minima. Hujus posterioris generis esse dicit, quę cum memoriam habeant, auditu carent, quia auditus est sensus disciplinæ: & quamvis visus etiam ad disciplinam juvet, & interdum videamus bruta quædam, ut catulos, signis etiam quibusdam externis doceri & instrui, tamen hoc nunquam fit sine aliqua cooperatione auditus, quo excitantur & vocantur, ut signa percipiant. Ponit autem Aristoteles exemplum in apibus, de quibus tamen magna controversia est, an audiant, ut ipsemet Aristoteles docet lib. 9. de hist. animal. c. 40. & Plinius lib. 11. c. 20. affirmat eas audire: quod absolute videtur probabilius, consideratis signis & experientiis, quas ipsi authores referunt. Docent enim, apes quibusdam sonis demulceri & attrahi. Item inter se se quosdam sonos edere, quando aut fugam volunt arripere, aut a somno excitantur, aut ad dormiendum convocantur. Unde Albertus hic distinctionem quandam auditus probabilem adhibet: est enim auditus soni ut sic, vel vocis ut dearticulatus, sonus est: aitque apes habere priori modo auditum, non tamen posteriori: hunc autem modum posteriorem, esse ad disciplinam necessariũ.

Apes an audiant.

De priori genere animalium, scilicet disciplinabilium, nihil notandum occurrit, nisi disciplinam hanc etiam esse metaphorice intelligendam sicut prudentiam: dicuntur enim disciplinæ capacia illa animalia, quæ usu quodam assuescunt, vel accedere cum vocantur certo nomine, vel congregari cum talem sonum aut vocem audiunt, aut fugere cum aliud signum percipiunt. Unde quædam docentur more humano saltare, alia loqui, & similia. Quę omnia sunt ab his solo naturali instinctu supposita memoria & experientia talis signi aut vocis. Ait vero Aristoteles omnia animalia, quę auditum habent, disciplinabilia esse. Quod fortasse verum est, difficile tamen fuerit creditu in omnibus animalibus id experientia constare: sine experimento vero non video quomodo de omnibus tam volatilibus, quam aquatilibus id affirmari possit. Facilius dici potest omnia animalia, quæ disciplinabilia sunt, auditum habere, & fortasse etiam visum, memoriam, ac metaphoricam prudentiam seu sagacitatem.

Con-

Concludit igitur Aristoteles bruta imaginationibus, memoriaque vivere, parumque experientiæ participare: indicans tres gradus, quorum posterior priorem includit, unde priores cum exclusione posteriorum intelliguntur. Animalia enim imperfecta, vivunt tantum imaginatione imperfecta, quam simul cum sensu tactus, vel etiam gustus habent: alia vero perfectiora cum imaginatione habent solam memoriam: alia vero quæ his sunt disciplinæ capaciora, imperfectam quandam experientiam participare dicuntur, quæ usu & consuetudine assuescunt, quasi experimento quodam: cur autem illa experientia imperfecta dicatur, statim amplius declarabimus. Homines vero ait arte & ratione vivere, quod in reliqua parte capitis declarat, ut ad institutum perveniat. Merito autem illas duas conjungit, quia neutra videtur sine altera sufficere, saltem ad perfectum hominis regimen: nam ratio, quæ naturalis est, non sufficit, nisi arte excolatur: ars vero semper indiget rationis usu, & attenta consideratione, ut ad opus applicetur.

Tertio igitur ait in hominibus generari experientiam ex memoria. *Nam multæ* (inquit) *ejusdem rei recordationes unius experientiæ vim perficiunt*. Quo loco offerebat se occasio declarandi fuse, quid experientia sit, & an ad sensum pertineat, vel ad intellectum: item sit ne habitus judicativus, an apprehensivus, & quomodo gignatur, vel ad quid inclinet. Sed quia hæc magis pertinent ad scientiam de anima, & obiter tantum hic ab Aristotele attinguntur, breviter advertendum est Aristotelem hic plane docere experientiam non versari circa universale, sed circa singulare: sic enim ait: *Compertum haberi, Calliæ hoc morbo laboranti hoc profuisse, itemque Socrati, atque eodem modo pluribus singulatim, experientiæ esse, profuisse autem iis omnibus, qui certo morbo laborent, id jam aliis esse*: & infra probat utiliorem esse ad actiones experientiam, quam solam scientiam, vel artem, quia actiones circa singularia versantur. Non ergo pertinet ad experimentum collectio universalis ex singularibus: multoque minus assensus universalis, sed solum firmum promptumque judicium circa singularia. Potest enim experientia late sumpta dici de quacunque perceptione unius singularis, quomodo dici potest, quis esse expertus vinum inebriare, etiamsi semel tantum id passus sit, vel in alio viderit: quia vero, ut Hippocrates dixit, experimentum fallax est, proprie non accipitur pro unius tantum singularis cognitione, sed plurium singularium, ut dixit Aristoteles. Imo nec satis est ad propriam experientiam & perfectam, sæpius eundem effectum experiri: hoc enim etiam bruta animalia possunt, de quibus Aristoteles dixit parum experientiæ participare, quia solum habent simplicem memoriam eorum singularium, quæ sensu perceperunt: sed ad perfectam experientiam ulterius requiritur collatio quædam eorundem singularium inter se, quę propria est hominis, & ideo dixit Aristoteles ex memoria fieri homini experientiam: quia multæ ejusdem rei recordationes experientiam perficiunt. *Ejusdem rei* dicit, non individuæ & singularis, ita ut ad experientiam sufficiat sæpius recordari unius & ejusdem singularis effectus sensu percepti: hæc enim repetitio efficiet promptiorem memoriam talis effectus, non vero experientiam. Intelligit ergo ejusdem secundum similitudinem, & convenientiam circumstantiarum: & ad hoc requiritur collatio singularium per recordationem, scilicet, quod tale medicamentum profuit Petro laboranti hoc morbo, & Paulo similiter: nam si non sit similitudo sufficiens, sæpe videbitur esse experientia, & revera non erit. Unde provenit, ut sæpe sit experimentum fallax. Hoc igitur modo propria est hominis experientia, quæ licet sensu inchoetur, mente tamen & ratione perficitur, ut declaratum est. Unde non consistit in notitia apprehensiva, sed in judicativa, ex qua generatur habilitas quædam, quia homo promptus redditur ad judicandum hunc effectum solere a tali causa prodire, quæ habilitas fortasse nihil aliud est, quam memoria talium effectuum singularium, non utcunque, sed ut inter se collati sunt, & similes inventi, & cum eis circumstantiis ab eadem seu simili causa manasse dignoscuntur. Atque hæc nunc pro hujus loci opportunitate de experientia sufficit.

Experientia solum circa singulare versatur.

Experientia proprie dicta homini peculiaris.

Experientia quantum arti, ac scientiæ deserviat.

Quarto addit Aristoteles artem per experientiam generari, perfectioremque cognitionem afferre, quam experientiam, etiamsi ad actionem sine experientia minus sufficiens sit. Ubi primo advertere oportet, Aristotelem hic indifferenter uti nomine scientiæ & artis, ut ex contextu constat: & quia, licet alias distinctæ virtutes sint, tamen secundum quandam rationem, ars quædam scientia est, vel saltem, quod ad rem præsentem attinet, eadem ratio est de illa & de scientia. Deinde oportet advertere scientiam vel artem duplicem esse: alteram vocant, *quia*, quæ solum demonstrat hoc ita esse: alteram *propter quid*, quæ reddit causam. De priori facile intelligitur, quod per experientiam generetur, quia solum ex effectibus experimento perceptis colligit rem talem esse, vel habere talem proprietatem. Sed Aristoteles hic non de hac scientia, sed de perfecta, & propter quid loquitur, ut manifeste patet: nam cum artifices sapientiores esse dixisset iis, qui experientia rerum valent, rationem reddit, *Quia illi causam sciunt, hi non item*: ergo per artem & scientiam intelligit illam, quæ rei causam attingit, & docet. Cumque pluribus verbis & signis declaret artifices præferri operantibus ex sola consuetudine, aut ex experientia: omnia tamen huc tendunt, quod artifices cognoscunt propter quid & causam rei. Cum ergo ait artem experientia generari, de arte architectonica & propter quid intelligit.

Quod tamen difficile est, quia humanum experimentum est fallax, ut ex Hippocrate dixi, & quamvis demus interdum esse certum certitudine sensus, illa tamen certitudo minor videtur, quam ea, quæ ad scientiam requiritur: maxime, quia experimentum non est universale, seu de omnibus omnino singularibus: scientia autem est universalis simpliciter, & conplectitur ea etiam singularia, quæ sub experientiam non ceciderunt. Et quamvis interdum liceat ex his quę experimur, idem colligere de singularibus, quæ sub experientiam non ceciderunt: hæc autem collectio videtur valde infirma, & ad summū sufficiet ad scientiam quia, non vero propter quid. Rursus occurrebat hic difficultas, an propositio illa Aristotelis, artem ab experientia generari, indefinita tantum sit, ut sonat, an vero sumenda sit ut doctrinalis, & universalis, ita ut nunquam contingat scientiam aut artem in nobis aliter generari.

Ad priorem partem respondetur, argumentum concludere experientiam esse non posse propriam, & per se causam artis, seu scientiæ a priori, sed esse occasionem vel conditionem quandam necessariam, qua paratur via ad scientiam acquirendam. Quod intelligetur facile, advertendo in scientia duo per se requiri, scilicet veritatem, quę scitur ac demonstratur, quę conclusio dicitur: & principia, per quæ scitur, ac demonstratur. Scientia ergo conclusionis per se tantum pendet ex principiis: nam, cum sit scientia a priori, ut diximus, medium, ex quo per se deducitur, non est experientia, sed causa ipsius effectus, quem experimur; unde si principia, quæ causam conclusionis continent, sciri possent vel intelligi clare sine experientia, nullo modo scientia conclusionis ab experientia penderet. Principiorum autem cognitio evidens, quę propria illorum est, non ex aliquo medio, sed ex ipso naturali lumine immediate nascitur, cognita extremorum significatione seu ratione. Agimus autem de principiis primis, & immediatis, nam si sint mediata, erunt conclusiones demonstratæ, de quibus eadem erit ratio, quæ de omnibus aliis veritatibus, quæ a priori sciuntur. Igitur nec immediata principia per se cognoscuntur per experientiam tanquam per proprium medium: hoc enim modo non cognoscerentur ut principia, sed ut conclusiones a posteriori demonstratæ, & scitæ per scientiam quia: ut sic autem, non possent esse sufficientia ad generandam scientiam propter quid conclusionis, quia non potest causa nobiliorem effectum producere quam ipsa sit. Relinquitur ergo experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manu ducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionē eorū inter se, quę est prima & unica non assentiendi illis.

Scientia propter quid, quomodo ab experientia causetur.

Altera pars difficultatis fusior est, sed proprium habet locum in lib. 1. Poster. c. 14. & 18. & ideo breviter quod sentio, proferam. Quidam enim absolute, & sine ulla restrictione aut distinctione putant experientiam propriissime sumptam esse necessariam ad scientiam vel artem ex parte judicii principiorum, ita ut nunquam sufficiat unius vel alterius singularis cognitio experimentalis, sed neces-

An sine experientia, scientia generari possit. Fonseca lib. 1. c. 1. q. 4.

necessarium sit multa experiri, & inter se conferre, & omnia uniformia, & sine discrimine reperire. Nam antequam intellectus omnem hanc diligentiam adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentire, prout in primis principiis necessarium est, quia cum ipsum lumen intellectus nostri sit infirmum, & imperfectum, nisi juvetur experientia, facile hallucinari potest: sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum, & connexionem terminorum in se ipsa intuendam. Putaturque hæc sententia esse Aristotelis variis in locis, scilicet lib. 1. Prior. c. 31. & lib. 2. c. 23. & lib. 1. Poster. c. 14. & 2. Poster. cap. ult. ubi interpretes antiqui ita sentire videntur. Nihilominus si de experientia proprie dicta sit sermo, mihi videtur distinctione utendum, tam in principiis ipsis, quam in modo acquirendi scientiam. Dixi, si de experientia propria sit sermo, quia si generatim agatur de quacumque sensibili cognitione necessaria ad terminorum apprehensionem & intelligentiam, clarum est hanc esse necessariam ad cognitionem principiorum, quia omnis nostra cognitio a sensu incipit: hæc autem non est proprie experientia, quę, ut ex dictis constat, in judicio, seu habitu judicativo consistit: & de hac sive dubio locutus est Aristoteles. De hac ergo loquendo, distinctione utendum est: principia enim non omnia æqualia sunt. Est namque in primis unum vel alterum generalissimum & notissimum, scilicet, *Quodlibet est, vel non est*: *Impossibile est idem simul esse & non esse*: & ad hæc cognoscenda nulla requiritur experientia, sed sola terminorum apprehensio, intelligentia seu explicatio: imo vix possunt illa principia ad positivam experientiam reduci: nam licet de quocumque singulari possimus experiri, quod sit: tamen quod tunc non careat existentia, non possumus positive experiri distincto experimento ab eo quo videtur illud esse, sed sola intelligentia id percipitur explicatis terminis. Et hoc videtur adeo per se notum, ut alia probatione non indigeat. Possumus tamen ad majorem explicationem exemplum adhibere: nam si hominem rusticum, qui ob ignorantiam terminorum nescit assentiri illis principiis, velimus inducere ad eorum assensum, nulla certe nova experientia utemur, sed solum conabimur ita terminos explicare, ut intelligat, rem, quam videt esse, non posse absolute non esse.

Præter hæc vero principia notissima, de quibus vix potest (ut opinor) esse controversia, quin propriam experientiam non requirant, sunt alia etiam valde universalia, & communia fere omnibus scientiis, ut, *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*: &, *Omne totum est majus sua parte*: &; *Si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent sunt æqualia*. Et de his distinguere oportet, quando talium principiorum notitia inventione acquiritur, vel disciplina. Nam in hoc posteriori modo existimo non esse necessariam experientiam proprie sumptam, sed supposita illa, quæ ad distinctam notitiam terminorum satis sit, & explicatis sufficienter per doctrinam rationibus terminorum, absque alia experientia posse intellectum assentiri suo lumine cum sufficiente evidentia & certitudine. Et ratio est, quia hæc, quæ requiruntur ad hujusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quæcumque alia terminorum declaratio, non requiruntur ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se efficiens, seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio objecti, ut priori parte difficultatis declaratum est. Sed nulla est sufficiens ratio, quæ suadeat experientiam rigorose sumptam, prout includit multorum singularium intuitionem, & collationem, ac inductionem, esse necessariam ad sufficientem applicationem horum principiorum, per sufficientem apprehensionem terminorum, earumque rationum intelligentiam aptamque compositionem. Cur enim non potest hoc per doctrinam suppleri, adhibito ad summum uno vel altero exemplo sensibili, quo satis penetrato per intellectum, statim apparet per se evidens veritas principii? Atque hoc ipsum confirmat experientia: ad admittenda enim hæc principia in doctrinis, nullus expectat plurium singularium inductionem, vel experimentalem cognitionem, sed facillimo negotio rationes terminorum quisque intelligit, & statim illorum veritatem mente intuetur, præceptoris mediocri diligentia adhibita.

At vero qui sola inventione scientias acquirunt, indigent experientia ad horum principiorum cognitionem, quia sine illa, & sine exteriori adjutorio præceptoris & doctrinæ, non possunt hæc principia satis proponi, aut rationes terminorum satis cognosci, ut illis evidens præbeatur assensus. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis, & usus ipse satis id ipsum docet. Ratio autem est, quia nostra intellectiva cognitio valde limitata est, & imperfecta, nimiumque a sensu pendet; & ideo sine sufficiente adminiculo ejus non potest cum sufficiente certitudine & firmitate procedere, & inde accidit sæpe, ut qui multum de intellectu confidunt, sensum deserentes, facile in rebus naturalibus errent, ut annotavit Aristoteles 8. Physicorum c. 3. Oportet autem hic limitationem adhibere, nimirum regulariter intelligendum esse: nam adeo posset aliquis pollere ingenio, & tam attente ac considerate rationem totius & partis, v. g. in uno tantum singulari perpendere, ut veritatem totius principii inde statim eliceret: sicut dicunt Theologi animam Christi ex sola efficacia naturalis ingenii, sine speciali adminiculo supernaturali, ex uno phantasmate elicuisse multas veritates vel principia. Quia medium experientiæ non est tam per se necessarium, quin possit aliunde suppleri.

Alia denique sunt principia particularia & propria singularum scientiarum, & de his verisimile est necessariam esse experientiam & collationem multorum singularium ad firmum & evidentem assensum eorum, non tantum via inventionis, quod est notissimum, sed etiam via disciplinæ, quia rationes terminorum in his principiis non sunt ita notæ ac faciles, ut sufficiat qualibet propositio eorum, nisi is qui addiscit, eas conferat cum singularibus quæ novit, & videat, cum illis, & cum omnibus, quæ de talibus rebus expertus est, recte consentire: nunquam item talia principia, instantiam (ut dicunt) passa esse. Denique in his tanta fere semper est difficultas, ut vix perveniatur ad assensum proprium principiorum, seu per se notum de illis habendum, sed inductione, & notitia a posteriori fulciatur: ergo signum est ad obtinendum assensum evidentem ex ipsorum terminorum rationibus probe cognitis multam esse necessariam experientiam: majorem quidem via inventionis, aliquam vero via disciplinæ: quamvis pro ingeniorum diversitate, major etiam, vel minor sufficiat.

Quinto loco proponit tacite Aristoteles divisionem artis seu scientiæ (jam enim notavimus hæc nomina indifferenter hic sumi) in scientiam practicam, & speculativam, quas in eo distinguit, quod practicæ ad vitæ usum, & commoditatem: speculativæ solum ad veritatis cognitionem referantur. Practicas etiam subdistinguit tacite: nam alię ad vitæ necessaria, alię vero ad voluptatem (utique sensibilem) conferunt. Prioris generis sunt vel mechanicæ artes, ut sutoria, &c. vel medicina & similes: posterioris autem generis esse videntur artes, quæ vocantur liberales, ut musica, ars etiam pingendi, omnes denique, quę ad oblectandos sensus pertinent. Ab his ergo omnibus separat scientiam speculativam quę in contemplatione veritatis sistit, & propter eam solum est, adeo ut licet ad illam maxima voluptas consequatur, tamen secundum rectum & optimum naturæ ordinem illa non propter voluptatem quæratur, sed propter sese: voluptas autem solum ut juvet ad fruendum ipsa veritatis consideratione & contemplatione majori quiete ac perseverantia. Ex quo recte colligit hoc genus scientiæ alteri præferri: eosque sapientiores haberi, qui contemplationem veritatis propter se ipsam intendunt. Nobilius enim est id, quod est propter se, quam quod propter aliud: item quia optimum in homine est veritatis contemplatio: hęc autem eo excellentior est, quo est de rebus altioribus, & quæ ad operationem non ordinantur. Hactenus Aristoteles.

Ex quibus tacite, ut dixi, concludere visus est illum appetitum, quem natura homini ad sciendum dedit, maxime propendere in contemplationem veritatis propter se ipsam, quia hæc est suprema hominis operatio. Et consequenter hinc concluditur, quod propositum est, hunc scilicet appetitum esse magis inclinari ad speculativas scientias, quam ad alias, quia illæ ordinantur ad veritatem contemplandam propter se ipsam. Unde non excluditur, quin appetitu sciendi ad practicas scientias feramur, sed quod vehementius ad speculativas.

Sed quæres, an practicæ scientiæ possint etiam appeti propter veritatis cognitionem in ea sistendo, absque usus utilitate. Quidam enim generatim negare videntur homi-

Ad inventionem principiorum regulariter necessaria experientia.

Scientiæ varię partitiones.

Conclusio ex omnibus Aristotelis dictis jam explicatis.

Practicæ scientiæ propter solam veritatis cognitionem appeti possunt.

homines posse appetere scientias practicas tantum sciendi causa, sed solum propter opus. Verumtamen licet scietia practica in hoc differat ab speculativa, quod per se ordinatur ad opus, illa vero minime, ut suo loco dicetur: hoc tamen non excludit, quin practica scientia proxime & immediate conferat alicujus veritatis cognitionem, imo id necessarium est, alioqui scientia non esset. Omnis autem cognitio veritatis est per se amabilis, etiam si aliam utilitatem non afferat: nam per se est magna perfectio naturæ intellectualis. Unde angeli has artes norunt, etiamsi ad suum usum illis non serviant. Et ideo scientiæ practicæ etiam sunt appetibiles propter cognitionem veritatis, etiamsi in ea sistatur,& ad usum non ordinetur. Et confirmatur, quia alias revera non appeterentur ex vi appetitus sciendi, quia appeterentur tantum ut media; medium autem ut medium non appetitur, nisi ex vi propensionis ad finem: & ita Musica non appeteretur, nisi ex vi appetitus voluptatis, vel lucri, & sic de aliis, non autem ex vi appetitus scientiæ ut sic, cum sint veræ, & in suo genere perfectæ scientiæ. Quod etiam experientia docet: multi enim in harum scientiarum exercitio recreantur, non propter usum, vel utilitatem, sed solum ut sciant. Regulariter autem solum propter utilitatem aliquam humanam quæruntur, quia hoc est magis conforme institutioni & fini talium artium, & quia sensibilia commoda vel necessitates aut voluptates frequentius plus movent, & quia si scientia propter solam veritatem quærenda esset, in aliis scientiis nobilioribus quæreretur, præsertim cum non possit homo omnibus simul vacare. Si igitur practicæ scientiæ appetibiles quidem sunt, multo tamen magis speculativæ, si appetitus hominis, ut homo est, spectetur, & aliis humanis commodis, aut necessitatibus non impediatur.

Totius quæstionis resolutio.

Ultimo concluditur ex dictis omnibus assertio intenta, Metaphysicam esse maxime appetibilem ab homine ut homo est, tam appetitu naturali, quam rationabili optime ordinato. Probatur tacite ab Aristotele in fine ejusdem capitis, quia inter omnes speculativas scientias hæc maxime nomen sapientiæ meretur, cum versetur circa primas causas, omniumque principia, quod a nobis superiori sectione satis declaratum est. Si ergo scientiæ speculativæ inter omnes maxime appetuntur, inter quas hæc est suprema, erit utique ex se maxime appetibilis. Tandem maximus hominis appetitus est ad suam naturalem felicitatem: hæc autem per hanc scientiam comparatur, vel potius in ipsius perfecta assecutione consistit. Nam ut traditur lib. 10. Ethicor. hæc felicitas in contemplatione Dei & substantiarum separatarum posita est: hæc autem contemplatio proprius actus est, & præcipuus finis hujus scientiæ: ergo & felicitas naturalis in actu hujus scientiæ consistit: est ergo hic appetitus maxime consentaneus, tam naturæ, quam rectæ rationi. Superest ergo, ut omni diligentia & studio hanc perfectissimam scientiam investigamus.

DISPUTATIO II.

De ratione essentiali seu conceptu entis.

Ordo ratioque doctrinæ in hoc opere servanda.

His suppositis, quæ de objecto seu subjecto hujus scientiæ tradidimus, necessarium in primis est, ejus propriam, & adæquatam rationem, ac deinde proprietates ejus, & causas exponere, & hæc erit prior principalis pars hujus operis. In posteriori præcipuam ejus partitionem proponemus, atque ita res omnes, quæ sub ente continentur, & illius rationem includunt, ut sub objectiva ratione hujus scientiæ cadunt, & a materia in suo esse abstrahunt, quantum ratione naturali attingi possunt, investigabimus, & explanabimus. Ut enim majori compendio ac brevitate utamur, & conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus hæc sapientia versatur, eo doctrinæ ordine ac dicendi ratione, quæ ipsis magis consentanea sit, contemplari. Nam, quod spectat ad Philosophi textum in his Metaphysicæ libris, nonnullæ partes ejus parum habent utilitatis, vel quod varias quæstiones ac dubitationes proponat, easque insolutas relinquat, ut in toto tertio libro, vel quod in antiquorum placitis referendis, & refutandis immoretur, ut ex 1. fere libro, & ex magna parte aliorum constare facile potest, vel denique quod eadem, quæ in prioribus libris dicta fuerant, vel repetat, vel in summam redigat, ut patet ex libro 11. & aliis. Quæ vero utilia sunt, scituque digna, & necessaria, insudarunt satis in eis explicandis, prout in litera Aristotelis continentur, varii expositores, Græci, Arabes, & Latini, ex quibus nos præcipue utemur Alexand. Aphrodisæi, Averrois, & maxime omnium Divi Thomæ expositione. Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristot. mentem ac sensum, & singula testimonia, in quibus fere quæstiones omnes fundari solent, accuratius declarare. Ut vero Aristotelis studiosis omni ex parte satisfaciamus, in fine hujus operis indicem quæstionum omnium, quæ circa textum Aristotelis, & servato ejus ordine tractari solent, vel nobis occurrerunt, posuimus, & loca, in quibus nos eas disputamus, designavimus. Quod si fortasse sententiæ aliquæ Aristot. quarum cognitio ad alias scientias utilis est, in his libris occurrant, quæ in nostris disputationibus, servato doctrinæ ordine, quem instituimus, tractari non possint, in eodem indice breves circa textum Aristot. annotationes tradimus, in quibus, quidquid in disputationibus tactum non est, & aliquid difficultatis, vel utilitatis habet, declaramus. In præsente ergo disputatione explicanda nobis est quæstio, quid sit ens in quantum ens: nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quæstionem autem, an est, quæstio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cujuscumque scientię de subjecto ejus prę supponi, aut declarare, necesse est. Hæc autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere, vel probatam, vel declaratam subjecti sui rationem, & quidditatem, & ideo ipsam statim in initio tradere, & declarare oportet.

SECTIO I.

Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem.

Conceptus formalis, & objectivus quid sint, & in quo differant.

Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis, & objectivi: conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repræsentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus & formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut ita dicam. Conceptus objectivus dicitur res illa, vel illa, quæ proprie & immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repræsentatur, ut v. g. cum hominem concipimus, ille actus, quem in mente efficimus ad concipiendum hominem, vocatur conceptus formalis, homo autem cognitus, & repræsentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, & ideo recte dicitur objectivus: quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum & materia, circa quam versatur formalis conceptio, & ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroe *intentio intellecta* appellatur: ab aliis dicitur *ratio objectiva*. Unde colligitur differentia inter conceptum formalem, & objectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res & in creaturis qualitas menti inhærens, objectivus vero non semper est vera res positiva, concipimus enim interdum privationes, & alia, quæ vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis, & individua, quia est res producta per intellectum, eique inhærens: conceptus autem objectivus interdum quidem esse potest res singularis, & individua, quatenus menti objici potest, & per actum formalem concipi, sæpe vero est res universalis, vel confusa & communis, ut est homo, substantia, & similia. In hac ergo disputatione præcipue intendimus explicare conceptum objectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse Metaphysicæ objectum, quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest.

Variæ sententiæ referuntur.

Prima sententia absolute negat dari unum conceptum formalem entis, qui revera sit in se unus, & præcisus ac distinctus ab aliis conceptibus particularium entium. Ita sentit Cajetan. opuscul. de analog. nomin. cap. 4. & 6. Licet enim obscure loquatur, & distinguat de conceptu perfecto, vel imperfecto: tamen illa distinctio coincidit cum alia Fonsecæ statim tractanda: unde si attente legatur, hoc revera sentit, eumque veritatem attigisse, aut propius ad illam accessisse, dixit Fonseca 4. Metaphys. c. 2. q. 2. sect. 3. Fundamentum est, quia alias ens esset univocum, & non analogum, quod infra videbimus esse falsum. Sequela probatur, quia univoca sunt quorum nomen est commune, ratio vero substantiæ nomini accommodata est eadem, teste Aristot. initio Prædicamen. sed omnibus entibus commune est nomen entis; ergo vel ratio nominis est una & eadem, & sic ens erit univocum, vel non est una, & sic nec conceptus formalis entis poterit esse unus, quia conceptus formalis habet suam unitatem ex aliqua una re, vel ratione concepta, quam adæquate respicit. Unde, si ille conceptus est etiam voci seu nomini entis adæquatus, non potest magis esse unus, quam sit una ratio entis illo nomine significata.

Secunda opinio, quæ potius est præcedentis explicatio, est Farrar. 1. contra gent. cap. 34. qui distinguit duplicem conceptum, unum appellat quid nominis, alium quid rei: priorem dicit posse esse unum in conceptu entis: posteriorem vero minime: utrumque vero fundat in analogia entis. Et explicatur in hunc modum ex communi ratione analogorum: dupliciter enim concipi possunt, uno modo proprio conceptu reali significato per nomen, & hoc modo, quatenus analoga sunt, non habent unum conceptum realem, sed plures, ut patet, tam in analogis proportionalitatis, quam proportionis seu attributionis: nam si audito hoc nomine, *ridens*, proprius conceptus rei significatæ formetur, non unus, sed duplex conceptus formatur: unus hominis, qui proprie ac formaliter ridens est: alius bruti, quod solum per quandam proportionalitatem sic appellatur. Quod si non uterque horum conceptuum, sed alter tantum formatur, non concipitur illa vox secundum totam analogiam, seu communem significationem ad res illas, sed vel solum prout univoca est respectu hominum, vel solum prout translata est, & metaphorice brutum significat. Et simile est in analogis attributionis, v. g. *sanum*: nam si proprius rei significatæ conceptus formetur, non est unus, sed multiplex: unus animalis, quod formaliter, & proprie sanum est, alii aliarum rerum, quæ per varias habitudines, seu denominationes a sanitate animalis extrinsecus sanæ appellantur. In utroque autem ex his analogis potest unus conceptus valde confusus formari, qui magis est de vocis significatione, quam de aliqua re, ut si, audito nomine *sani*, concipias, quod habet ordinem ad sanitatem. Sic igitur in præsenti, audito nomine entis, potest formari conceptus confusus comprehendens quidquid habet esse, vel habitudinem ad esse, sed hic tantum est conceptus quid nominis, tamen, si revera concipiantur res illo nomine significatæ, non formatur unus conceptus, sed plures.

Sententia Fonsecæ huic proxima.

Nec multum ab hac sententia differt Fonseca supra distinguens triplicem conceptum entis, scilicet, distinctum, confusum, & medium, id est, partim confusum, partim distinctum. Distinctus est, qui determinate & expresse repræsentat omnes entitates simplices, quas ens immediate significat, & hic non est unus, sed plures. Confusus est, qui repræsentat omnia confuse, & indeterminate, & hic est unus. Medius vero qui partim confusus, partim distinctus est, qui determinat, repræsentat unam naturam v. gr. substantiam, cæteras vero, scilicet quantitatem, qualitatem, &c. implicite & indeterminate, quatenus omnes cum substantia proportione quadam conveniunt, & hic etiam unus esse dicitur.

Tot distinctionum diversitatē obesse potius, quam prodesse claritati.

Sed hujusmodi distinctiones mihi videntur sine causa multiplicari, remque potius confundere, quam explicare. Nam de conceptu formali entis loqui debemus, non juxta id, quod de rebus omnibus, quæ sub hac voce comprehenduntur, cognosci & comprehendi potest prout in se sunt, sed prout hac voce significantur: alioqui non erit sermo de conceptu entis in quantum ens, sed de conceptu rerum omnium tum existentium, tum etiam possibilium, quatenus tales sunt, & inter se distinguuntur, quo modo a nemine possunt uno conceptu formali distincte concipi, nisi a solo Deo, ut recte idem author notavit. Hoc autem sensu etiam conceptus substantiæ, aut viventis, si illo modo sit explicitus, & distinctus, erit tantum ille, quo omnes substantiæ vel viventia omnia, quatenus talia sunt, distincte concipiantur, quomodo solus etiam Deus poterit habere eorum formalem conceptum distinctum substantiæ, viventis, &c.

Dices, substantiam, vivens, & similia nomina non significare immediate has vel illas naturas substantiales, aut viventes, sed ratione substantiæ, viventis, &c. & ideo ad formandum conceptum distinctum respondentem significato talis vocis, non esse necessarium ad particulares naturas descendere; secus vero esse de ente, quia immediate significat entitates, saltem simplices, id est, non compositas ex natura cōmuni & differentia contrahente. Sed hoc revera falsum est, ut fusius constabit ex sect. sequ. & nunc breviter patet ex cōmuni modo concipiendi. Quis enim dicat, ens immediate significare Deum, ut Deus est, etiam si Deus simplicissimus sit, & non compositus ex natura communi & differentia contrahente? Denique idem interrogari potest de substantia, accidente, & aliis generibus vel conceptibus simplicibus. Item, cur magis dicetur ens significare immediate entitates simplices, quam compositas ex natura communi & differentia contrahente, ut est animal, habitus, &c.? nam ens ut sic generatim omnia sub se comprehendit, & sicut in conceptu substantiæ, vel qualitatis nihil includitur, quod non sit ens, ita neque in conceptu animalis, vel habitus. Quod autem conceptus compositus possit resolvi in plures, quorum neuter alterum includat, non autem conceptus simplex, parum refert ad mediatam, vel immediatam significationem. Quis enim credat ens immediate significare rationale, & non hominem, quia rationale dicit simplicem conceptum, & homo compositum? Itaque sistendo proprie ac præcise in conceptu formali entis ut sic, non pertinet ad ipsum, ut per eum concipiantur distincte particularia entia secundum proprias & determinatas rationes: ideoque cōceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Et ideo D. Thom. 1. p. q. 14. art. 6. dicit, quod si Deus tantum cognosceret alia a se, in quantum sunt entia, tantum cognosceret in communi, confuse, & imperfecte: unde concludit, non tantum ea cognoscere secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur: sentit ergo conceptum entis ut sic, præcise in eo sistendo semper esse confusum respectu cujuscumque determinatæ rationis entis, prout in se talis est, & ab aliis distinguitur, sive composita sit, sive simplex.

Quapropter etiam illud membrū de conceptu partim confuso, partim distincto, est supervacaneum ad rem præsentem explicandam. Primo quidem, quia conceptus substantiæ improprie dicitur, implicite vel confuse esse conceptus accidentis, & in universum conceptus proprius primi analogati impropriissime dicitur esse confusus conceptus cæterorum analogatorū, quæ secundaria sunt, quāvis multi ita loquantur dicentes, sicut idem nomen, licet immediate significet primum analogatum, secundario significat cætera, ita conceptum formalem primi analogati, confuse repræsentare cætera, quatenus illi primo similia sunt, vel proportionalia, nam quod repræsentat distincte aliquid, consequenter videtur repræsentare, saltem confuse, alia illi similia. Sed hoc quamvis sit parvi momenti, & fortasse de modo loquendi, mihi non probatur, quia hujusmodi conceptus proprius & distinctus primi analogati tantum est unus, & formaliter tantū repræsentat ipsum primum analogatum: in quo non recte cum nomine comparatur, quia nomen significat per impositionē tantum, & ideo idem nomen, quod primario ac proprie unum significat, potest per translationem imponi ad alia secundario significanda: conceptus autem rei tantum naturaliter repræsentat rem ipsam, & ideo si est proprius & adæquatus conceptus primi analogati secundum propriam rationem ejus non potest repræsentare reliqua, unde nec per se facit illa cognoscere, sed ad summum esse potest, veluti origo, seu occasio, ut alia concipiantur, & denominentur secundum aliquam proportionem, vel habitudinem ad primum analogatum: quod non est satis, ut conceptus specialis & proprius primi analogati dicatur implicitus vel confusus reliquorum. Deinde

Modus loquendi aliorum nō probatur.

interrogo, an ille conceptus primi analogati sit idem omnino cum conceptu, qui respondet proprio nomini ejusdē rei seu naturæ, v.g. substantiæ, an vero sit diversus? Hoc posterius dici non potest, quia, si uterque est proprius conceptus substantiæ, intelligi non potest, in quo sit diversitas, ut alter dicatur repræsentare accidentia, & non alius. Si vero dicatur prius, ergo non magis potest ille cōceptus dici repræsentare accidentia, quam conceptus proprius hominis alia animalia, imo minus id dici poterit, cum sit minor similitudo. Item quia alioqui dicendum esset, substantiam habere unum conceptum formalē aliquo modo communem substantiæ, & accidenti, quod revera improprissimum est, & in rigore falsum, quia licet accidens dicat habitudinem ad substantiā, tamen conceptus substantiæ nullo modo repræsentat illam habitudinem, sed solum terminū ejus, & illum non formaliter sub ratione termini, sed secundum absolutam rationem suam: ergo hoc non satis est, ut ille conceptus dicatur implicitus, vel confusus conceptus accidentis. Atque idem considerari facile potest in ceteris analogatis, seu conceptibus eorū: nam conceptus formalis hominis ridentis ut sic, nullo modo est conceptus confusus prati, nec conceptus proprius animalis sani est conceptus medicinæ, & sic de aliis. Et ratio est, quia id, quod fundat hujusmodi analogiam, vel est aliqua realis convenientia seu similitudo inter analogata, ut de ente infra dicemus, & illa non repræsentatur per conceptū proprium alicujus analogati; vel non est propria similitudo, sed solum proportio quædam, vel attributio, & hæc etiam non satis est, ut cōceptus proprius unius analogati, ut tale est, repræsentet aliquo modo reliqua, sed solum formam illam, per ordinem ad quam reliqua talia denominantur, quæ absolute & prout in se talis est, & non cum habitudine ad reliqua, per talem conceptū repræsentatur.

Addo ulterius: Quidquid sit de hoc loquendi modo, quod determinatus conceptus substantiæ dicatur confusus reliquorum generum entium, seu accidentium; tamen adhuc ille dici non potest conceptus formalis entis ut sic, tum quia ille est proprius conceptus formalis substantiæ, ut substantia est, conceptus autem proprius entis esse debet diversus a conceptu substantiæ, quandoquidem ens recte dividitur in substantiam & accidens; tum etiam, quia ens non significat immediate substantiam, ut infra ostendam: ergo nec immediate exprimit proprium formalem conceptum substantiæ. Relinquitur ergo conceptum formalem entis ut sic, comparatum ad determinata entia, ut talia sunt, semper esse conceptum confusum & distinctum in repræsentando hoc, vel illud ens. Dico autem, respectu particularium entium, ut talia sunt, quia respectu ejus objecti, quod immediate & proprie repræsentat (quodcumque illud sit) dici potest, & revera est proprius & distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic, est proprius & distinctus, quamvis sub hac eadem comparatione idem conceptus simplex soleat dici confusus, respectu illius conceptus compositi, quo animal per suam definitionem concipitur. Atque simili modo potest, vel in diversis hominibus, vel in uno diversis temporibus, unus conceptus entis esse distinctior alio, & e contrario unus potest vocari confusus respectu alterius distinctioris, quatenus contingit ipsammet rationem seu quidditatem entis ut sic, magis vel minus perfecte cognosci, quæ distinctio conceptuum formalium nihil ad propositum refert, quia magis est ex parte concipientis, & ex perfecto vel imperfecto lumine, vel modo concipiendi, quam ex habitudine ad objectum, quam hic præcipue consideramus.

Vera sententia.

His ergo distinctionibus prætermissis dicendum est, conceptum formalem proprium & adæquatum entis ut sic, esse unum, re & ratione præcisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum & objectorum. Hæc est cōmunis sententia, ut fatetur Fonseca supra, tenent eam Scotus, & omnes ejus discipuli, ut videbimus sect. sequ. Capreol. in 1. dist. 2. qu. 1. concl. 1. & 9. & in responsionibus ad argum. contra illas, & Cajet. de ente & essent. c. 1. q. 2. qui citat D. Th. q. 7. de pot. art. 5. & 6. Sonc. in 4. Metaphys. q. 1. Javell. q. 1. Flandria q. 2. art. 6. Hervæus quodl. 2. q. 7. Soto in prædicam. c. 4. q. 1. & plane colligitur ex D. Thom. locis citandis sect. seq. Et probatur primo experientia, audito enim nomine entis experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, & similia. Secundo, quia, ut Aristoteles dixit 1. de Interpret. per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed hæc vox, *ens*, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primæva impositione sua, ex vi cujus non significat immediate naturam aliquam sub determinata, & propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura, ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt: ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate & adæquate concipitur, quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse. Tertio argumentari possumus ex conceptu existentiæ: videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiæ ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur, & disputamus tanquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum: ergo etiam conceptus formalis existentiæ ut sic, unus est, quia sicut concipitur abstractum per modum unius, ita & concretum ut sic, præcise constitutum: ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet: nam ens vel est idem, quod existens, vel, si sumatur, ut aptitudine existens, conceptus ejus habet eandem rationē unitatis. Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio cæterorum, per alios enim conceptus concipimus tale, vel tale ens: per hunc autem præscindimus omnem compositionem & determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, cæteris paribus, facilius de quacumque re concipi potest, quæ omnia tradit D. Th. qu. 1. de veri. art. 1. & q. 21. art. 1. & Avicen. 2. Metaph. Quapropter de unitate hujus conceptus communissimi, & confusi, fere nullus est, qui dubitet: ostendimus autem nullum alium posse vere ac proprie dici conceptum entis ut sic, qui non sit confusus respectu particularium entium, ut talia sunt. Tandem, si conceptus formalis entis non est unus: erunt ergo plures: quot ergo erunt? non est major ratio de duobus, quam de tribus, vel quolibet alio numero: quia, si multiplicantur hi conceptus, necesse est multiplicari juxta aliquam diversitatem rerum, vel entitatum sub latitudine entis comprehensarum: hę autem entitates in infinitum possunt multiplicari, & secundum proprias rationes distingui, & si semel ponitur conceptū vel conceptus entis ut sic, repræsentare determinatas naturas entis, etiam ut distinctas, non est ulla ratio, cur sistendum sit in duabus potius, quam in tribus vel quatuor, &c. ut evidentius constabit ex his, quæ sectione sequente dicemus de conceptu objectivo: nam, licet formalis, quatenus a nobis, & in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis ejus multum pendet ex unitate objecti, a quo solent actus suam unitatem & distinctionem sumere.

Ex quo intelligitur primo, quo sensu quave ratione hic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam præcisus ab aliis conceptibus, scilic. quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiæ ut sic, accidentis, qualitatis, & cæteris similibus: loquimur enim in intellectu humano, qui dum ea etiam, quæ in re distincta non sunt, mente dividit, in seipso conceptus partitur, cōceptus realiter distinctos formando ejusdem rei secundū diversam præcisionem, vel abstractionem rei conceptæ, quomodo conceptus formales justitiæ, & misericordiæ divinæ in nobis sunt realiter præcisi, seu distincti, quamvis misericordia & justitia in se non distinguantur. Sic igitur conceptus entis ut sic, cum in repræsentando præscindat a propria ratione substantiæ ut sic, accidentis, & omnium aliarum, necesse est, ut in se sit realiter præcisus, & distinctus a conceptibus propriis talium rationum vel naturarum, ut tales sunt, & hoc etiam facile omnes fatentur.

Secundo colligitur ex dictis, hunc formalem conceptū entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, & secundum eam etiam esse ratione præcisum a conceptibus formalibus particularium rationum. Patet primo, quia hic conceptus in se est simplicissimus, sicut objective, ita etiam formaliter:

ergo

ergo in se habet unam simplicem rationem formalem adæquatam: ergo secundum eam præscinditur ab aliis conceptibus formalibus. Secundo, quia, sicut mens nostra præscindendo ea, quæ in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso confundendo, & conjungendo ea, quæ in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re & ratione formali unum: hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis: sumit enim mens illa omnia solum, ut inter se similia in ratione essendi, & ut sic, format unam imaginem unica repræsentatione formali repræsentantem id, quod est, quæ imago est ipse conceptus formalis: est ergo ille conceptus simpliciter unus re & ratione formali, & secundum eam præcisus ab his conceptibus, qui distinctius repræsentant particularia entia, seu rationes eorum.

Formalis conceptus entis ut sic, non multiplicatur secundum multitudinem objectorum particularium.

Tertio sequitur, hunc conceptum formalem entis non solum esse unum, sed etiam non posse esse plures secundum habitudinem ad objecta magis determinata, seu distinctius concepta ex parte objectorum. Possunt quidem hi conceptus formales multiplicari, vel secundum numerum in diversis subjectis, vel in eodem diversis temporibus, forte etiam secundum speciem ex parte concipientis altiori modo, vel cum majori claritate, & distinctiori apprehensione ipsius rationis formalis entis ut sic (quamvis fortasse tota hæc distinctio sit solum secundum magis & minus intra eandem speciem, maxime sistendo in conceptibus, qui ab homine naturaliter formari possunt) at vero ex majori vel minori determinatione objecti non potest conceptus entis ut sic, multiplicari: quia, ut ostensum est, hoc ipso, quod non sistitur in communi conceptione entis ut sic, sed descenditur ad hoc & illud ens, ut talia sunt, licet multiplicentur conceptus formales, non tamen conceptus entis ut sic: sed adjungendo conceptum substantiæ, vel accidentis, &c.

Hic conceptus nō est tantū nominis, sed etiam rei.

Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, & non rei significatæ nomine entis, & secundum eam rationem, qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce, & impositione ejus ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus sæpe formentur mediis vocibus: tamen secundum se, & simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem, qua exprimitur, & est origo impositionis ejus: ergo talis conceptus est simpliciter & absolute conceptus rei secundum se, & non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis. Secundo, quia hic conceptus est per modum cujusdam simplicis imaginis naturaliter repræsentantis id, quod per vocem ad placitum significatur: sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei, quanquam, quia conceptus ille simplicissimus est, & ideo objectum ejus non potest propria definitione declarari, ad illud explicandum uti solemus descriptionibus, quæ solum videntur nominis significationem distinctius declarare: & hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur, quin ille sit proprius, & adæquatus conceptus rei immediate significatæ per illam vocem.

Quorūm analogorum detur una ratio cōmunis.

Fundamentum primæ sententiæ (nam de secunda jam satis dictum est) tangit materiam de analogia entis infra tractandam, & pendet etiam ex dicendis de conceptu objectivo, nam multi existimant unitatem conceptus formalis nō repugnare analogiæ, sed unitatem conceptus objectivi, de qua re postea. Nunc breviter dicitur ex D.Th. in 1.d.19.q.5.art.2.ad 1. inter analoga attributionis quædam esse, quæ significant formam, quæ intrinsece tantum est in principali analogato, in aliis vero solum per habitudinem, vel denominationem extrinsecam: ut sanum, & similia, & his repugnat unitas conceptus formalis: quia analogata non habent inter se propriam similitudinem & convenientiam. Alia vero esse, quæ significant formam seu naturam intrinsece inventam in omnibus analogatis: & hujusmodi est ens, ut infra videbimus, nam accidentia non sunt entia per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam naturam seu rationem entis, quam participant: & in hujusmodi analogis non est inconveniens dari unum conceptum formalem simpliciter & absolute in se unum re & ratione formali adæquata: in quo autem ejus analogia consistat, infra explicabitur.

SECTIO II.

Utrum ens habeat unum conceptum seu rationem formalem objectivam.

Ratio dubitandi 1.

RAtio dubitandi duplex est. Prima tacta est sect. præceden. fundaturque in analogia entis, quia, si conceptus ejus objectivus est unus, vel unitate univocationis, & sic tollitur analogia, vel unitate tantum analoga, & sic vel revera non est unus: vel est repugnantia in terminis, quia analogia intrinsece includit, vel plures rationes habentes tantum inter se proportionem, vel plures habitudines ad unam formam, ratione quarum conceptus objectivus nominis analogi non potest esse unus. Quod declaratur, & confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum objectivum, necesse est, ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quæ per nomen, *ens*, immediate significetur, quia unitas conceptus objectivi requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis: si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali: ergo ut sic, habent unam, & eandem definitionem sicut unum conceptum objectivum: quia, si conceptus objectivus unus est, etiam definitio ejus potest esse una: ergo nihil deest enti ad perfectam univocationem.

Secunda.

Secunda ratio dubitandi est, quia, si conceptus objectivus entis est unus, ergo secundum se est præcisus, & abstractus ab omnibus inferioribus, seu determinatis entium rationibus: consequens est impossibile: ergo & antecedens. Sequela patet, quia si conceptus entis est unus, ergo formaliter & actualiter non includit in se determinatos modos entium: illi enim intrinsece opponuntur, & distinctionem efficiunt: unde impossibile est, ut in uno conceptu objectivo actu includantur: ergo ut conceptus entis sit unus, necesse est, ut ab his omnibus præscindat: hoc autem esse impossibile sic ostendo, quia si ens ut sic, præscindit a determinatis rationibus entium: ergo ut ad eas contrahatur seu determinetur, aliquid ei addi necesse est: ergo vel id quod additur, est ens, vel nihil: si nihil, quomodo potest ens re aliter determinare, & propriam aliquam rationem entis constituere? si vero est ens, ergo non potest ens ut sic, ab eo præscindi, nam quod ab alio præscinditur, non includitur in illo. Neque enim intelligi potest, quod ens præscindatur a modis, quibus contrahitur: & quod nihilominus in eis intrinsece includatur: neque e contrario, quod modus contrahens ens, nihil includat nisi ens, & tamen quod illud determinet ad specialem rationem entis. Nam contractio, & determinatio non intelligitur sine additione: non potest autem intelligi additio, nisi id quod additur, tale sit, ut non includat id cui additur, aut secundum rem, aut secundum rationem, juxta modum quo addi intelligitur. Et confirmatur, nam ob hanc causam dixit Arist. 3. Metaph. tex. 10. genus esse extra rationem differentiarum, scilicet quia abstrahit, & præscindit ab illis: ergo, si conceptus objectivus entis est præcisus & unus, necesse est ut in contrahentibus non includatur.

Ratio difficultatis in contrarium.

In contrarium autem est, quia uni conceptui formali unus conceptus objectivus necessario respondet: sed ostensum est dari unum conceptum formalem entis: ergo necessario dandus est unus objectivus. Major constat, quia conceptus formalis habet totam suam rationem & unitatem ab objecto: ergo, ut sit unus, necesse est, ut tendat in objectum aliquo modo unum: sed conceptus objectivus nihil aliud est, quam objectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem: ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est, ut objectivus etiam unus sit.

Variæ sententiæ referuntur.

1. Sententia. Pereira.e. Physic. c. 2. in fine.

In hac quæstione, qui negant dari unum conceptum formalem entis, consequenter etiam negant dari objectivum. Et ita sentit Cajet. locis cit. sect. præced. in prima opinione, & Ferrar. loco citato. Ex his vero, qui admittunt unum conceptum formalem entis, negant unum objectivum, Soncin. 4. Metaph. q. 2. & 3. & Hispal. in 1. d. 3. q. 1. Hervæus & Fland. locis cit. sect. præced. Tribuitur etiam Capreolo, sed revera id non docet, ut infra dicam. Citatur etiam pro hac sententia D. Th. 1. p. q. 13. art. 5. q. 7. de potentia, art. 7. q. 2. de verit. art. 11. quibus locis significat, vocibus, quæ communes sunt Deo, & creaturis, non respondere unam rationem conceptam seu significatam, sed plures. Fundamenta hujus opinionis tacta sunt in prio-

principio: nam licet plura argumenta ab his auctoribus afferantur, tamen vis omnium in duabus difficultatibus tactis posita est. Non conveniunt autem prędicti auctores in explicando conceptum, vel potius conceptus objectivos, qui enti correspondent. Quidam enim ajunt, immediate repręsentari per conceptum formalem entis omnia genera entium, quatenus inter se habent aliquam proportionem vel habitudinem, ut Ferrar. & idem sentit Cajet. Alii vero dicunt, per conceptum formalem entis immediate repræsentari hoc disjunctum, *substantia vel accidens*, ut Soncin. Heruæus, & alii. Rursus alii dicunt repræsentari absolute omnia genera, seu rationes, vel conceptus simplices, non copulative, nec disjunctive, vel simpliciter, ut Fonseca 4. Meta. c. 2. q. 2. sect. 4. & 7.

2. Sententia. Secunda sententia omnino contraria est, dari conceptũ objectivum entis simpliciter unum. Hanc tenet Scot. in 1. d. 3. q. 1. & 3. d. 8. q. 1. & in 2. d. 3. q. 3. & F. Javell. 4. Metaph. q. 1. Soto in prædicam. c. 4. q. 1. & in eadem opinione est Capreolus in 1. d. 2. q. 1. Est tamen diversitas inter hos auctores: nam Scotus ponit hunc conceptum ex natura rei præcisum ab inferioribus naturis, & modis contrahentibus ens. Alii vero solum ponunt hanc unitatem conceptus objectivi ex modo concipiendi nostro, absque præcisione & distinctione, quæ sit in rebus: de qua diversitate opinionum dicemus sect. seq. De alia vero differentia, quæ etiam est inter hos auctores quoad univocationem, vel analogiam, dicemus inferius.

Tertia opinio media inter prædictas, utitur distinctione, & variis modis explicatur. Quidam enim dicunt, conceptum entis objectivum in se & absolute sumptum sine inferioribus, esse unum, & ratione præcisum ab illis, tamen comparatum ad inferiora, & ut inclusum in illis, non esse unum, & ita conciliant rationes dubitandi in principio adductas: nam, quia per conceptum formalem entis concipitur ens secundum se, & sine ulla comparatione ad inferiora, necesse est, ut sub hac saltem consideratione cõceptus ille objectivus habeat unitatem. Quando vero hic conceptus consideratur, ut in ipsis inferioribus existens, non potest habere unitatem: differunt enim ipsa inferiora, v. g. substantia & accidens, per idipsum quo entia sunt: ergo non possunt in illo ut sic, habere unitatẽ, quia non possunt secundum idem convenire & differre, & hanc etiam posteriorem partẽ confirmant rationes dubitandi in principio positæ. Aliter Fonsec. supra, supposita illa distinctione de conceptu confuso, distincto, & medio, seu partim confuso partim distincto: de hoc tertio conceptu dicit posse quidẽ, esse unum, non tamen præcisum ab inferioribus, sed esse conceptum substantiæ, v. g. de conceptu autem distincto similiter dicit nõ esse unum adæquatum enti, nisi fortasse in Deo, in nobis vero includere conceptum substantiæ, qualitatis, &c. Sed, ut dixi, hi revera non sunt conceptus entis ut sic. Tandem de conceptu confuso entis, qui ad rem spectat, ait quodammodo esse unum & præcisum, non tamen simpliciter, sed secundum quid. Esse quidem aliquo modo præcisum, quia non expresse & determinate continet id, quod est proprium inferiorum membrorum, non esse autem simpliciter præcisum, etiam secundũ rationem, ne sequatur illum esse univocum. Declarat autem, hanc præcisionem esse secundum quid, & non simpliciter, quia hic cõceptus confusus entis ita excludit ea, quæ sunt propria substantię, & cęterarum entitatũ simplicium, ut tamẽ ejus essentia non sit alia, quã essentia hujusmodi entitatũ.

Sed hæ distinctiones, ut præcedente sectione attigi, mihi non videntur deservire ad rem explicandam; sed quo amplius multiplicantur, eo magis res videtur obscurari, & confundi. Omissis ergo conceptibus distinctis, seu particularibus, substantiæ, & aliorum generum seu membrorum dividentium ens in communi, hic solum agimus de eo conceptu objectivo, qui immediate, & adęquate respondet illi conceptui formali, quem diximus sect. præcedenti correspondere in mente huic voci, *ens*, & rei immediate significatæ per illam: cæteri enim conceptus particulares secundum se sumpti non sunt conceptus entis in quantum ens, sed ut sunt talia, vel talia entia.

Prior assertio.

Datur una ratio entis objectiva. Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adæquatum, & immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed hæc omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, & conveniunt in essendo. In hac conclusione conveniunt auctores secundæ sententiæ, & Fonseca non dissentit, & plurimum favet D. Tho. locis supra cit. de veritate q. 1. art. 1. q. 21. art. 1. quatenus dicit, conceptum entis esse simplicissimum, & primum omnium, determinarique ad substantiam, quantitatem, &c. per quandam determinationem, & expressionem talis modi entis, ubi necesse est esse sermonem de conceptu objectivo: nam formalis non determinatur, nec contrahitur. Unde apertius 1. q. 5. art. 3. ad 1. ait D. Thom. *Substantia, quantitas, & qualitas contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam*: contractio autem intelligi non potest sine aliqua unitate, & communitate conceptus objectivi. Atque eodem modo favet huic sententiæ Arist. 4. Meta. text. 7. ubi inquit, Metaphysicam considerare ens in quantum ens, sub quo alia genera continentur: ubi D. Thom. ait, primam Philosophiam considerare ens commune, & ea, quæ sunt ejus in quantum hujusmodi. Ratione potest hæc sententia ita probari. Necesse est, conceptum formalem entis habere aliquod adæquatum objectum: sed illud non est aggregatum ex variis naturis entium secundum aliquas determinatas rationes earum, quantumvis simplices: ergo oportet, ut ille conceptus sit unus secundum aliquam convenientiam, & similitudinem entium inter se. Consequentia est evidens a sufficiente enumeratione, quia supponimus (quod est per se notum) illum conceptum objectivum non esse unum unitate reali, id est, numerali seu entitativa: nam constat hunc conceptum esse communem multis rebus. Major item assumpta evidens est, quia ille conceptus formalis est actus intellectus: omnis autem actus intellectus, sicut & omnes actus, quatenus unus est, habere debet aliquod objectum adæquatum, a quo habet unitatem. Minor vero probatur, quia, si objectum illud adæquatum est ex aggregatione plurium naturarum entis, quæro, quæ sint istæ naturæ, & quomodo in illo conceptu aggregentur, nullo enim modo id concipi, & intelligi potest. Quod patebit etiam, excludendo omnes modos, quibus id assertum est, vel excogitari potest.

Primo enim, quod Soncinas ait conceptum illum constare ex substantia & accidente ut sic, est plane falsum: nam, vel in illo conceptu includuntur illa duo copulative, & hoc ipse non dicit, nec dicere potest: alias falso diceretur substantia esse ens, vel qualitas esse ens, quia nec substantia est substantia & accidens, neque qualitas, & sic de aliis. Aut includuntur illa duo disjunctive, ut ipse Soncinas dicit, & hoc, præterquam quod est contra experientiam, ut statim dicam, ex illo sequitur univocatio entis, quam ipse vitare intendit, nam hoc disjunctum, *substantia vel accidens*, tam vere, simpliciter, & ęque primo convenit accidenti, sicut substantiæ, quia sicut ad veritatem disjunctive sufficit veritas unius partis: ita ut prędicatum disjunctum æque primo ac simpliciter prædicetur, sufficit ut una pars ejus æque primo ac simpliciter subjecto conveniat: tam vere autem & tam proprie accidens est accidens, sicut substantia est substantia: ergo disjunctum illud tam vere ac proprie cõvenit accidenti ratione unius partis, sicut substantiæ ratione alterius. Quod in omnibus similibus prædicatis videre licet: nam esse Deum vel creaturam, v. g. tam vere ac proprie dicitur de homine, sicut de Deo, & sic de aliis. Vel denique includuntur illa duo simpliciter, id est, absque conjunctione, vel disjunctione, scil. *substantia accidens*. Et hoc in primis est contra experientiam, quia id quod concipitur, mente percipitur, & hoc modo sub experientiam cadit: nos autem, audito nomine *entis*, & concipiendo præcise id, quod hac voce significari intelligimus, non percipimus mente substantiam ut sic, neque accidens ut sic, ut quilibet in sese experiri potest. Ens non significat substantiam, & accidens immediate.

Deinde ille conceptus formalis simplex est, & limitatus, ac re ipsa præcisus a propriis conceptibus formalibus substantiæ, & accidentis, ut talia sunt: ergo per illum non repræsentatur substantia, & accidens proprie & distincte, sicut repræsentantur per duos conceptus substantię, & accidentis. Neque enim dici potest, quod ille unus conceptus entis eminentiori modo contineat totam illam formalem repræsentationem, quæ est in duobus illis conceptibus simul sumptis: nam hic modus universalitatis in conceptu formali est alienus ab intellectu humano, de quo agimus, & vix reperitur in angelico: non est ergo ille conceptus universalis per eminentem repræsentationem

nem

nem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt. Quod per illum conceptum non repræsentantur substantia & accidens tam proprie ac distincte, sicut per duos proprios conceptus substantiæ, & accidentis, non intelligitur medium, quomodo repræsentari possint secundum propria, sed tantum prout inter se sunt aliquo modo similia: ergo non constat conceptus ille ex substantia & accidente repræsentatis etiam dicto modo absolute & simpliciter.

Accedit præterea, quod juxta hujusmodi conceptum vix intelligitur, quid definite prędicetur de aliquo, cum dicitur esse ens: nam id, quod prædicatur, est conceptus objectivus: si ergo ille conceptus est totum hoc substantia accidens, hæc prædicatio, hoc est ens, æquivalet huic: hoc est substantia accidens: hujusmodi autem prædicatio non potest determinate fieri aut vere, vel falso, nisi utraque pars prædicati intelligatur copulative aut disjunctive prædicari, cum illæ duæ partes non conjungantur per modum substantivi & adjectivi, ut per modum unius prædicentur: quamvis, etiam si hoc modo fieret, sensus rediret copulativus, & fieret falsa propositio. Rursus accedit contra totam hanc sententiam, quia si in illo conceptu reperitur utrumque horum, substantia & accidens quocunque ex prædictis modis, inquiro ulterius, quis conceptus substantiæ ibi includatur: nam substantia vel ibi sumitur pro substantia creata, vel pro increata, vel pro aliquo conceptu objectivo communi utrique. Primum & secundum dici non possunt: quia ens, de quo nunc loquimur, commune est enti creato, & increato, prout supra diximus, esse objectum hujus scientiæ: si vero dicatur tertium, consurgit inde argumentum ad hominem contra prædictos auctores, tamen quia substantia est quid analogum ad increatam, & creatam substantiam: ergo si, non obstante analogia, datur unus conceptus objectivus communis substantię creatæ & increatæ, poterit etiam dari conceptus entis. Tum etiam quia magis distat substantia creata ab increata, quā accidens a substantia creata: oporteret ergo, consequenter loquendo, addere aliquid illi conceptui, dicendo constare ex determinata ratione substantiæ creatæ, & accidentis, quod tamen per se est incredibile, & efficacius impugnari potest argumentis factis. Et adhuc superest simile argumentum ex parte alterius membri, scilicet *accidens*: nam hoc etiam secundum prædictos auctores analogum est, & saltem respectu aliquorum accidentium est fortasse verum, ut infra dicam: inquiram ergo similiter, an accidens intret conceptum entis, secundum aliquem conceptum communem, vel (ut ita dicam) secundum partem conceptus objectivi communis omnib. accidentibus: & contra utrumque possunt applicari argumenta facta, ac denique potest concludi, hoc etiam membrum esse in plura alia dividendum.

Cōceptus entis non includit genera omnia prima.

Propter hanc ergo fortasse causam dixerunt alii objectum adæquatum illius conceptus formalis entis esse, vel includere genera omnia prima seu omnes entitates simplices, quæ proxime dividunt ens. Sed contra hanc sententia procedunt eodem modo priora argumenta. Primum, quia tales naturę nec copulative, nec disjunctive, nec simpliciter, & absque ulla copula possunt in tali conceptu includi, ut patet applicando eodem modo discursum factū: habet enim eandem vim, ut facile cuivis consideranti patebit. Secundum, ab experientia, quia ex vi conceptionis entis non percipimus has omnes definitas naturas entis, ut tales sunt, & prout inter se distinguuntur: multoque difficilius esset, tot percipere naturas, quam substantiam & accidens tantum: multoque incredibilibus est dari unum conceptum formalem in nobis, qui distincte repræsentet has omnes naturas, quam solam substantiam, & accidens: quod si conceptus formalis entis non ita distincte repræsentat has naturas ut tales sunt, & prout inter se distinguuntur, concluditur, solum repręsentare illas prout inter sese conveniunt, & aliquo modo similes sunt, quod est intentum. Sequela vero patet, quia, ut paulo antea declaravi, inter hęc duo non potest in præsenti medium inveniri. Tertium, quia fere eadem ratione, qua dicitur conceptus hic objectivus entis includere omnia prima genera, vel omnes entitates simplices, dicendus esset includere omnes entitates, quantumvis compositas, hominem, leonem, &c. secundum proprias rationes suas, quod nullus hactenus dixit. Sequela patet, quia, si ens includit in conceptu suo omnia genera, vel naturas simplices; vel est quia ratio entis ut sic, secundum rem non præscindit ab ipsis; vel est, quia illæ nihil addunt supra ens, quod non sit ens: vel est, quia ratio entis secundum rationem intelligitur immediate determinari, seu contrahi ad illas naturas. At vero prima & secunda harum rationum eodem modo procedunt in quacunque entitate, etiam in speciebus infimis, nam secundum rem, non magis præscindit ratio entis a ratione hominis vel equi, &c. quam a ratione substantiæ & accidentis, neque etiam homo addit supra ens aliquid, quod non sit ens, magis quam substantia, vel quantitas, &c. Tertia vero ratio nō affertur consequenter, quia, si ens ut sic, non dicit unam objectivam rationem seu conceptum, nihil est in ente ut sic, quantum ad rem conceptam, quod proprie dividi, determinari, aut contrahi possit, neque immediate, neque mediate: ergo illa ratio nihil obstat, quo minus omnes entitates quæcunque illæ sint, includantur in conceptu entis, si aliquæ dicuntur determinate includi, nec de quibusdam poterit sufficiens ratio assignari magis, quam de aliis.

Propterea tandem aliter dici potest, in objecto adæquato conceptus formalis entis non includi plures naturas entis determinatas ac distinctas secundum propria, neque omnes sub una aliqua communi, sed unam tantum determinate & expresse, alias vero implicite, & confuse, v.g. naturam substantiæ ut sic, determinate & expresse, naturas vero accidentium implicite. Sed hic etiam modus non minus efficaciter impugnari potest, quam pręcedentes. Primo, quia supra ostendi, per conceptum formalem explicite & determinate repræsentantem substantiam, ut substantia est, nullo modo repræsentari accidentia, neque implicite, neque confuse, si proprie loquamur, ut late declaravi sect. præc. Secundo hic etiam urgeri potest argumentum sumptum ab experientia, ex Soto, nam experimur de aliqua re nos concipere, quod sit ens, & dubitare, an sit substantia, vel accidens, ut v.g. de quantitate, evidenter scimus esse realitatem, an vero sit substantia vel accidens, vel dubitamus, vel in opinione versatur: ergo in illo conceptu entis non includitur substantia, ut substantia, id est, expresse, & secundum propriam rationem. Tertio, quia alias idem esset conceptus objectivus entis, & conceptus objectivus substantiæ: quia conceptus objectivus substantiæ nihil aliud est, quam ratio substantiæ determinate & secundum proprium modum ab intellectu conceptæ: sed eodem modo dicitur concipi ratio substantiæ per conceptum entis. Rursus, si in ratione substantiæ sic concepta includuntur confuse, vel implicite conceptus accidentium, sive significetur nomine entis, sive nomine substantiæ includentur eodem modo: quia ratio concepta est eadem, & modus concipiendi illam est idem, scilicet expresse, ac determinate: conceptus ergo objectivus substantiæ, & entis erit idem, consequens autem est plane falsum, & contra communem modum concipiendi: nam hæc prædicatio, substantia est substantia, est identica: hæc autem minime, substantia est ens: non ergo differunt tantum in nominibus, sed etiam in rationibus objectivis, quæ prædicatur. Item alias perinde esset distribuere omnem substantiam, & omne ens. Item tam falsa esset hæc propositio accidens est ens, sicut hæc, accidens est substantia: quæ omnia sunt plane falsa.

Cōceptus entis non includit substantiam explicite, & alia implicite.

Ultimo ex re ipsa, & quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes prædictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem & convenientiam in ratione essendi: ergo possunt concipi & repræsentari sub ea præcisa ratione, qua inter se conveniunt: ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objectivum constituere: ergo ille est conceptus objectivus entis. Antecedens per se notum videtur ex terminis: nam, sicut ens & non ens sunt primo diversa & opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, *Quodlibet esse vel non esse*, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam, & similitudinem cum quolibet ente: majorem enim convenientiam invenit intellectus inter substantiam, & accidens, quam inter substantiam & non ens seu nihil: creatura etiā participat aliquo modo esse Dei, & ideo dicitur saltem esse vestigium ejus propter aliquam convenientiam, & similitudinem in essendo: qua ratione ex esse creaturæ investigamus esse Dei, & similiter ex esse accidentis, esse substantiæ. Denique hac ratione tribuimus illis proprietates aliquas seu attributa communia, ut habere bonitatem aliquam, vel perfectionem, posse agere, vel se communi-

A priori probatio conclusionis.

municare, & similia: est ergo in re ipsa aliqua convenientia & similitudo inter entia omnia realia. Prima consequentia etiam est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione & convenientia sunt cognoscibilia: tum etiam quia hac ratione aliæ res, quæ habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite & conjunctim; magis autem vel minus pro ratione majoris, vel minoris convenientiæ: tum denique, quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, & in intellectu non deest virtus & efficacia ad hujusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus, & præcisivus rationum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus objectivi non consistit in unitate reali, & numerali, sed in unitate formali, seu fundamentali, quæ nihil aliud est, quam prædicta convenientia & similitudo. Ultima vero consequentia evidens est præsuppositis aliis, quia, si talis conceptus objectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, & hoc modo primus omnium, quæ sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod sicut conceptus objectivus ipsius esse, seu existentiæ unus est, ita etiam conceptus entis. Tandem omnia fundantur in eo, quod supra ex D. Tho. adduximus, quod analogia entis non est in aliqua forma, quæ intrinsece tantum sit in uno analogato, & extrinsece in aliis, sed in esse seu entitate, quæ intrinsece participatur ab omnibus: in illa ergo ratione habent omnia realem convenientiam, & consequenter unitatem objectivam in ratione entis.

Posterior assertio.

Cõceptus entis objectivus præcisus est ab omni ratione particulari.

Dico secundo. Hic conceptus objectivus est secundum rationem præcisus ab omnibus particularibus, seu membris dividentibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates. Hæc conclusio videtur mihi necessario consequens ex præcedente: quia cum omnia entia determinata aliquo modo dividentia ens sint inter se distincta, & plura objective, non possunt intelligi convenire in unum objectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat præcisio, & abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur. Sed, quia tota difficultas in hac abstractione & præcisione consistit, prius declaranda est, & postea conclusio per se & ex propriis probanda.

Est ergo advertendum, abstractionem seu præcisionem intellectus non requirere distinctionem rerum, seu præcisionem alicujus rationis, vel modi, quæ ex natura rei antecedat in re ipsa præcisionem intellectus, sed in re simplicissima posse fieri hujusmodi præcisionem variis modis, scilicet vel per modum formæ a subjecto, vel e contrario per modum subjecti a forma, vel per modum formæ a forma, ut in Deo præscindimus Deum ut sic a suo actu voluntatis, & actum voluntatis a Deo, & actum voluntatis ab actu intellectus: & similiter præscindimus subsistentiã Dei a natura Dei tanquam modum ejus, non quod intellectus affirmet esse modum, sed quod instar modi ex parte sua illam concipiat. Sic igitur abstrahit & præscindit intellectus aliquid ab aliquo tanquam commune a particulari, non ob distinctionem vel præcisionem, quæ in re antecedat, sed ob imperfectum, confusum, seu inadæquatum modum concipiendi suum; ratione cujus in objecto, quod considerat, non comprehendit totum, quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam, vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quæ per modum unius sub ea ratione considerantur. Quo fit, ut ad conceptum objectivum præcisum secundum rationem ab aliis rebus, seu conceptibus, non sit necessaria præcisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quædam a conceptu formali repræsentante illum objectivum, quia scilicet per illum non repræsentatur objectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiæ, ut patet in conceptu objectivo hominis ut sic, qui secundum rationem præcisus dicitur a Petro, Paulo, & aliis singularibus, a quibus in re non differt. Illa autem præcisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali: quia nimirum homo, ut objicitur tali conceptui, non est repræsentatus secundum omnem modum, quo in re existit, sed secundum convenientiam, quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur.

Sic ergo explicata hac præcisione rationis in conceptu objectivo, non est difficile ostendere reperiri in conceptu objectivo entis, quia per conceptum formalem entis, neque Deus, neque substantia creata, neque accidens repræsentantur, secundum modum quo in re sunt, neque prout inter se differunt: sed solum prout aliquo modo inter se conveniunt, ac similia sunt: ergo id quod immediate, & adæquate objicitur huic conceptui formali, est secundum rationem præcisam a proprio conceptu objectivo substantiæ, vel accidentis. Antecedens probatum est præcedente conclusione, adjunctis etiam quę dicta sunt superiori sect. consequentia vero patet, quia præcisio secundum rationem in nullo alio consistit, ut explicatum est. Et confirmatur primo; nam conceptus objectivus entis secundum rationem non est conceptus objectivus substantiæ, aut accidentis, aut alicujus alterius determinati generis: neque etiam est aggregatum ex omnibus illis: ergo est aliquid unum secundum rationem præcisum ab illis. Major & minor probatæ sunt in superioribus; consequentia patet, quia hæc præcisio secundum rationem solum consistit in distinctione rationis in ordine ad conceptus formales. Confirmatur secundo, nam propter hanc pręcisionem hęc non est identica: *substantia est ens*: neque hęc, *accidens est ens*, & tamen utraque est vera, quia in eis intelligitur prędicari aliquid commune utrique & secundum rationem ab utroque dictum. Et hac etiam ratione, ut supra argumentabamur, fieri potest, ut post conceptionem alicujus sub ratione entis, dubitetur an sit substantia vel accidens, quod sine distinctione saltem rationis neque intelligi potest. Confirmatur tertio, quia non alia ratione datur conceptus objectivus substantiæ secundum rationem præcisus ab omnibus substantiis, & accidentis ab accidentibus, nisi propter convenientiam quam habent, & secundum quam præcise concipi possunt: ergo idem dicendum est de conceptu entis.

Ratio conclusionis.

Evasio refellitur.

Fortasse aliquis respondebit, non esse convenientiam realem inter omnia entia in ratione entis, sicut est inter omnes substantias in ratione substantiæ, vel inter accidentia in ratione accidentis. Sed, vel est sensus inter entia ut sic, nullam esse realem convenientiam, vel non esse tantam, quanta est inter alia. Primum est plane falsum, neque intelligi potest, nisi ab his, qui existimant accidens, v.g. non dici ens nisi extrinseca denominatione, sicut medicina dicitur sana, ut interdum videtur insinuare Cajeta. opusc. de analog. nom. c. 2. sed non est verisimile, eum ita sensisse, ut dicetur latius infra tractando de analogia entis, & expresse idem Cajet. 1. p. q. 13. art. 5. docent ens, licet analogice dicatur de Deo & creaturis, intrinsece de illis dici, & per se quidem notum videtur, non posse aliquid esse reale ens per denominationem extrinsecam: nam hæc est propria ratio vel fundamentum entium rationis, ut postea dicetur: necesse est ergo, ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsecam entitatem, quæ est idem cum ipso, & inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo præscindi, vel separari intelligantur; & ita etiam accidentia, licet entitas substantiæ ab eis separetur, intelliguntur intrinsece retinere suam entitatem, qua sunt entia realia, & ideo supra cum D. Tho. dicebamus, analogiam entis non excludere, quin formalis ratio significata per ens intrinsece in omnibus analogatis reperiatur. Hinc autem necessario sequitur, ut illa habeãt inter se aliquam realem convenientiam, secundum suam intrinsecam rationem entis, ut supra etiam probatum est. Quod autem hæc convenientia fortasse non sit tanta, quanta est inter substantias, vel accidentia inter se in propriis rationibus, ad rem præsentem non refert, nam ad summum cõcludit, unitatem conceptus entis non esse tantam, non vero quod non sit aliqua & sufficiens ad pręcisionem conceptus objectivi secundum rationem. Sicut etiam non est tanta convenientia inter substantias ut sic, quanta est inter homines, & nihilominus utraque sufficit ad unitatem, & præcisionem conceptus objectivi.

Aliter potest responderi, & assignari differentia, quia ratio entis est intima omnibus, & ideo non videtur posse præscindi, etiam secundum rationem ab aliquibus, aliæ vero rationes non sunt tam intimæ rebus. Sed hæc etiam differentia nulla est, si cum proportione sumatur, nam etiam ratio entis substantię, & accidentis communissime sumptæ intime sunt in omnibus substantiis, & accidentibus sub quacunque ratione præscindantur, & considerentur. Hoc ergo nihil impedit ad præcisionem conceptus

obje-

objectivi, maxime cum oſtenſum ſit, hanc præciſionem non fundari ſemper in aliqua diſtinctione rei, ſed ſolum in tali concipiendi modo, quo res ſub una habitudine, & non ſub alia conſideratur.

Altera evaſio refutatur.

Contra hanc vero doctrinam multa objici poſſunt, quę partim attingunt analogiam entis, partim diſtinctionem, vel incluſionem ejus in omnibus rebus vel modis determinantibus ipſam, de quibus in ſequentibus dicendum eſt. Nunc ſolum illud objicitur, quia ex dictis ſequitur prædicamenta non eſſe primo diverſa, quia in aliqua ratione communi conveniunt. Reſpondetur, prædicamenta non dici primo diverſa, quia in nullo conveniant, cum conſtet plures convenientias, vel ſimilitudines inter varia prædicamenta intercedere, nam prædicamenta accidentium præter rationes entis conveniunt in ratione accidentis; quædam etiam conveniunt in ratione accidentis abſoluti, & diſtinguuntur a reſpectivis, &c. Dicuntur ergo primo diverſa, quia in nullo genere conveniunt, ut Porphyrius ſignificavit in capite de ſpecie. Item, quia non propriis differentiis differunt, ſed ſeipſis, ut ex dicendis ſect. *6.* conſtabit.

Corollaria ex ſuperiori doctrina.

Modus intrinſecus ſubſtantiæ vel accidentis nō includitur in conceptu entis.

Ex his infero primo, in hoc conceptu entis objectivo, & ſic præciſo non includi actu modos intrinſecos ſubſtantiæ, vel aliorum membrorum, quæ dividunt ens. Patet, quia vel includerentur, ut conſtituentes illum conceptum entis, vel ut dividentes. Non primum, quia impoſſibile eſt unum, ut unum, modis ſeu differentiis oppoſitis conſtitui. Neque etiam ſecundum, quia jam ille conceptus actu eſſet diviſus in duos, & ita ille conceptus non eſſet unus, cujus oppoſitum probatum eſt. Et confirmo, nam interrogo, quid ſit actu includere illos modos: aut enim eſt, quod in re ipſa communis ille conceptus entis actu includat, in rebus illis, in quibus exiſtit, illos modos: aut eſt, quod in mente ſeu in conceptu illo objectivo, ut præciſe terminante talem conceptum formalem, includantur actu illi modi oppoſiti. Primum horum eſt verum, ſed non eſt ad rem, quia hic conceptus objectivus conſideratur, ut præciſus, & adæquatus conceptui formali entis, ut ſic, & non ſecundum totam realitatem, quam in re habet in omnibus inferioribus ſuis: hoc enim modo conceptus entis nec præciſus eſſe poteſt, neque unus, cum includat actu totum id, quod ad diſtinctionem omnium generum, & conceptum neceſſarium eſt: nec proprie ac vere dici poteſt conceptus entis ut ſic, ſed ſunt potius plures conceptus omnium entium ſecundum totas realitates eorum, a quibus conceptus præciſus entis re ipſa non diſtinguitur. Confirmatur, nam hoc modo, etiam conceptus hominis dici poteſt actu includere omnia individua, quia conceptus objectivus hominis prout in re ipſa exiſtit, realiter includit ipſa individua, & proprios modos eorum, nec magis diſtinguitur in re homo a ſuis individuis, quam dividitur ens a ſubſtantia, accidente, & aliis generibus, ut inferius conſtabit: valde autem improprie propter hanc cauſam dicetur conceptus objectivus hominis actu includere omnia individua, ſeu principia individuantia eorum. Loquendo autem de conceptu entis præciſo in alio ſenſu, qui magis eſt ad rem, falſum eſt, includere actu modos oppoſitos inferiorum generum, quia ut ſic, ſolum includit id, quod repręſentatur per conceptum formalem ejus: per illum autem conceptum formalem non repræſentantur hi modi expreſſe ac diſtincte ſecundum proprias rationes eorum, quia intellectus ut ſic, concipiens, nihil horum percipit, ut ex dictis, & ex ipſa etiam experientia notum eſt, & ex aliis ſimilibus; non enim alia ratione homo dicitur non includere actu individua, ſed potentia tantum, niſi quia ut repræſentatur per conceptum præciſum hominis, non conſideratur in illo aliqua individualis ratio, ſed ſolum ratio hominis.

Ens non ſignificat immediate ſubſtantiam, vel accidens.

Secundo infertur hanc vocem, *ens*, non ſignificare immediate ſubſtantiam vel accidens, aut alia genera ſeu entitates ſimplices ſecundum proprias rationes earum, ſed conceptum objectivum entis ut ſic, & ratione illius genera ſeu entitates, in quibus in re ipſa exiſtit. Ita ſentiunt omnes auctores citati, tam hic, quam in concluſione ſectionis præcedentis, præſertim ſect. 1. d. 3. q. 1. & 3. citantur etiam Avicen. 1. ſuæ Metaph. c. 4. Algazel c. *6.* & ſumitur ex D. Tho. cit. locis, & de ente & eſſentia c. 1. ubi Cajet. in re idem ſentit, quamvis ab Scoto differat, & conſtituat in hoc differentiam inter ens & alia nomina ſignificantia determinata genera, vel ſpecies: ſed revera nulla intercedit, quæ ad rem præſentem multum ſpectet. præter eam, quæ tractanda eſt ſect. ſeq. Unde potius hoc declaratur, & probatur: primo exemplo hominis (& idem eſt de ſimilibus) ſignificat enim immediate hominem, & mediate Petrum, in quo a parte rei ratio hominis reperitur, ergo ſimiliter ens, &c. Probatur conſeq. ex paritate rationis, quia utrobique nomen eſt commune, & utrobique conceptus objectivus eſt ſecundum rationem præciſus ab inferioribus, & nomen non ſignificat illa, niſi ob aliquam convenientiam, quam inter ſe habent.

Secundo declaratur a priori, quia, ſicut voces exprimunt conceptus formales mentis, ita etiam immediate ſignificant objecta, quæ per hujuſmodi conceptus immediate repræſentantur: nam in tantum deſerviunt ad exprimendos conceptus, in quantum illud ipſum, quod conceptus naturaliter repræſentant, voces ex impoſitione ſignificant, & ideo vox interdum in communi imponitur: quia conceptus, quem exprimit, communis etiam eſt: ergo illud ipſum, quod eſt immediatum objectum formalis conceptus eſt immediatum ſignificatum vocis adæquatæ illi conceptui: hujuſmodi autem eſt hæc vox, *ens*, reſpectu conceptus formalis entis.

Tertio hoc amplius declaratur, quia hæc vox, *ens*, ita ſignificat plura, ut ex unica & prima impoſitione illa omnia comprehendat: ergo ſignum eſt, non ſignificare illa immediate, ſed medio aliquo conceptu objectivo communi omnibus illis. Antecedens declaratur ex differentia inter analogiam hujus vocis, & aliarum, quæ per ſolam proportionalitatem, vel extrinſecam habitudinem ad unum analoga ſunt: nam in cæteris ſemper vox ex primæva impoſitione ſignificat unum tantum, poſtea vero per Metaphoram aliquam tranſlata eſt ad ſignificandum aliud: unde fit, ut immediate ſignificet utrumque quaſi duplici impoſitione & ſignificatione. In quo cum æquivocis conveniunt, ſolumque differunt, quod in æquivocis utraque impoſitio eſt æque prima, & non manat ab altera, ſicut in prædictis analogis. Exempla ſunt, *riſus* ex prima impoſitione ſolum ſignificat quandam hominis actionē, poſtea vero tranſlata eſt hæc vox ad ſignificandam agri amœnitatem: ſimiliter *ſanum*, ex prima impoſitione ſignificat ſolum ſanitatem in animali exiſtentem, deinde vero tranſlatum eſt ad ſignificanda alia, quæ habent habitudinem ad ſanitatem animalis. Et ratio eſt, tum quia hæc multiplex ſignificatio & impoſitio non eſt orta ex uno conceptu, ſed ex multis, tum etiam, quia non fundatur in reali convenientia rerum ſignificatarum, ſed ſolum in extrinſeca habitudine, vel proportione. At vero nomen, *ens*, ex propria & primęva impoſitione habet ſignificationem communem omnibus entibus, ut patet, tum ex communi uſu, & apprehenſione talis vocis, tum ex formali, vel quaſi formali ſignificato ejus, quod eſt eſſe, quod de ſe commune eſt, & intrinſecum omnibus realibus entibus: tum denique, quia illa impoſitio orta eſt ex unico conceptu formali entis ut ſic. Atque hinc probata etiam relinquitur prima conſequentia, quia una vox non poteſt ex vi unius impoſitionis ſignificare plura ut plura, ſed ut ſunt aliquo modo unum, & ideo de ratione vocis communis eſt, ut ſaltem ſecundum rationem, & in ordine ad conceptus, quos voces exprimunt, non ſignificet immediate plura, ut talia ſunt. Quod in præſente oſtendi poteſt, nam ens non ſignificat immediate ſubſtantiam ſolam, alias accidens eſſet intrinſece ens, neque etiam ſignificat ſimul ſubſtantiam, ut ſubſtantiam, neque accidens ut accidens, ut declarari facile poteſt, diſcurrendo per illa tria membra ſupra poſita, quia ſcilicet nec diſjunctive, nec copulative, nec ſimpliciter, poteſt illa immediate ſignificare, ut facile patebit applicando argumenta ſupra facta. Hæc enim tria, *conceptus formalis*, *objectivus*, *& vox*, proportionem inter ſe ſervant, & ideo ab uno ad aliud ſæpe argumentamur, non quidem vitioſum circulum committendo, ſed de unoquoque ſumendo, quod nobis notius, aut ab aliis facilius conceſſum videtur.

Quarto argumentor, quia propter hanc immediatam ſignificationem conceptus ſeu rationis communis entis poteſt propriiſſime ens diſtribui, dicendo, omne ens eſt bonum, & dividi, v.g. in ſubſtantiam & accidens, non enim ſola vox ibi dividitur, ſed quod voce ſignificatur. Propterea etiam optime fit comparatio, dicendo hoc eſſe perfectius ens, quam illud, quam etiam facit Ariſtotel. *6.* Metaph.

taph. c. 1. Ac denique optime utimur hac voce tanquam extremo, vel medio syllogismi, nam vocis unitas non deserviret ad ratiocinandum, nisi ratione unius significati proximi, & immediati. Atque hoc modo est optima illa communis ratio, quod ens in quantum ens, est objectivum intellectus, vel scientiæ Metaphysicæ: unde necesse est, ut sit aliquid unum immediate illa voce significatum: hæc enim ratio in tantum efficax esse potest, in quantum illud non est utcunque objectum, sed etiam est subjectum, de quo fiunt demonstrationes, & medium ad demonstrandum aliqua de inferioribus. Ultimo accedit experientia sæpe tacta, quia audito nomine entis aliquid concipimus, & non substantiam, neque accidens. Dici enim non potest (ut aliqui significant) tunc nos sistere in conceptu vocis, quia id est contra experientiam: alium enim conceptum format, qui scit vocis *ens* significationem, quam qui ignorat: hic enim concipit vocem, & ibi sistit, vel dubitat, quid ea voce significetur: ille vero præter vocem concipit rem significatam, & de significatione nullo modo dubitat, & tamen non concipit substantiam, neque accidens: habet ergo hæc vox aliud immediatius significatum.

Sed objicit Soncinas nonnullas rationes, quas sequenti sectione afferemus, solum enim probant, ens non significare aliquod medium ex natura rei distinctum a substantia, & accidentibus, non vero quod ratione distingui non possit per confusum mentis conceptum. Objicit deinde Arist. 10. Metaph. text. 8. dicentem, ens significare decem prædicamenta, quod Averroes exponit de prima significatione & sine medio, quem ibi sequitur Alex. Alens. Objicit secundo Arist. 6. Metaph. tex. 4. dicentem, si non dantur entia abstracta a materia, Philosophiam naturalem esse primam Philosophiam, id est, Metaphysicam scientiam ab illa distingui minime posse, quæ consequentia non esset bona, si ens ut ens significaret aliquid commune substantiæ, & accidenti, nam illud esse posset objectum Metaphysicæ, etiam si non essent immaterialia entia. Tertio objicere possumus Arist. 1. Physic. tex. 25. ubi significat, ens non significare aliquid unum, quod possit esse medium syllogismi, ea enim de causa rejicit illam ratiocinationē Parmenidis. Quicquid est præter ens, est non ens, sed non ens est nihil: ergo quicquid est præter ens, est nihil.

Quarto objici potest Arist. 7. Metaph. c. 4. text. 15. dicens, ipsum ens dici de omnib. generibus seu prædicamentis, non tamen similiter, id est, non secundum eandem rationem & conceptum. Quinto citatur idem Arist. 8. Metaph. c. 6. tex. 16. dicens, *ipsum ens hoc quidem*, id est, per se & ut tale est, *statim esse substantiam*, *quale*, *quantum*, &c. & ideo non poni in definitione, quasi dicat, ens immediate descendere ad prima genera, quibus locis Averroes, Alexander, & D. Thom. ita exponunt & sentiunt. Sexto affertur Arist. 1. Prior. c. 28. ubi significat, prima genera talia esse, ut de ipsis nihil dicatur, ut Alexander & Philoponus videntur exponere.

Solutio. Ad primum testimonium respondetur, Arist. nihil ibi dicere de significatione immediata, sed solum de generali, & æquali prædicatione entis, & unius: nam in omnibus prædicamentis æque reperiuntur, & inde concludit inter se idem esse. Ad cujus rationis efficaciam necesse non est, ut in hac significatione tollatur omnes medium rationis. Unde D. Tho. ibi ait, ens significare naturas decem generum secundum quod sunt actu, vel potentia, in quo satis indicat, non significare illas immediate secundum rationes proprias, sed secundum aliquam communem. Expositio itaque Averrois necessaria nobis non est, quamquam ipse satis declaret, se solum excludere medium quod sit genus, quodque dicat naturam definitam & proprie contrahibilem, de quo postea dicemus. Ad secundum respondent aliqui, argumentum Aristotelis bonum esse, non tamen fundari in eo, quod ens significare non possit conceptum communem substantię & accidenti, sed in hoc, quod si nulla esset res abstrahens secundum esse a materia, ratio entis ut sic non abstraheret a materia magis, quam ratio corporis vel entis naturalis, & ideo consideratio entis ut sic non transcenderet limites Philosophię naturalis, quia tunc materialis substantia esset primum ens, eadem autem est scientia primi entis, & entis communis, ut in principio lib. 4. dixerat, & D. Thomas & Scotus in dicto loco, lib. 6. animadvertunt.

Hæc vero communis responsio majori eget examine. Dubitari enim inprimis potest, an, licet nullæ essent immateriales substantiæ, danda esset scientia Metaphysicę, a Physica & Mathematica distincta. Nam videtur ita esse asserendum, nam tunc daretur ratio entis abstrahens a substantia materiali, & a quantitate aliisque accidentibus. Darentur etiam proprietates communes, *ut verum*, *unum*, *idem*, *diversum*, *totum*, *pars*, &c. de quibus nec Physica, nec Mathematica tractant nunc, neque etiam tunc tractarent, cum sint communiora, & excedentia propria objecta. Ergo necessaria esset tertia scientia utraque superior, quæ proinde esset Metaphysica. Unde potest secundo dubitari, an illa scientia esset prior tunc, quam naturalis Philosophia, videtur enim ita dicendum, quia esset de objecto abstractiori & priori.

Mihi quidem probabile est, etiam data illa hypothesi, adhuc relinqui locum Metaphysicæ scientiæ: nunc enim una tantum pars ejus est, quæ de substantiis spiritualibus disputat; quoad reliquas ergo partes manere tunc posset, disputareque de ente, aliisque transcendentibus, & de decem prædicamentis, & de principiis ac causis universalibus. Hoc tamen posito, nihilominus juxta mentem Aristotelis citato loco, naturalis Philosophia esset prima scientia seu Philosophia, saltem dignitate & præstantia, quoniam ageret de nobilissimo objecto: scilicet de substantia ut sic, & de omni substantia: & consequenter etiam ageret de primis causis rerum & principiis, non quidem secundum abstractionem mentis, sed secundum rem.

Unde tandem dicitur probabilius videri, in eo casu non fore necessariam scientiam Metaphysicę specialem, & naturali Philosophia distinctam. Ratio est, quia tunc Philosophia ageret de omni substantia & consequenter de omnibus accidentibus, etiam de quantitate prout est proprietas substantiæ, & quoad entitatem & essentiam ejus, & quatenus distinguitur, tam ab ipsa substantia, quam ab aliis omnibus proprietatibus ejus, quia tota hæc consideratio quantitatis non abstraheret a materia sensibili, nec excederet latitudinem objecti Philosophię. Atque eadem ratione ad eandem Philosophiam spectaret omnium prędicamentorum divisio & consideratio, quia nihil in eis esset re ipsa non fundatum in substantia sensibili: nec enim latius se extenderent prędicamenta accidentium, quam prędicamentum substantiæ. Rursus omnium essentiarum, omniumque causarum realium consideratio ad Philosophiam spectaret, propter eandem causam. Ac denique pari ratione eadem ageret de prædicatis communibus substantię, & accidentibus, nec propter illa sola oporteret specialem scientiam constituere, quia non abstraherent a materia sensibili, & conceptus entis non esset alius a conceptu entis materialis. Neque obstaret, quod ratio entis & similes, communes essent rebus Mathematicis & Physicis: quia illa communitas solum esset secundum convenientiam realem, non secundum aliquam peculiarem abstractionem pertinentem ad constituendum objectum scientiæ. Sicut etiam nunc quantitas continua & discreta conveniunt in communi ratione quantitatis, & tamen non datur una Mathematica communis, quia Physica sufficienter tractat de illa convenientia & ratione communi, in qua non reperitur specialis abstractio constituens peculiare objectum scibile: ita ergo esset in eo casu.

Ad tertium testimonium, omissa Soti, & aliorum expositione, dicentium illam propositionē esse falsam: *Quicquid est præter ens, est non ens*, quia ens simpliciter dictum accipitur pro substantia: hoc enim in rigore falsum est, ut infra ostendam, & præterea servata proportione prædicati & subjecti, adhuc esset verum dicere, quidquid est præter ens, esse non ens. Hac (inquam) omissa expositione respondetur Aristotelem non negare ens posse esse medium syllogismi, neque hac de causa rejicere rationem Parmenidis, sed quia & sumebat esse ens unum proprie & in rigore, cum solum sit analogum: tum etiam quia voce unius æquivoce utebatur: sic enim ex præmissis supra positis concludebat, id quod est, seu ens, esse unum: ergo quidquid est præter unum, est nihil, ut ita conficeret, omnia unum esse, quæ est manifesta æquivocatio, nam ipse intendebat, omnia esse unum in re ipsa, ens autem si præcise sumatur, & quasi immobiliter, non est hoc modo unum, sed ratione tantum: si autem sumatur distributive, & pro singulis entibus, sic quidem unumquodque ens unum est, non tamen omnia sunt unum.

Ad quartum negatur illa expositio, cum enim ait Aristoteles, ens existere in omnibus, sed non similiter, non recte

ſic exponitur,id eſt,non uno cōceptu,ſed non eodem modo,quia de ſubſtantia ſimpliciter, de aliis vero ſecundum quid dicitur, ut D.Thom.exponit. Quintum ſolum probat ens non eſſe tale medium, quod proprie contrahatur ad inferiora per aliquid,quod non ſit ens, ſed per ſimplicem determinationem, qua unumquodque genus ſeipſo eſt ens, & tale ens,quod veriſſimum eſt, ut latius videbimus ſect.5.& 6. non tamen excludit medium conceptum ex confuſo modo concipiendi noſtro. Ad ſextum reſpondeo inprimis, Ariſtotelem nullam ibi mentionem facere decem primorum generum:ſed abſolute ait, quædam eſſe,quæ de aliis prædicantur,de ipſis autem nihil,quod nos poſſumus exponere de tranſcendentibus,de quibus nihil, ut ſuperius prædicatur, ſic enim reſtringenda videtur illa propoſitio, nam ut æquale nihil eſt, de quo non poſſit aliquid prædicari, nam ipſa tranſcendentia de ſe invicem prædicantur proprie, & non omnino identice. Unde ſi quis velit de decem generibus illud membrum exponere, neceſſe eſt, ut aliter illud reſtringat ad prædicata ſuperiora,quę ſint genera,vel ſpecies,nam abſolute quomodo poteſt eſſe verum, cum evidenter conſtet multa de primis generib. prædicari? Imo ipſe Ariſtotel.2.Poſterior.c.14. ſignificat,prædicata ſuperiora,ſeu univerſaliora quædam contineri intra genus, quædam vero de aliis dici etiam extra genus, quod expoſitores omnes dictum eſſe intelligunt propter ens, & ſimilia.

Cōceptus entis etiā ut comparatur ad inferiora, eſt præciſus ab illis. Ultimo ſequitur ex dictis, ens non ſolum dicere conceptum unum & præciſum, prout abſolute abſtractum conſideratur, ſed etiam prout comparatur ad inferiora, ut de eis prædicetur, vel exiſtens in eis conſideretur. Probatur,quia poſt quamcunque notitiam abſtractivam conceptus communis a particularibus, poteſt intellectus facere comparativam:ergo illud ipſum,quod abſtractum eſt in ente,poteſt ad inferiora comparare, non eſt enim major repugnantia in conceptu entis,quam in aliis communibus,ſed potius eſt eadem ratio, ſcil. quia totus ille conceptus eſt in ipſis inferioribus, ſive ab eis re diſtinguatur, ſive ratione tantum, hoc enim nihil refert: imo quo minor fuerit inter illa diſtinctio in re, eo verius unum attribuetur alteri:ſic enim,quamvis ſapientiam Dei præſcindamus, & ratione a Deo diſtinguamus, illam ad Deum comparantes, vere ac proprie dicimus ſapientiam eſſe in Deo. Ad hunc ergo modum ratio entis præciſe concepta recte ad ſubſtantiam& accidens comparatur,& in eis eſſe dicitur,& hoc modo fiunt hę prædicationes, *ſubſtantia eſt ens,& accidens eſt ens.* Unde confirmatur,quia omnis hęc comparatio, vel compoſitio fit ex ſimplicibus conceptibus: ergo, poſtquam intellectus concepit præciſe ens, poteſt ſimul concipere ſubſtantiam, vel accidens ſecundum proprios conceptus, quia hi conceptus ſimplices non habent inter ſe repugnantiam,ut per ſe conſtat:ergo ſimiliter poteſt tunc intellectus ens ad ſubſtantiam comparare tanquam in illa exiſtens,& ſimiliter ad accidens:ergo cōceptus entis,etiam ut comparatus ad conceptum ſubſtantiæ,&accidentis,eſt ſecundum rationem pręciſus ab illis.

Dices: Ergo conceptus entis, etiam ut incluſus in inferioribus,eſt pręciſus ab illis,quod repugnat ſupra dictis: quia incluſus in inferioribus, nihil aliud eſt, quam ipſa, quia nihil in ipſis eſt,quod non ſit ens.Sequela vero patet, quia ens non poteſt comparari ad inferiora,vel prædicari de illis,niſi ut eſt in illis;ergo,ſi ut dicit præciſum conceptum, comparatur ad inferiora, etiam ut eſt in illis, erit præciſus.Reſpondetur eſſe æquivocationem a modo concipiendi noſtro ad rem ipſam,& e contrario.In rigore ergo negatur ſequela,quia licet conceptus entis,qui a nobis præſcinditur ſecundum rationem, ſit in inferioribus, tamen ut eſt præciſus,formaliter loquendo, non eſt in inferioribus,id eſt,non habet in illis eum ſtatum, ſeu modum eſſendi, quem habet per denominationem extrinſecam ex præciſione intellectus.Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut præciſus, comparari ad inferiora, eiſque attribui, non eſt ſenſus, quod ſecundum eam præciſionem ſeu denominationem attribuatur inferioribus, ſed ſolum quod ratio illa ſic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis incluſa inveniatur. Quocirca ſi non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut præciſa, ſed ſimpliciter ſit ſermo de ratione entis præciſe concepta, verum eſt, rationem illam eſſe in inferioribus, & in eis omnino, & intime includi, & nihilominus ratione præſcindi, quamvis in re non ſit præciſa.

Sed ſtatim urget difficultas,quia juxta hæc nihil videtur deeſſe conceptui entis ad rationem proprii univerſalis,nam erit unum in multis, & de multis. Sed hæc difficultas pendet ex duabus rationibus dubitandi in principio ſectionis poſitis.Una eſt de univocatione entis,quia ſi ens nō eſt univocum,illa ratio ſufficit, ut non ſit proprie univerſale: quomodo autem ex dictis non ſequatur eſſe univocum, & quid illi ad univocationem deſit, infra in proprio loco eſt tractandum, agendo de diviſionibus entis: nunc ſolum aſſero,omnia,quæ diximus de unitate conceptus entis,longe clariora & certiora videri,quia quod ens ſit analogum, & ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus,ſed ſi alterum negandum eſſet,potius analogia,quæ incerta eſt,quam unitas conceptus, quæ certis rationibus videtur demonſtrari,eſſet neganda. Re tamen vera neutram negari neceſſe eſt, quia ad univocationem non ſufficit, quod conceptus in ſe ſit aliquo modo unus,ſed neceſſe eſt, ut æquali habitudine, & ordine reſpiciat multa, quod non habet conceptus entis,ut latius citato loco exponemus. Alia difficultas erat de modo, quo ens deſcendit, vel trahitur ad inferiora ſecundum rationem, de qua re paulo inferius propriam faciemus ſectionem, quia & obſcuram habet difficultatem,& ex aliis prius dicendis pendet.

SECTIO II.

Utrum ratio ſeu conceptus entis in re ipſa & ante intellectum ſit aliquo modo præciſus ab inferioribus.

HÆc quæſtio videri poteſt communis omnibus gradibus,ſeu conceptibus ſuperioribus reſpectu inferiorum, de quibus agendum eſt diſput. 5. ſect. 1.& diſput. 6. ſect. 2. Sed hic habet difficultatem ſpecialem propter tranſcendentiam entis,& ideo breviter expedienda hic eſt: ſupponendo, præter diſtinctionem realem perfectam, quæ intercedit inter entitates mutuo ſeparabiles poſſe in rebus ante intellectum aliam minorem inveniri, qualis eſſe ſolet inter rem, & modum rei, ut infra latius dicturi ſumus. Hic ergo, ut certum ſupponimus rationem entis,non diſtingui realiter priori modo ab inferioribus, in quibus exiſtit, quod per ſe notum eſt in omni communi prædicato,& a fortiori patebit ex dicendis. Inquirimus autem,an eſſe tale vel tale ens,addat aliquem modum ex natura rei, & ante intellectum, diſtinctum ab ipſo ente, ita ut ens, vel tale ens,verbi gratia, ſubſtantia, ex natura rei in ratione ſua formali diſtinguantur, quatenus ſubſtantia addit aliquem modum, quem non dicit ens. Explicatio quæſtionis. Diſput. 7.

Argumenta partis affirmantis.

Primum. Videtur ex dictis ſequi ita eſſe affirmandum. Primo, quia ratio entis eadem eſt in re,quæ mente concipitur,ſed in mente concepta non includit modum ſubſtantiæ, vel accidentis: ergo neque in re ipſa; ſed rationes ſubſtantiæ vel accidentis includunt ſuos modos: ergo ratio ētis in re eſt diſtincta ab illis. Major(cętera enim omnia nota ſunt) probatur,quia non dicimus rationem entis eodem modo eſſe in re, quo concipitur, quantum ad modum, ſcilicet, quem habet ex præciſione concipientis, ſed dicimus rationem illam conceptam eſſe eandem, quæ eſt in re, & hoc videtur per ſe notum, quia intellectus in hoc conceptu non fingit rem, vel rationem conceptam: ergo eandem concipit, quæ eſt in re.

Secundū. Secundo, quæ in re ſunt ſeparabilia, in re ſunt aliquo modo diſtincta, quia includunt hæc duo negationes ejuſdem rationis ſeu æquivalentes, maxime in rebus finitis: ſed ratio entis eſt in re ſeparabilis a ratione ſubſtantiæ, nam ſalvatur in accidente,& e contrario eſt ſeparabilis a ratione accidentis, quia ſalvatur in ſola ſubſtantia: ergo eſt aliquo modo in re diſtincta ab illis. Dices, rationem entis,quæ eſt in ſubſtantia, non eſſe ſeparabilem ab illa, neque quæ in accidente, ab illo, & ideo non eſſe neceſſariam diſtinctionem ex natura rei inter illa. Sed contra, nam ad diſtinctionem ex natura rei ſufficit prædictus ſeparationis modus, ſcilicet, quod alicubi poſſit una ratio reperiri ſine alia: quia, ſi in re ſint omnino idem, non videtur intelligibile, præſertim in rebus finitis, quod non ſe ſemper comitentur, quia, quæ in re omnino idem ſunt, ubique ſunt idem: ſed in accidenti, verbi gratia, ratio entis, & ratio ſubſtantiæ non ſunt idem; ergo neque ſecundum ſe, & abſolute idem ſunt.

Tertium. Quod in hunc modum tertio declaratur, quia ſubſtantia a parte rei non ex eo eſt ſubſtantia, ex quo eſt ens (& idem eſt de accidente); ergo eſt aliqua diſtinctio ex natura rei

ra rei inter conceptum objectivum entis, & substantiæ, etiam prout in re sunt in ipsamet substantia. Antecedens patet, quia substantia ex eodem est ens, ex quo accidens, nam in ratione entis unum sunt: ergo substantia non est substantia ex eo, quod ens, alioqui quidquid ea ratione constitueretur in ratione entis, constitueretur etiam in ratione substantiæ. Prima vero consequentia probatur, quia distinctio ex natura rei optime colligitur ex effectib. formalibus seu constitutis distinctis: cum ergo aliud quid constituatur per rationem substantię, quam per rationem entis ut sic, necesse est, ut in re habeāt aliquā distinctionē.

Quartum. Quarto censeri solet difficile argumentum, quia impossibile videtur, ut eadem res secundum idem conveniat cum alia, & ab ea differat; sed substantia a parte rei, & ante omnem intellectum convenit, seu est similis accidenti in ratione entis, differt autē seu est dissimilis ratione substantiæ: ergo hæc duo distinguuntur ex natura rei aliquo modo in ipsamet substantia, alioqui secundum idem omnino esset similis, & dissimilis accidenti. Quod esse impossibile probatur, quia hæc duo includunt contradictionem, nam convenientia & similitudo dicit aliquam rationem unitatis, similitudo enim fundatur in unitate, ut Aristoteles dixit 5. Metaph. dissimilitudo autem dicit potius rationem multitudinis. Et confirmatur, & explicatur contradictio: quia, si in substantia ratio substantiæ, & entis est omnino eadem: ergo quicquid est de essentia substantiæ, est de essentia entis, & e contrario: alioqui differrent essentialiter, nam quocunque addito, vel ablato mutatur essentia: si autem differunt essentialiter: ergo in re ipsa habent distinctionem aliquam, nam essentialis ratio in re ipsa consistit. Si autem, quidquid est de essentia substantię, est de essentia entis, sequitur & rationem substantiæ reperiri in accidente, cum quo convenit in ratione entis, & non reperiri, quia revera accidens non est substantia, sed dissimile illi. Sequitur etiam, substantiam esse similem accidenti in ratione entis, quia hoc supponitur, & non esse similem, quia ratio entis in substantia non est ejusdem modi cum ratione entis in accidenti. Et consequenter etiam sequitur rationem entis affirmari de accidente propter convenientiam cum substantia, & negari posse propter disconvenientiam, quam in eadem ratione habere dicitur. Denique convenientia & disconvenientia dicunt relationes essentialiter diversas: ergo requirunt in re fundamenta, & rationes fundandi seu terminandi essentialiter diversas.

Propter hęc & similia argumenta opinantur aliqui ens dicere conceptum objectivum ex natura rei distinctum ac præcisum ab omnibus inferioribus, & a conceptibus quantumvis simplicibus sub eo contentis, ut sunt *substantia accidens*, & similia, & hęc censetur communiter opinio Scoti in 1.d.3.q.1.&3.&d.8.q.2.& in 2.d.3.q.1.&eam sequuntur Scotistæ, qui a fortiori idem sentiunt de omnibus prędicatis universalibus, de quibus latius inferius.

Vera sententia.

Nihilominus dicendum est, conceptum entis objectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac præcisum ab inferioribus, in quibus existit. Hæc est opinio communis totius Scholæ D. Tho. quam in primis necessario docent omnes, qui negant conceptū objectivum entis esse ratione præcisum, ut Soncin. Cajet. Ferrar. & specialiter id declaravit Cajet. in dicto opusc. de ente & essentia, c. 1. qu.2.& idem tenet Fonseca loco citato, & quāvis de distinctione inter prædicata essentialia superiora, & inferiora aliter sentire videatur, 2. Metaph. c.2.tex.11.& alibi, de quo infra suo loco. Idem etiam a fortiori tenet omnes, qui negant genus ex natura rei distingui ab speciebus, vel speciem ab individuis, ut Greg. in 1.d.8.q.2.&3. Capreol.q.4.art.3.ad argum.contra 2.conc. Sonc.7.Metaph.q.36.Soto in Logic.q. 3. art. 2. Eandem opinionem specialiter tenet Capreol. in 1.d.2.q. 1. ad argum. Scoti cont.ult.concl. Et est aperta sententia D.Th.1. cont.Gent.c.26.rat.4.imo & Scotus 10. Metaph.text.3. hanc videtur tenere sententiam, constituit enim differentiam inter ens & unum: nam ens (inquit) prędicat eandem naturam realiter & formaliter de generibus, de quibus quidditative prædicatur: unum vero, licet prædicet eandem naturam realiter, non tamen formaliter: quia unum dicit passionem, non essentiam. Quamvis fortasse in alio sensu ibi Scotus locutus est: scil. ens dicere essentiam omnium generum, non tamen totam: unum vero omnino esse extra essentiam. Sumiturque hæc sententia ex Arist. 8. Metaph.c.ult.text.16. ubi dicit, ipsum ens seipso absque aliquo addito determinari ad substantiam, quantitatem, qualitatem, & ideo non poni in definitionibus, quia non dicit determinatam naturam cōtrahibilem per aliquam differentiam. Et ita exposuerunt Commentator, D.Th. & Alex. Alens. ibi Scot. vero exponit, quod Arist. excludat differentias realiter distinctas, non vero formaliter. Sed hoc, & est aperte contra mentem Arist. & ab ipso etiam Scoto non dicitur consequenter, quia etiam inferiora genera non distinguuntur realiter a suis differentiis, sed ad summum formaliter, juxta ejusdem Scoti doctrinam: ergo hanc etiam distinctionem, & compositionem excludit Arist. in determinatione entis ad sua inferiora.

Vide Anton. Trombetam 7. Metaph. q.16. And. q. 7.

1. Ratio. Ratione probatur primo. Si ens, & substantia ex natura rei distinguuntur, vel se habent, ut totum & pars, seu includens & inclusum, vel ut omnino condistincta. Hoc posterius nemo dicit, neque apprehendi potest, alias substantia præcise & formaliter sumpta, ut condistincta ab ente, non includeret ens, quod est impossibile, cum de conceptu essentiali substantiæ sit esse ens simpliciter. Quod vero nec primum dici possit, probatur, nam, si ens & substantia illo modo distinguuntur, resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos: ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei, quæ antecedit intellectum, & debet esse in rebus ipsis singularibus, illi ergo duo conceptus, non tantum prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguentur. Hoc autem esse impossibile ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis, nam si in re ipsa præscindit, & distinguitur a modo contrahente ipsum ad esse substantiæ, quæro, quale ens est illud, quod manere intelligitur præciso illo modo? Aut enim est ens commune, & ab omni singularitate abstractum, aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum, tum quia alias in re ipsa esset res universalis, & universaliter, quod repugnat, quia illud ens est a parte rei existens, & productum: ergo est intrinsece determinatum ac singulare, tum etiam, quia est incommunicabile alteri, præter quam huic substantiæ, si in individuo loquamur. Secundum ergo necessario dicendum est, & tunc interrogo, an in ente sic præciso a modo substantiæ sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis, & tale ens, vel non: nam si est distinctio, redit idem argumentum, oportebit enim resolvere illum conceptum in duos, & sic procedere in infinitum; si vero non est distinctio: ergo, ut communis ratio entis determinetur ad tale ens, non oportet interea distinctionem ex natura rei fingere: ergo neque ut determinetur ens ad substantiam: est enim eadem ratio, & omnia argumenta in principio facta applicari possunt ad illum conceptum entis, qui dicitur esse præcisus a substantia, prout in ea realiter existit, & in illo necessario solvenda sunt, & ita nullum manebit fundamentum ad talem distinctionem fingendam. Prȩterquam quod vix potest mente concipi entitas realis & singularis, & tamen quod in sua intrinseca, & essentiali ratione formalissime non includat rationē substantiæ, aut accidētis.

Deinde idem ostendi potest ex parte alterius conceptus, seu modi contractivi entis: nam inquiro, an in illo intrinsece includatur ens, nec ne; si non includitur, nihil est; nihil ergo addit substantia supra ens, neque illud potest efficere distinctionem inter ens, & substantiam: imo nec potest determinare seu contrahere ens, aut constituere substantiam, quomodo enim id quod est nihil, hęc omnia prȩstabit? Si antem includitur, ergo & modus ille includit totum conceptum substantiæ, & de illo redit quæstio, an distinguatur ex natura rei ab ente, vel non: nam si non distinguitur, idem dici poterit de substantia: si vero distinguitur, oportebit illum resolvere in alios duos conceptus ex natura rei distinctos, & sic in infinitum procedere. Posset huic argumento responderi, negando bimembrem partitionem in principio positam, scilicet ens distingui a substantia tanquam partem a parte, vel tanquam partem a toto: sed ut simplicem conceptum communem a simplici conceptu particulari, ita ut communis in particulari includatur, quamvis non e contrario. Sed, quamvis hæc responsio verum fortasse sumat, ut inferius latius exponemus, tamen ab ea manifeste sequitur, non posse esse distinctionem ex natura rei inter conceptum entis, prout existentem realiter in suis inferioribus & illa. Nam si conceptus

ptus inferior, v.g. substantiæ, est simplex, ita ut non possit resolvi in duos conceptus inter se ex natura rei distinctos, quomodo potest intelligi, quod in eo sit distinctio ex natura rei inter ipsum, & aliquid in illo inclusum? igitur hoc ipsum satis declarat, hunc distinctionis modum non esse in rebus ipsis actualiter, sed solum, ut in fundamento, per rationis autem præcisionem consummari.

2. Ratio. Secundo, conceptus entis non solum a creaturis, sed etiam a Deo præscinditur: sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis ut sic, a conceptu talis entis, scilicet increati, vel infiniti: ergo neq; in cæteris entibus. Major constat ex dictis, & minor etiam est certa, tum ex summa Dei simplicitate, nam si in eo esset aliqua distinctio ex natura rei non esset summe simplex; tum etiam, quia alias daretur in rebus aliqua ratio realis ex natura rei distincta ab omnibus aliis, ex se & natura sua prior Deo, ut Deus est, scilicet illa ratio entis, quę in Deo esset distincta a ratione Dei: hoc autem est impossibile, quia Deus, ut Deus, essentialiter est primum ens, & duratione, & perfectione, & natura. Denique, quia illamet ratio entis, quæ in Deo est, essentialiter habet divinas proprietates, ut esse independentem, & increatam: unde etiam secundum illam rationem entis prout est in re, infinite distat Deus a creaturis. Quibus argumentis Soncinas lib. 4. Metaph. q. 2. contendit probare, ens non dicere conceptum objectivum præcisum, sed probant de præcisione secundum rem, non tamen de præcisione secundum rationem. Prima vero consequentia argumenti probatur, quia licet conceptus inferiores enti in creaturis non sint æque simplices conceptui rei, & ideo videri possit dispar eorum ratio, tamen in præsenti est eadem, tum quia, si rationes in principio factæ ostenderent distinctionem ex natura rei inter ens & inferiora, eamdem omnino ostenderent in Deo, nam eodem modo applicari possunt, ut in solutionibus patebit, tum etiam, quia respectu entis, ut sic, etiam inferiores conceptus creaturarum sunt simplices, & in eis non potest intelligi aliqua realitas prior natura, quam sit propria uniuscujusque entitas secundum determinatam rationem ejus. Quomodo enim concipi potest, ut in substantia sit realiter seu ex natura rei prior aliqua entitas sub ratione entis, quam sub ratione substantiæ?

3. Ratio. Ultimo argumentor, quia sola distinctio conceptuum nostrorum, quibus aliquid concipimus per modum communis & particularis, non indicat sufficienter distinctionem ex natura rei in re concepta: ergo neque illam indicat in conceptu entis respectu inferiorum: ergo nulla est talis distinctio. Hæc secunda consequentia patet, quia nullum aliud excogitari potest indicium aut vestigium talis distinctionis, quæ non solum sine sufficiente, verum etiam sine cogente ratione asserenda non est, quia & in universum loquendo distinctiones non sunt multiplicandę sine causa, & præsertim ac specialiter hæc, quæ vix mente concipi potest. Prima vero consequentia patet, quia non est major ratio de conceptu communi & particulari in ente, quam in reliquis, imo in ente propter transcendentiam suam est minor distinctionis ratio. Primum vero antecedens patet imprimis in rebus divinis tantum, nam conceptus personæ divinæ communis est tribus divinis personis, quę in ea communi ratione conveniunt, & in propriis distinguuntur, & tamen in unaquaque earum ratio personæ, & ratio talis personę non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum. Deinde patet etiam in rationibus communibus Deo, & creaturis, ut fere jam explicatum est in ratione entis prout in Deo existit. Et declarari etiam potest in ratione sapientiæ, v.g. in qua conveniunt aliquo modo sapientia creata, & increata, & tamen neque in increata sapientia distinguuntur ex natura rei communis ratio sapientiæ, & propria talis sapientiæ, propter summam simplicitatem, & perfectionem ejus: neque etiam in sapientia creata possunt illæ duæ rationes ex natura rei distingui, quia, quantumvis præscindas rationem sapientiæ, si illam consideres in re existentem in sapientia creata, intelliges illam intrinsece creatam, & consequenter in re ipsa indistinctam, & minime præcisam ex natura rei ab illo modo, quo determinatur ad esse sapientiæ creatæ, alioqui oporteret intelligere in sapientia creata rationẽ aliquam realem sapientiæ, quæ non solum secundum rationem, sed etiam secundum rem abstraheret a ratione creatæ, & increatæ, quod & absurdissimum est, & mente concipi non potest, quia quidquid est entitatis in sapientia creata, est factum, & pendens. Tandem idem ostendi potest rationibus communibus solis rebus creatis, quod late præstabimus infra, de universalibus disputantes: nunc breviter declaratur, quia possunt ex subtilitate & modo concipiendi humani intellectus hi conceptus superiores & inferiores infinitis modis variari & multiplicari: signum ergo est; id non semper fundari in distinctione, quæ sit in rebus, sed in in modo concipiendi nostro, supposito aliquo fundamento similitudinis, convenientiæ, aut eminentiæ ipsarum rerum: alioqui oporteret fingere in unaquaque re infinitos modos ex natura rei distinctos, quibus in se plene constituatur, & ab aliis plene distinguatur. Quod uno vel alio exemplo declaratur, nam sensus communis, v. g. habet vim percipiendi objecta omnium sensuum externorum: potest ergo abstrahi communis conceptus visui, & interiori sensui, scilicet sensus perceptivi coloris, & alius communis auditui & sensui communi, scilicet sensus perceptivi soni, & sic de reliquis. Quis autem dicat in sensu communi ex natura rei distingui vim percipiendi colorem, vel sonum inter se, aut vim sentiendi in communi distingui in eo sensu a propria vi & modo, quo attingit sua objecta, & non potius esse ibi unam simplicem virtutem, quæ attingit omnia illa objecta, quam intellectus inadæquate concipiens comparat cum aliis rebus, & sic abstrahit conceptus communes non re, sed ratione distinctos. Idem est in luce solis, quatenus & virtutem habet illuminandi, in qua convenit cum splendore ignis, & calefaciendi, in qua convenit cum calore, & exsiccandi, in qua convenit cum siccitate, & ab his omnibus potest intellectus varios conceptus abstrahere, quos omnes in luce ex natura rei existimare distinctos, frivolum est, & sine fundamento.

Argumentorum solutiones.

Ad argumenta ergo in principio posita respondetur, primum in genere, in illis omnibus esse magnam æquivocationem argumentando a ratione objectiva, ut præcisa ab intellectu, ad illam prout est in re, & attribuendo rebus ipsis, quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac præcisis, ut sunt sub tali consideratione ac præcisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quæ solum in modo loquendi, & concipiendi fundantur. Nos enim, sicut concipimus, ita loquimur: unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri, & non falsi sint, non tamen semper sunt adæquati rebus ipsis, ita etiam voces sunt commensuratæ conceptibus nostris, & ideo cavendum est, ne modum concipiendi nostrum transferamus ad res ipsas, & propter diversum loquendi modum existimemus, esse distinctionem in rebus, ubi vere non est. Ad primum respondetur.

Ad primum ergo respondetur, negando primam consequentiam, nam ratio entis dicitur esse eadem in re, quæ est in mente, quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem & convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens, & quia hic modus concipiendi ens est inadæquatus respectu entium, prout sunt in re, ideo dicitur ratio entis sic concepta, non includere determinatos modos entium, in qua locutione jam non est sermo de ratione entis absolute, & ut in se est, sed ut est sub denominatione intellectus: unde perinde est, ac si diceretur, per illum conceptum non considerari ens sub expressis rationibus inferiorum entium, sed solum communi, & inadæquato conceptu, & ideo non recte infertur, quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat proprias rationes seu modos eorum: posset etiam distingui major propositio assumpta, scilicet, rationem entis eamdem esse in re, quæ mente concipitur: est enim eadem realiter, non tamen ratione, & hoc satis est, ut in re possit includere proprias rationes inferiorum entium, quamvis, ut concepta præcise illas non includat: sicut sapientia Divina eadem est in re, quæ mente concipitur, quamvis ut mente concepta, non intelligatur includere justitiam, quam in re ipsa essentialiter includit, quia, quod ut concepta non includat, solum est, quod non expresse & distincte consideratur, ut includens illam, conceptu illo præcisivo, non negativo.

Ad secundum recte ibi responsum est, rationẽ entis in substantia non esse separabilem a substantia, & similiter in accidente, & hinc potius colligi identitatem, & indistinctionem ex natura rei, quia quæ ita se habent in re, ut nec realiter distinguantur, nec unum ab alio separari possit, ne- Ad secundum.

sit, neque e converso, non est, cur in re ipsa distinguantur, nisi aliunde sit aliquod sufficiens principium distinctionis, quod in præsente nullum invenitur. Unde ad replicam respondetur, rationem entis, quæ in substantia reperitur, non reperiri eamdem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eamdem secundum rationem, id est, secundum quamdam convenientiam, & similitudinem, quam potest ratio per modum unius præcise concipere, & ad hoc satis est, quod hujusmodi ratio, quæ hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiæ, & accidentis. Quod enim est proprium rei infinitæ, solum est, ut eadem numero res sit communicabilis multis rebus realiter distinctis, per identitatem perfectam cum omnibus, & singulis earum, quamvis eorum quælibet incommunicabilis sit. Quod vero eadem res, quæ in se est realiter simplex, id est, non composita ex gradibus ex natura rei distinctis, sit realiter incommunicabilis alteri, cum qua habet aliquam similitudinem, & convenientiam, ratione cujus concipiatur in eis aliqua ratio communis utrique, hoc non excedit perfectionem rei finitæ, imo in qualibet re quantumvis imperfecta aliquid hujusmodi reperiri potest.

Ad tertium. Ad tertium respondetur primo, substantiam in re ipsa ex eodem esse ens, ex quo est substantia, & e converso, nimirum per suam intrinsecam naturam, & entitatem, quam in re habet; & idem est, servata proportione in accidente. Quocirca in eodem sensu non ex eodem substantia est ens, ex quo accidens, neque e converso, nam accidens est ens per entitatē accidentalem, & in ordine ad substantiam, substantia vero est ens per entitatem substantialem, & in se absolutam ab ordine seu habitudine ad subjectum, neq; hoc modo (in eodem sensu loquendo) accidens & substantia sunt unum in ratione entis, prout in re ipsa constituuntur. Secundo dicitur, si non loquamur secundum rem, sed secundum rationem præscindentem, sic substantiam non ex eodem esse substantiam, ex quo est ens, ex eodem (inquam) secundum rationem: ex hoc vero sensu solum potest concludi, rationem entis, & substantiæ distingui ratione in ipsa substantia, & rationem similiter entis & accidentis in accidente. Atque eodem modo substantia & accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis eo modo, quo in illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. Unde solum potest concludi, rationem illam communem utrique per intellectus præcisionem distingui a propriis earum.

Ad quartum. Quibusdam videtur impossibile, ut idem secundum rem absque ulla distinctione ex natura rei, quā in se habeat, possit esse principium seu fundamentum convenientiæ, & distinctionis ab alio propter argumentum factum. Alii vero putant hoc quid repugnare in convenientia univoca, non vero in analoga, quod nobis satis esset. Ego vero existimo, etiam in convenientia univoca id non repugnare, ut patet exemplis, tum in divinis, tum in creatis. Nam Pater & Filius univoce conveniunt in ratione personæ, quis enim negabit ibi aliquam unitatem, & convenientiam, aut affirmabit illam esse analogam, cum in ratione personæ tam perfecta sit una sicut alia? & tamen in singulis personis nulla fingi potest ex natura rei distinctio inter distinctionis & convenientiæ fundamentum. Eadem enim paternitas in se simplicissima in sua entitate relativa distinguitur realiter a filiatione, & convenit cum illa in communi ratione relationis seu personalitatis: estque similis quasi generice, & dissimilis quasi specifice, quamvis in ea hi gradus seu conceptus ex natura rei non distinguantur. In creaturis, quantitas, & qualitas (ut est probabile) univoce conveniunt in ratione accidentis, & tamen in unaquaq; earum ratio accidentis non distinguitur ex natura rei a propria, ut infra latius dicetur, & idem existimo esse de omnibus speciebus respectu suorum individuorum, ut suo loco dicetur. Ratio vero est, quia, si distinctio & convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari, sic enim una non involuit negationem alterius, imo quodammodo illam requirit. Ita vero est in præsenti: nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, & ideo non repugnat, ut duo simplicia, quæ secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem fundatam in reali similitudine, vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim, quæ in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam idem proprie non est sibi ipsi simile.

Quomodo possit eadem entitas per eandem simplicissimam rationē convenire & differre.

Quod si hæc convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis, & similibus, facilius intelligitur, quomodo possint res inter se, quantumvis primo diversæ, habere nihilominus aliquam imperfectam convenientiam: non enim dicuntur primo diversæ, quia nullo modo inter se similes sint: hoc enim in nullis rebus, vel rationibus realibus reperiri necesse est, sed quia se ipsis primo distinguuntur: cum qua distinctione stat prædicta imperfecta convenientia. Cujus rei exemplum est in Deo, in quo nulla distinctio graduum ex natura rei excogitari potest: unde illa simplicissima natura per se ipsam est prorsus distincta a natura creata, & tamen simul est principium alicujus convenientiæ analogæ, & secundum quid cum eadem: hæc ergo duo non repugnant.

Ad ultimam confirmationem, responsio patet ex dictis. Jam enim dictum est rationem substantiæ & entis in substantia esse quidem eandem omnino secundum rem, differre tamen ratione, & priori consideratione habere in substantia eamdem rationem essentialem, ratione tamen diversam, & idem est de ratione entis, & accidentis prout in accidente reperiuntur; e contrario vero accidens & substantia inter se comparata, dicuntur habere in ratione entis essentialem rationem eamdem secundum rationem tantum, non secundum rem, & ideo in omnibus illationibus in ea confirmatione factis committitur æquivocatio, non distinguendo diversas rationes & modo convenientiæ, & distinctionis.

SECTIO IV.

In quo consistat ratio entis in quantum ens, & quomodo inferioribus entibus conveniat.

Cum dictum sit, ens dicere unum conceptum objectivum, oportet, in quo ejus formalis seu essentialis ratio consistat, breviter declarare, saltem per descriptionem aliquam, aut terminorum explicationem, nam, cum illa ratio sit abstractissima & simplicissima, proprie definiri non potest. Fuit ergo opinio Avicennæ, quam referunt Commen. & D.Th. 4. Metaph. Com. 3. & lib. 10. Metaph. Com. 8. ens significare accidens quoddam commune rebus omnibus existentibus, nimirum ipsum esse, quod rebus accidere dixit, cum eis possit conferri & auferri. Quæ opinio fundata est in significatione vocis, *ens*, dirivatur enim a verbo, *sum*, estque participium ejus: verbum autem, *sum*, absolute dictum significat actum essendi, seu existendi: esse enim & existere idem sunt, ut ex communi usu & significatione horum verborum constat: significat ergo adæquate, *ens*, id quod est; unde apud Arist. lib. 1. Physic. tex. 17. & sæpe alibi loco *entis* ponitur, *id quod est*, id est, quod habet actum essendi seu existendi, ut idem sit ens, quod existens: dicit ergo ens de formali esse seu existentiam, quæ est extra rerum quidditatem.

Quid entis nomine intelligat Avicenna.

Hanc opinionem attingens Soto, tacite nomine Avicennæ c. 4. Antepræd. qu. 1. in fine, prius dicit ens semper esse participium verbi, *sum*, sicut existens verbi, *existo*, & de formali significare esse, de materiali vero, quod habet esse; postea vero declarat, ens non solum significare, quod actu est, sicut existens, sed quod est actu, vel potentia, quia de homine non existente, vere dicitur esse ens, sicut esse animal vel substantiam, & nihilominus concludit, *ens* non dici quidditative de rebus, præsertim creatis, quia dicit habitudinem ad esse, quod est extra essentiam creaturæ. Et in hoc constituit differentiam inter *ens*, & *res*, quod *res* quidditative prædicatur, quia significat quidditatem veram, & ratam absolute, & sine ordine ad esse, *ens* autem non prædicatur quidditative, quia non significat absolute quidditatem, sed sub ratione essendi, seu quatenus potest habere esse, & hac ratione existimavit dictum ab Aristotele 8. Metaph. tex. 16. ens non poni in definitionibus rerum. Quam totam doctrinam videtur sumpsisse Soto ex Cajet. opusculo de ente & essentia, c. 4. proxime ante qu. 6. ubi præter alia dicit, Avicennam solum reprehendi, quia vocat ens prædicatum accidentale: proprie enim esse non est accidens, sed substantialis actus, non vero esse reprehensione dignum, eo quod neget, ens esse prædicatum essentiale seu quidditativum: hoc enim verum est, cum esse sit extra quidditatem, citatque Div. Thomam quodlib. 2. art. 3. dicentem, ens de solo Deo præ-

prædicari essentialiter, quod etiam significat 1. par. qu. 3. art. 4. & 5. & 1. cont. Gent. c. 25. & 26.

Ens, & participium, & nomen. Ad explicandam hanc rem, & tollendam æquivocationem, utendum nobis est usitata distinctione entis, quam Cajetan. & Soto supra sine causa rejiciunt. Fonseca vero merito eam amplectitur 4. Metaph. cap. 2. qu. 3. sect. 2. eamque satis insinuat D. Th. dict. quodlib. licet non eisdem verbis. Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur, ut participium verbi, *sum*, & ut sic significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu: interdum vero sumitur, ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quæ habet, vel potest habere esse, & potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia, vel aptitudine, sicut *vivens*, ut est participium significat actualem usum vitæ, ut vero est nomen, significat solum id quod habet naturam, quæ potest esse vitalis operationis principium. Quod autem hæc distinctio necessario a prædictis auctoribus admittenda sit, patet, nam prior significatio fundata est in proprietate & rigore verbi *sum*, quod absolute dictum actuale esse seu existentiam significat; unde etiam Dialectici dicunt in propositione de secundo adjacente verbum, *est*, numquam absolvi a tempore. Et patet etiam ex communi usu, nam si quis dicat, *Adam est*, significat ipsum existere. Habet autem hoc verbum in rigore suum participium in ipso inclusum, in quod potest resolvi prædicta propositio. Rursus constat ex communi usu, *ens*, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur) non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non: quomodo Metaphysica considerat ens, & hoc modo ens in decem prædicamenta dividitur. Sed *ens* in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, & ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, & ideo hæc vox *existens*, numquam dici potest de re, quæ actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi, *existo*; ergo necesse est *ens* in hac posteriori significatione sumi in vi nominis. Unde prædicti auctores re ipsa admittunt hanc partitionem, quamvis verbis contemnant, nam perinde est dicere *ens* interdum significare rem actu existentem, interdum potentia tantum, quod dicere interdum sumi, ut participium, aliquando vero, ut nomen, seu, ut alii loquuntur, participialiter & nominaliter. Quia hoc ipso quod *ens* non significat actualem entitatem & existentiam, jam non sumitur in vi participii, sed tamquam nomen verbale. Unde D. Thom. in dicto quodlib. postquam tractavit de ente, prout dicitur ab actuali esse, subdit: *Sed verum est, quod hoc nomen*, ens, *secundum quod importat rem, cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, & dividitur per decem genera*.

Quæstionis resolutio.

Ens participium quid importet. Hac ergo supposita vocis significatione, facilis est quæstionis resolutio in communi sumpta. Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptæ, rationem ejus consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quæ a potentiali distinguitur, quod est actu nihil. Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari, quam ex communi modo concipiendi, & ex significatione vocis a nobis explicatæ. Ac denique, quia ex dictis in præcedentibus sectionibus constare potest, ens sub hac ratione posse habere unum conceptum formalem, & objectivum, communem omnibus entibus actu existentibus, cum inter se similia sint, & conveniant in actuali esse & entitate, constat etiam posse conceptum illum hac voce significari: ergo entis sic sumpti, & conceptus ejus ratio, non potest in alio consistere, nec potest aliter explicari.

Dico secundo: Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptæ, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram & aptam ad realiter existendum. Probatio hujus conclusionis eadem proportionaliter est, quæ præcedentis, quia hic simplex conceptus non potest alio modo intelligi aut explicari.

Quid sit essentia realis.

Ens nomen quid Solum restabat exponendum, quid sit essentia realis, vel in quo ratio ejus consistat: nam cum essentia sit secundum quam res dicitur, seu denominatur ens, ut Div. Thom. ait, de ente & essentia cap. 2. quod maxime verum est de ente in hac acceptione sumpto: ideo non potest satis explicari, in quo consistat ratio entis realis, nisi intelligatur, in quo consistat essentia realis. In quo duo peti possunt, quæ illis duabus vocibus indicantur: primum, in quo consistat ratio essentiæ: secundum, in quo consistat, quod realis sit. Primum non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus, vel passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi & loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum, & radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quæ rei conveniunt, & sub hac ratione dicitur *natura uniuscujusque rei*, ut constat ex Aristot. 5. Metaph. tex. 5. & notat D. Th. de ente & essentia c. 1. & quodlib. 2. art. 4. & sæpe alias. Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quæ per definitionem explicatur, ut dicit etiam D. Th. dicto opusculo de ente & essentia, c. 2. & sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re: primo (inquam) non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab his, quæ sunt extra essentiam rei) sed ordine nobilitatis potius & primitatis objecti: nam id est de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire, & primo constitui intrinsece in esse rei, vel talis rei, & hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quæstionem, quid sit res. Ac denique appellatur *essentia*, quia est id, quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re. Ratio ergo essentiæ his modis potest a nobis declarari.

Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quæ in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori, per hoc, quod sit principium vel radix realium operationum, vel effectuum, sive sit in genere causæ efficientis, sive formalis, sive materialis: sic enim nulla est essentia realis, quæ non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat) & sic dicimus essentiam esse realem, quæ a Deo realiter produci potest, & constitui in esse entis actualis. Per intrinsecam autem causam non potest proprie hæc ratio essentiæ explicari, quia ipsa est prima causa, vel ratio intrinseca entis, & simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiæ concipitur: unde solum dicere possumus, essentiam realem eam esse, quæ ex se apta est esse, seu realiter existere. His ergo modis potest a nobis communis ratio entis declarari, magis autem exacta hujus rei intelligentia pendet ex pluribus quæstionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiæ realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, & ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia. Sed quia hæ quæstiones propriæ fere sunt entis creati, & prolixam requirunt disputationem, ideo eas usque ad disputationem 7. differimus, contenti pro nunc prædicta entis & essentiæ descriptione.

Ens in actu & in potentia in quo conveniant.

Una vero dubitatio circa duas conclusiones positas hic prætermitti non potest, quamvis attingat divisionem entis in ens in actu, & ens in potentia: scilicet an illa duplex significatio entis nominaliter, & participialiter sumpti, sit mere æquivoca, vel ita analoga, ut nullus conceptus communis utrique membro ei respondeat: an vero habeat aliquem conceptum communem; nam si hoc posterius dicatur, nondum est a nobis communissima ratio entis satis explicata: declaravimus enim singulorum membrorum rationes, non autem rationem entis, ut communis & abstrahentis ab utroque membro. Deinde difficillimus erit ad explicandum talis cõceptus & ratio ejus, imo & nomen, quia nec significabitur per *ens* nominaliter sumptum, nec participialiter: non potest autem fingi alius modus significandi abstrahens ab his duobus. Si vero dicatur primum, sequitur non posse dari conceptum entis communem Deo & creaturis, ut possibilibus, sed tantum ut actu existentibus, quod videtur plane falsum, & contra communem modum concipiendi, & contra omnia supra dicta de communissimo conceptu entis. Sequitur

quitur deinde hominem æquivoce dici de vero homine possibili, vel actu existente. Patet sequela, quia eadem est ratio de homine respectu illorum duorum membrorum, quæ est de ente respectu entis in actu & in potentia, seu de ente nominaliter & participialiter sumpto: nam ut participium significat ens in actu, ita nomen in potentia. Consequens autem videtur plane falsum: nam *homo* ex vi ejusdem impositionis significat hominem, sive actu existentem, sive possibilem: imo & simplex conceptus hominis, qui illi voci respondet, æque repræsentat hominem existentem, vel possibilem; non est ergo ibi significatio æquivoca, idem ergo est proportionaliter de ente sub illa duplici ratione seu significatione sumpto, & de conceptu, qui illi respondet.

Resolutio. Respondetur, *ens* secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis, dividentem aliquam communem rationem, seu conceptum communem, sed significare conceptum entis, magis vel minus præcisum: *ens* enim in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, præscindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed præcisive tantum abstrahendo: *ens* vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, & ita significat illud magis contractum. Unde, sicut animal dictum de ipso genere præcise sumpto, & de bruto quatenus tale animal est, non dividit aliquem conceptum communem ad animal ut sic, & tale animal; sed dicit eamdem rationem animalis, ut præcisam vel ut contractam, ita dicendum est de ente sub illa duplici acceptione. Magisque accommodatum exemplum est in dispositione, ut significat quandam speciem qualitatis ab habitu distinctam, & genus utrique commune: non enim habet aliquam significationem communem, qua immediate significet alium conceptum communem generi & speciei (id enim impossibile est, quia generi & speciei nil est commune præter ipsum conceptum generis); significat ergo vel immediate genus ipsum, vel immediate speciem quamdam duplici significatione. Ita ergo *ens* non significat conceptum aliquem communem enti nominaliter, & participialiter sumpto, sed immediate habet duplicem significationem, quam significat, vel ens præscindendo ab actuali existentia, vel ens actu existens. Quocirca illa duplex significatio vel æquivoca est, vel maxime ad æquivocationem accedit secundum quandam translationem fundatam in aliqua proportionalitate. Primo enim *ens* significasse videtur rem habentem esse reale & actuale, tamquam participium verbi essendi: inde vero translata est illa vox ad præcise significandum id, quod habet essentiam realem. Cujus simile etiam est in voce illa, *dispositio*, nam ut significat genus & speciem, sine dubio habet æquivocam significationem, vel ad summum analogam secundum quandam proportionalitatem.

Exemplum accommodatum ad resolutionis intelligentiā.

Igitur ad exemplum de voce, *homo*, quod in contrarium afferebatur, respondetur non esse simile, nam *homo*, non habet duplicem significationem, unam qua significet hominem præcise, vel in potentia, aliam qua significet hominem existentem ut sic, sed unicam tantum, qua significat hominem præcise, sive existat, sive non, quæ significatio est proportionalis, vel similis illi, quam habet ens solum in vi nominis sumptum. Alia vero, quam habet in vi participii, non reperitur in hac voce, *homo*, neque est ullus terminus incomplexus & simplex, qui significet totum hoc, quod hac voce complexa significatur, *homo existens*. Quod si fingamus vocem hominis transferri ad totum hoc significandum, jam habebit duplicem significationem æquivocam, quam dicimus esse in nomine entis.

Ex quo ulterius intelligitur ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut præcise dicit essentiam realem, quod valde diversum est, sicut enim abstractio præcisiva diversa est a negativa: ita ens nominaliter sumptum, licet præcise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia. Quod inde etiam manifeste patet, nam *ens* in vi nominis sumptum commune est Deo, & creaturis, & de Deo affirmari vere potest, ens autem in potentia nullo modo potest prædicari de Deo: imo nec de creaturis existentibus ut sic, proprie dicitur, quia jam non sunt in potentia, sed in actu: cum tamen de illis dici possit *ens*, tam ut participium, quam ut nomen, quia licet habeant actualem existentiā, vere etiam de illis dicitur, quod habent essentiam realē, præscindendo, & non negando actualem existentiam.

Unde tandem intelligitur, *ens*, præcise sumptum, ut in vi nominis significatur, proprie dividi posse in ens in actu, & ens in potentia, & ens in actu idem esse, quod ens significatum per hanc vocem in vi participii sumptam, atque ita illa duo significare rationem entis, vel præcisam, vel determinatam ad actualem existentiam, sive hæc determinatio essentialis sit, ut est in Deo, sive sit extra essentiam, ut censetur esse in creaturis, de qua re inferius disputandum est: ens autem in potentia dicit etiam reale ens, quantum ad realem essentiam, contractum & determinatum non per aliquid positivum, sed per privationem actualis existentiæ. Ens autem sic contractum, seu prout in tali statu conceptum, non significatur per hanc vocem *ens*, nec per aliquam aliam incomplexam, quæ mihi nota sit, sed solum per hos terminos complexos, *ens possibile*, *ens in potentia*, & similes: quæ omnia sunt diligenter advertenda: nam ex his vocum significationibus multum pendet vera rerum conceptio, & ex his magna etiam ex parte obiter exposita est divisio entis in ens in actu, & ens in potentia, quam iterum postea ex professo tractabimus.

Ens an sit prædicatum essentiale.

Atque hinc obiter colligitur rationem entis communissimam, quæ significatur per eam vocem in vi nominis sumptam, esse essentialem, & prædicari quidditative de suis inferioribus, quamvis *ens*, ut actualem dicit existentiam, & significatur per participium essendi, absolute non sit prædicatum essentiale, nisi in solo Deo. Hæc posterior pars, quatenus ad Deum spectat, Theologia est, & ex principiis naturalibus tractari solet infra lib. 12. & eam late disserui in tom. 1. 3. p. in disp. 11. sect. 1. & aliquid attingemus infra, disputando de Deo. Quantum vero spectat ad creaturas, pendet ex dicendis infra de distinctione existentiæ ab essentia in creatura; nunc supponamus, sive distinguantur, sive non, absolute esse dicendum, existere non esse de essentia creaturæ, quia potest illi dari, & ab illa auferri, & ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturæ, præcise concepta, sub qua ratione est invariabilis, & necessario dicitur de unaquaque re cujus est essentia: hac ergo ratione *ens* participialiter sumptum, dicitur non prædicari quidditative seu essentialiter de creaturis, & quoad hoc vera est opinio Avicennæ supra recitata, eamque admittit D. Th. dicto quodlib. 2. & aliis locis supra citatis, solumque potest Avicenna reprehendi, vel eo quod existentiam putaverit esse verum accidens, de quo infra suo loco, vel eo quod aliam acceptionem & explicationem entis omiserit, & ideo simpliciter negandum putaverit, ens sub aliqua ratione, sub qua in decem prædicamenta dividitur, esse posse essentiale omnibus illis.

Probatur ergo altera conclusionis pars (quam immerito Soto negare videtur) quia habere essentiam realem convenit omni enti reali, estque illi maxime essentiale: ergo ens sub prædicta ratione est prædicatum essentiale. Præterea esse ens hoc modo convenit creaturæ, etiamsi non existat, quomodo hæc propositio; *homo est ens*, dicitur esse æternæ veritatis, sed non convenit illi per se secundo, ut proprietas aliqua, quia non supponit aliquid prius, a quo dimanet tanquam passio: nam potius ille est primus conceptus cujusvis entis realis: ergo convenit, ut prædicatum essentiale, & de quidditate rei. Et hoc modo dixit D. Th. dicto quodlib. ens significare essentiam rei, & dividi per decem genera. Aristot. autem dixit, ens non poni in definitionibus, non quia sit extra quidditatem, sed quia non dicit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia, sicut alii dicunt de ente, ut significatur hac voce *res*, de quo Soto supra concedit quidditative prædicari, quia significat absolute quidditatem realem: idem enim est significare quidditatem realem, quod significare essentiam realem, quam significant ens, ut præscindit ab actuali existentia, quia essentia, & quidditas idem omnino est, solumque etymologia nominum est diversa. Quod vero essentia aut quidditas realis sit, intelligi non potest sine ordine ad esse, & realem entitatem actualem: non enim aliter concipimus essentiam aliquam, quæ actu non existit,

sit, esse realem, nisi, quia talis est, ut ei non repugnet esse entitatem actualem, quod habet per actualem existentiam: quamvis ergo actu esse non sit de essentia creaturæ, tamen ordo ad esse, vel aptitudo essendi est de intrinseco & essentiali conceptu ejus: atque hoc modo ens prædicatum est essentiale.

Unde obiter colligo, *ens* in vi nominis sumptum, & *rem*, idem omnino esse seu significare, solumque differre in etymologia nominum, nam *res* dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum & ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis, *ens* vero in prædicta significatione dicit id, quod habet essentiam realem: eandem ergo omnino rem seu rationem realem important. Unde Avicenna tract. 1. suæ Metaph. c. 6. quia non distinxit illam duplicem significationem entis, eam divisit inter ens & rem: nam ens de formali significare actualem existentiam, rem vero solum quidditatem seu essentiam realem, ut notavit D. Th. in 2. d. 37. q. 1. ar. 1. Ergo attribuendo enti illam duplicem significationem supra explicatam, altera coincidit cum significatione nominis, *res*, scilicet illa, quæ convenit enti in vi nominis sumpti. Et ita D. Th. in dict. quodl. 2. dicit, nomẽ *ens* secundum quod importat rem cui competit esse, significare essentiam rei, & dividi per decem genera. Et per hæc satisfactum est omnibus, quæ circa primam opinionem adducta sunt.

SECTIO V.

Utrum ratio entis transcendat omnes rationes & differentias inferiorum entium, ita ut in eis intime & essentialiter includatur.

HÆc quæstio difficultatem non habet in entibus completis, vel quæ per modum completorum entium ab intellectu concipiuntur, ut sunt omnia individua, species & genera, quæ directe in aliquo prædicamento constituuntur usque ad summa genera: nam in hæc dividitur ens, & de illis essentialiter prædicatur, & consequenter de omnibus aliis inferioribus, quæ sub his continentur. Deinde non solum de completis entibus, & conceptibus, sed de quibuscunque partialibus, vel incompletis entibus, quæ resolubilia sunt in plures conceptus reales, est etiam indubitatum, in eis intime & essentialiter includi ens, quia, si sunt resolubilia in plures conceptus reales: ergo, ut minimum, debent resolvi in conceptum entis, qui est universalissimus omnium. Item a fortiori hoc constabit ex dicendis. (Entia completa, imo & incompleta in plures conceptus resolubilia, rationem entis participant.)

His suppositis est opinio Scoti in 1. d. 3. q. 3. & d. 8. q. 2. & in 2. d. 3. q. 6. ens non includi in differentiis ultimis, neque in modis intrinsecis, quibus ad prima decem genera determinatur, neq; in suis propriis passionibus, quæ cum ipso convertuntur, ut sunt unum, verum, verbum, de quibus alibi ipse sentit, esse positivas, & reales proprietates, ut patet in 2. d. 3. q. 1. ad arg. Quid autem Scotus intelligat per differentias ultimas, obscure satis ab eo explicatur: non enim vocat ultimam differentiam illam, quæ constituit ultimam speciem, nam ibi expresse dicit rationale, vel rationalitatem non esse differentiam ultimam, si anima rationalis est in re ipsa diversa a sensitiva. Igitur differentiam ultimam appellat, quæ sumitur ab ultima realitate formæ, differentiam autem non ultimam, quæ sumitur a tota forma, ut, si est (inquit) in homine una anima, quæ realiter est vegetativa, sensitiva & rationalis, in illa distinguuntur diversi gradus seu realitates formales, & differentia, quæ ab ultima realitate sumitur, dicitur ultima, non solum quia constituit ultimam speciem, sed quia se ipsa differt ab aliis, & non est resolubilis in plures conceptus: si autem fingamus animam rationalem ut sic esse integram, & per se distinctam formam a sensitiva, & omnibus superioribus, tunc, sicut talis forma est intrinsece & quidditative ens, ita differeutia ab illa sumpta, est etiam intrinsece, & quidditative ens, & ideo ejus conceptus non est simpliciter simplex, sed resolvi potest in conceptum entis, & aliquem alium modum, quo determinetur conceptus entis ad esse talis differentiæ, & ideo talis differentia non est ultima, quandoquidem per aliquid a se distinctum ab aliis differt.

Et hinc sumitur primum ac præcipuum fundamentum Scoti, nam una differentia non est alia, ut per se notum est: ergo vel convenit cum aliis in conceptu quidditativo entis, vel non; si non convenit, ergo non includit talem conceptum in sua quidditate & essentia, quod intendimus: si autem convenit cum aliis in illo conceptu, necesse est, quod per aliquid aliud differat: ergo una differentia differet ab aliis per aliam differentiam; ergo illa differentia non erat ultima, quandoquidem in aliã ulteriorẽ resolvitur, & tunc ulterius eodem modo inquirendum erit de illa alia differentia, an includat conceptum quidditativum entis, in quo cum aliis conveniat, atque ita, vel procedemus in infinitum, vel sistendum erit in aliqua differentia ultima, quæ ita per se differat ab omnibus aliis rebus, vel conceptibus, ut neque in conspectu entis cum illis conveniat, & consequenter, intrinsece & quidditative rationem entis non includat: nam, si includeret, conveniret in ea cum aliis, si autem conveniret, indigeret alia differentia, qua differret, juxta doctrinam Arist. 5. Metaph. c. 9. & lib. 10. c. 5. quod ea, quæ inter se conveniunt, differentiis differunt. Atque hæc ratio eodem modo applicari potest ad modos intrinsecos, quibus ens contrahitur ad prima decem genera: nam, cum unumquodq; illorum generum concipiatur per modum entis completi, certum est, quidditative includere rationem entis, in qua omnia illa genera conveniunt: ergo oportet, ut aliquibus modis seu differentiis differant: de illis ergo modis ulterius quæritur, an includant ens: nam, si non includunt, hoc intendimus, si vero includunt, quærendum est, per quid differant ab aliis, & quomodo ad illos modos contrahatur ens, & ita, vel procedetur in infinitum, vel sistendum erit in aliqua differentia seu modo, qui non includat ens: ergo, cum non sit major ratio de uno, quam de alio, sistendum erit in primo illo modo, quo contrahitur ens ad substantiam, quantitatem, &c. (Fundamentum Scoti.)

Atque hoc maxime confirmat secunda ratio Scoti sumpta ex proportione inter Metaphysicam & Physicam cõpositionem: utraque enim fit ex potentia & actu, seu (ut Scotus loquitur) ex determinabili, & determinante: sed in compositione Physica resolutio ultima fit ad ultimam potentiam determinabilem, quæ in sua entitate nihil includat formæ seu actus determinantis, & ad ultimam formam seu actum determinantem, quæ nihil includat potentiæ determinabilis: ergo similiter in compositione Metaphysica omnium entium resolutio facienda est in ultimos conceptus determinabilem & determinantem, quorum unus alium non includat, nec e converso, sed omnis hæc resolutio ex parte conceptuum determinabilium sit ultimate in conceptum entis, in quo ut sic actu nõ includitur aliquis modus, seu differentia determinans: ergo etiam ex parte conceptus determinantis debet correspondere aliquis modus, vel differentia, quæ nullo modo includat conceptum entis determinabilem. Denique de passionibus entis plures rationes multiplicat Scotus, quas nunc omitto, quia de iis passionibus dicendum est ex professo disputatione sequente. (2. Ratio Scoti.)

Opinio Scoti confutatur.

Hanc opinionem Scoti merito impugnant Thomistę, quamvis nonnulli eorum interdum illi faveant, ut infra notabo. Et primo quidem illa distinctio differentię ultimæ & non ultimæ, ut ab Scoto proponitur & explicatur, & supponit falsum fundamentum, & insufficiens est. Primum patet, quia revera nulla est differentia, quæ ex tota forma Physica sumatur. Primo quidem, quia juxta veriorem sententiam in composito substantiali non est nisi una forma, & tamen omne compositum substantiale habet aliquam convenientiam cum aliis compositis, & cum omnibus substantiis creatis, & consequenter ab illius forma, ut habet convenientiam cum illis, sumitur aliqua differentia non ultima: ergo nulla differentia sumitur a tota forma, sed ultima sumitur ab ultimo gradu, seu realitate ejus, ut ipse Scotus loquitur. Quæ ratio procedit de substantiis compositis, sed evidentior est in simplicibus, seu immaterialibus creatis, quæ genere, & differentia constant, quia in eis non est nisi una simplex natura, Physice loquendo, a qua sumuntur differentiæ non ultimæ, & ultimæ secundum diversos gradus seu conceptus ejus. Et eodem modo procedit ratio in formis accidentalibus, nã ab una & eadem forma secundum rem v. g. albedine sumitur differentia non ultima coloris, & ultima albedinis. Deinde, etiamsi daremus in composito substantiali esse plures formas, nulla esset differentia sumpta a tota aliqua forma. Finge enim animam rationabi- (Differentię ultimę & non ultimæ explicatio Scotica impugnatur.)

lem

lem in homine esse distinctam a sensitiva, &c. adhuc rationale non esset differentia sumpta a tota forma. Probatur, quia secundum illam formam homo haberet convenientiam cum angelis in intellectualitate: ergo ab illa forma sumeretur alia differentia prior: ergo differentia rationalitatis, prout est propria hominis, adhuc in eo casu non sumeretur ex tota forma, sed ex ultimo gradu ejus: imo inter eam formam & alias necessario esset convenientia, vel in communi ratione formæ substantialis, vel in ratione animæ, & principii vitæ respectu aliarum animarum realiter distinctarum: ergo secundum has omnes rationes possent ab illa sumi differentiæ non ultimæ; ergo nulla esset differentia, quæ sumeretur a tota forma: propter similes enim rationes in formis accidentalibus nulla esse potest, a quo tota aliqua differentia unica sumatur, ut Scotus fatetur.

Unde ulterius ostendi potest insufficientem esse Scoti divisionem. Omissa enim differentia, quæ sumi dicitur a tota forma, quæ revera nulla est, ut ostendi: Scotus ipse fatetur, dari differentiam ultimam, quæ sumitur ab ultima realitate formæ: ergo necesse est, ut admittat aliud differentiarum genus, quæ neque a tota forma, neque ab altima realitate ejus, sed a forma secundum aliquam communem, seu superiorem realitatem sumatur, ut erit differentia sensitivi in homine, si in eo anima sensitiva non est realiter a rationali distincta, vel sicut differentiæ coloris in albedine. Talis ergo differentia, neq; est ultima, ut per se constat, neque est non ultima, juxta Scoti declarationem, quia non sumitur a tota forma, sed solum a quodam gradu realitatis ejus: ergo insufficienter ab Scoto numerantur hujusmodi differentiæ. Et quærendum restat, an juxta illius opinionem hæ differentiæ, quæ nec sumuntur a tota forma, nec sunt ultimæ, includant intrinsece & quidditative ens, necne. Nam si illæ non includunt ens, sequitur, nullas omnino esse differentias reales, quæ ens includant, quod & ipse negat, & per se est satis absurdum: quia, si nulla differentia est ens, nullæ sunt in rebus differentiæ reales, & consequenter nec per eas constituuntur essentiæ reales, neque essentialiter distinguuntur. Si autem illæ differentiæ includunt ens: ergo idem dicendum est de ultimis differentiis, etiamsi non sumantur a tota forma, sed ut ultimo gradu ejus. Probatur hæc consequentia, primo, quia hæ differentiæ subalternę, v.g. sensibile, non sumuntur a tota forma, sed a quodam gradu reali ejus, & hoc satis est, ut includāt ens: ergo multo magis id sufficiet, ut ultimæ differentiæ includant ens. Patet consequentia, quia talis differentia sumitur a perfectiori gradu illius formæ, ut verbi gratia, sensibile, & rationale, supposita vera sententia de unitate animæ in homine, sunt differentiæ, quarum neutra sumitur a tota forma, & sensibile sumitur ab illa secundum gradum superiorem minusque perfectum, tamen, quia forma etiam secundum illum præcisum gradum considerata, realis est, verumque ens, ideo differentia illa ens intrinsece & essentialiter includit: rationale autem sumitur ab eadem forma secundum inferiorem gradum realem, magisque perfectum, & forma a qua sumitur, etiam secundum illam considerationem est realis verumque ens: ergo multo majori ratione realis differentia includit intime & essentialiter ens. Præterea nulla est major ratio de una, quam de alia, nam tam simplex est conceptus differentię sensibilis, sicut conceptus differentiæ rationalis, neuter enim alterum includit formaliter, neque a contrario. Quod sic declaro, nam ut ipse Scotus indicat, hæc differentia *rationale* proprie non differt ab aliis per aliam differentiam, sed per se ipsam, quia, dum ipsa est quo aliud differt, simul etiam est se ipsa differens, ne in infinitum procedamus, ipsamque differentiam speciem faciamus, utpote ex genere & alia differentia constantem: sed totum hoc eodem modo procedit in differentia superiori, scilicet *sensibile*, quia etiam illa non constat alia differentia, neque est species, sed se ipsa differt ab alia sibi opposita, quatenus dividit, & contrahit superius genus, & constituit suam propriam subalternam speciem: est ergo eadem ratio utriusque differentiæ, & idem est de omnib. superioribus. Quod si dicas hujusmodi differentias subalternas esse determinabiles per differentias ultimas, hoc in primis nil refert, ut illæ potius, quam hæ ens includant, imo juxta discursum Scoti supra factum potius sequitur has differentias, prout determinabiles sunt per inferiores, non includere illas, & quatenus determinant superiores, etiam non posse ipsas superiores includere & consequenter esse tam simplices, quam tum esse possunt differentiæ ultimę. Et præterea etiam differentiæ ultimæ, maxime secundum opinionem Scoti, sunt determinabiles per differentias individuales; ergo etiam in hoc est eadem ratio de illis.

Differentia etiam infima.

Unde videtur tandem sequi, consequenter loquendo juxta opinionem Scoti, solas differentias individuales debere dici ultimas, nam illæ solæ sumuntur ex ultima realitate formæ, & per alias nullo modo differunt, neque ut per differentias constituentes (quod commune est omnibus differentiis, ut dictum est) neq; ut per differentias contrahentes ad inferiora, quia illas non habent, quod est proprium harum differentiarum individualium. Sed neque Scotus in hoc sensu est locutus de differentiis ultimis, ut patet ex locis citatis, & ex his, quæ adduximus, neque de illis dici potest, quod ens non includant, propter alias rationes supra tactas, scilicet, quia etiam hæ sumūtur a materia vel forma secundum veram realitatem earum. Item, quia conceptus differentiæ individualis in se non est simplicior, quam conceptus differentiæ specifice, vel genericæ, etiam si non sit ita communis, vel contrahibilis: hoc enim nil referre ad simplicitatē conceptus: nam potius superiora, & universaliora solent esse simpliciora. Et pręterea rationes, quas de modis intrinsecis faciemus, de his etiam differentiis individualibus probabūt, nam, ut ostendam, eadem est seu proportionalis earum ratio.

Item differentiæ individuales.

Jam igitur de modis intrinsecis falsa etiam ostenditur opinio Scoti. Primo, quia, vel illi modi sunt positivi & reales, vel non. Hoc secundum neq, ab Scoto dicitur, neq; est verum, ut contra aliquos ostendam sectione sequenti. quomodo enim possent constituere varias rerum essentias, & essentiale discrimen inter illas, si non essent reales modi, & positivi? Si autem hujusmodi sunt, quomodo mente concipi potest, eos non includere intrinsece & essentialiter ens? Nam ut præced. sect. ostendimus, ens intrinsece est, quod habet veram & realem essentiam; aut ergo hi modi habent aliquam realem essentiam, & ita intrinsece & essentialiter sunt ens: vel nullam habent, & sic nec possunt essentiam realem constituere, neque aliquid reale addere ad contrahendum superiorem conceptum, & constituendam determinatam essentiam, & distinguendam illam ab aliis. Et confirmatur, nam si hi modi non sunt ens, ergo nihil sunt: ergo nihil cōferre possunt ad essentias reales constituendas. Respondent aliqui, hos modos non esse ens ut quod, tamen esse ens ut quo, seu aliquid entis, & inde neque esse simpliciter, & univoce ens, ut Scotus loquitur, neque omnino nihil. Sed hæc responsio solum videtur in verbis consistere, quoniam esse ens ut quo nihil aliud est, quam esse formam seu actum realem in Metaphysica constitutione seu compositione; nulla autem potest esse forma, vel actus realis alicujus, nisi in se sit aliquid reale, quod est esse in se ens reale: ergo repugnat dicere aliquid esse reale quo, & non ens ut quod, nam illud quo in hujusmodi quod necessario fundari debet. Quod in omni compositione Physica inductione ostendi potest. Est autem eadem ratio in Metaphysica compositione, quia etiam in illa potentia & actus concipiuntur ut constituentia integram realitatem, seu essentiam: unde in se etiam considerata necessario concipi debent ut habentia aliquid realitatis seu essentiæ saltem partialis: alias non possent concipi ut apta ad constituendum & complendum essentiam realem: & hæc ratio applicari potest ad omnes differentias tam ultimas quam non ultimas, genericas, specificas, & individuales.

Modi intrinseci entis rationem entis imbibunt.

Secundo possunt e contrario hic applicari rationes factæ de differentiis, præsertim illa, quod differentia non ultima, id est subalterna, ideo includit ens, quia sumitur a forma secundum aliquem gradum realitatis ejus; sed etiam hi modi intrinseci sumuntur a forma, vel natura secundum aliquem gradum realitatis ejus: ergo etiam includunt ens. Minor declaratur, nam in substantia modus per se sumitur ex realitate cujuscunque naturæ substantialis, quatenus cum aliis convenit in aptitudine subsistendi, & ita in substantiis immaterialib. ille modus sumitur ex tota forma simplici secundum eam præcisā rationem, in materialibus vero ex tota forma Metaphysica, seu natura integra, & consequenter ex materia, quate-

nus

nus ex parte sua confert ad subsistendum, & ex forma, quatenus absolute constituit substantialem naturam. Tenet ergo prima consequentia a paritate rationis, & quia, sicut hic modus intrinsecus immediate determinans ens concipitur ut quid simplex, se ipso & non per alium modum differens ab aliis, ita etiam differentia tam subalterna quam ultima, ut declaratum est.

Ens esse genus, & modum entis verã differentiam infertur ex Scoti opinione.

Tertio, quia, si conceptus substantiæ resolvitur in conceptum entis, & conceptum modi omnino condistincti ab ente, & contrahentem, & non includentem ipsum, nil deesse potest huic modo, quo minus vera differentia sit, neque enti quominus genus sit, præsertim cum Scotus supponat, ens esse univocum. Sequela quoad priorem partem probatur, quia de ratione differentiæ nihil aliud est, nisi quod essentialiter contrahat superius prædicatum univocum, & quidditativum, non includendo ipsum, & cũ illo constituendo gradum essentialem aliquem per modũ formæ ejus, ex quo habet, quod prædicetur (ut ajunt) in quali quid, & consequenter quod faciat differre ab aliis: hæc autem omnia conveniunt modis contrahentibus ens juxta doctrinam Scoti. Quoad alteram vero partem probatur sequela, quia de ratione generis solum est, quod sit prædicatum univocum, & quidditativum seu in quid non exprimens totam quidditatem usque ad ultimum gradũ (propter quod dici solet prædicari in quid incomplete) & quod sit aptum contrahi & determinari per differentias essentialiter distinctas, ex quo habet, quod de pluribus essentialiter differentibus prædicetur: sed hoc totum convenit enti juxta principia Scoti. Unde e contrario Arist. 3. Metaph. tex. 10. inde probat, ens non posse esse genus, quia in omnibus differentiis & modis, quibus contrahitur, essentialiter includitur, quod repugnat generi, ut idẽ Arist. probat. 6. Topic. c. 3.

Responsio Scoti ad illatum inconveniens refutatur.

Respondet Scotus, ens non esse genus, quia licet non in omnibus, saltem in aliquibus differentiis includitur, scilicet in differentiis non ultimis, quæ sumuntur a tota forma. Sed hoc inprimis ostensum est supponere falsum, quia nullæ sunt differentiæ, quæ sumantur a tota forma in sensu ab Scoto intento, id est, quæ sumantur a tota forma totaliter (ut sic dicam) & non secundum aliquem præcisum gradum seu conceptũ. Et deinde non satisfacit, nam quid refert, quod ens includatur in quibusdam ultimis & remotis differentiis, ut non sit genus respectu substantiæ, & accidentis, in quæ proxime & univoce dividitur per differentias proprias, & extra sui rationem? Imo e contrario juxta Scoti sententiam inferendum esset illas differentias non ultimas, prout ab ipso finguntur, non esse proprias differentias, sed quasdam species entis: nam resolubiles sunt in conceptum entis quidditativum, & univocum ipsis, & in aliquam differentiam ultimam, quę non includat ens: nihil ergo ibi deerit ad constitutionem & compositionem speciei.

Quarto hi modi intrinseci sunt inęquales in perfectione entitativa: ergo sunt entia. Antecedens patet, quia substantia est perfectior accidente, & non ratione ejus, in quo conveniunt, ergo ratione ejus in quo differunt: ergo ratione sui proprii modi intrinseci. Quod etiam per se notum est, ideo enim substantia perfectior est, quia est per se, accidens vero in alio; ergo ipse modus per se essendi perfectior est modo exsistendi in alio, ergo uterque habet aliquam perfectionem: ergo entitatem, nam perfectio sine entitate reali concipi non potest: aut enim sunt idem, aut perfectio supponit entitatem, & est proprietas ejus. Unde novum argumentum, vel confirmatio confici potest: nam in his modis (& idem est de omnibus differentiis) reperiuntur passiones entis, sunt enim aliquid: nec enim sunt nihil: & unum, nam unusquisque modus est in se divisus, & distinctus a quolibet alio: & bonum, quia habent suam definitam perfectionem, & appetibilitatem: & verum, quia non sunt conficti, & per se intelligibiles sunt. Tandem modus, quo constituitur substantia, aliquo modo substantia esse debet: nam ut dixit Arist. 1. Phys. c. 6 substantia non constituitur ex non substantiis, & idem proportionaliter est de modo accidentis, sed quod est substantia, est etiam ens: ergo.

Sententiæ Scoti, quæ fingi posset, explicatio.

Hinc vero sumere potest aliquis occasionem ad explicandam sententiam Scoti, vel certe novam aliam introducendam. Differentia enim seu modus constituens substantiam non est substãtia completa, sed incompleta: hac enim ratione substantia, quę est generalissimum prædicamenti substantiæ, habere potest differentias, in quibus nõ includatur, quia genus illud tantum est substantia completa, differentia autem est solum incompleta substantia: ad hunc ergo modum dici potest ens, quod determinatur ad esse substantiæ, quantitatis, & aliorum, quæ in rectis lineis prædicamentorum ponuntur, solum esse ens completum, & ideo non includi in modis intrinsecis quib. determinatur, imo neque in differentiis, quæ etiam sunt incompleta entia, & in hoc sensu omnes rationes factę non procedunt contra hanc sententiam, quia non negatur, differentias & modos esse aliquo modo entia, sed solum esse entia completa, quod nullam habet absurditatem.

Aliena ab Scoti mẽte & falsa ostẽditur.

Sed hæc expositio neque est ad mentem Scoti, neque in se vera est. Primum patet, quia Scotus specialiter negat, ens includi differentiis ultimis, in non ultimis autem cõcedit includi: non loquitur ergo de ente completo, quia hoc modo nulla differentia est completum ens. Deinde Scotus loquitur de universalissimo conceptu entis realis, quem mens nostra potest abstrahere, ut manifeste constat ex citatis locis, ens autem completum præd. modo explicatum non est universalissimus conceptus entis: nam, cũ entia incompleta aliquid entitatis habeant, convenientiam aliquam realem habent cum entib. completis: ergo concipi potest ratio entis universalior, quæ secundum rationem ab his præscindat. Quod autem illa sententia in se falsa sit, tribus rationib. ostenditur. Prima est tantum ad hominem, supposita sententia Scoti, quod ens sit univocum: tunc enim evidentius sequitur juxta prædictam interpretationem, ens completum esse unum genus commune ad decem prædicamenta, quia habet differentias reales extra sui rationẽ, & omnia alia requisita ad rationẽ generis, ut patet applicando rationem supra factam.

Secunda ratio est, quia ens communissime sumptum, ut est transcendens, & objectum Metaphysicæ, vel intellectus, abstrahit a completo & incompleto: nam hæc omnia, ut ex modo significandi patet, se habent per additionem ad ens in quantum ens, in ordine ad præcisionem vel expressionem nostrorum conceptuum. Et saltem dubium non est, quin possit ens in hac generalitate significari & concipi, ut paulo antea dicebam: sic autem nunc nos loquimur de ente, quia ut sic est objectum Metaphysicæ; ergo hujusmodi ens intrinsece includitur in differentiis, & modis intrinsecis. Quod si fortasse auctores prædictę sententiæ dicant, se non loqui de hujusmodi ente, sed de ente completo, in primis non loquuntũr ad rem, de qua nunc agimus. Deinde non effugiunt difficultatem, quæ in tota hac sententia præcipue declarari intenditur, scilicet, quomodo ens ad inferiora descendat: nam, licet dicant, ens completum contrahi ad substantiam per quẽdam modum, qui nec est ens completum per omnino nihil, sed incompletum ens, restat illis explicandum, quomodo & per quid ens communissimum determinetur ad esse entis completi vel incompleti. Nam de eo, quod addit ens completum supra ens, inquiram, an includat ens communissime sumptum: nam, si non includit, erit nihil, & procedent omnia argumenta facta; si autem includit, ergo differentia seu modus contrahens, vel dividens, includit ipsummet divisum. Unde de illo modo restabit inquirendum, per quid distinguatur ab ipso ente in communi, quod in se includit, & per quid differat ab aliis entibus, & ita incidet hæç explicatio in difficultates, quas Scotus vitare intendit.

Tertia ratio & maxime propria est, quia ille conceptus entis completi communis decem prædicamentis, prout in rectis lineis constituuntur, & non aliis rebus, est impossibilis, quia perfectiora entia sunt incompletæ substãtiæ, quæ non ponuntur directe in prædicamento substantiæ, quam accidentia, quæ ponuntur directe in prædicamento accidentis. Quod patet, sive consideremus physice substantias incompletas, sive Metaphysice, nam materia prima perfectior est, magisq; habet de entitate, quam quantitas, & forma substantialis magis, quam qualitas. Similiter rationalitas, prout est differentia substantialis, perfectius quid est, quam quodlibet accidens: ergo ens prout est commune ad substantiam, & accidentia, multo magis commune est ad substantias incompletas, & consequenter ad omne id, quod quacunq; ratione entitatem includit, nam hæc sola convenientia considerari potest inter substantiam & accidens. Unde conceptus ille entis completi, si sit conceptus entis, quod sit per se unum

unum, tantum esse potest conceptus substantiæ.

Quæstionis resolutio.

Dicendum est ergo, ens, in quantum ens, intrinsece includi in omni ente, & in omni conceptu positivæ differentiæ, aut modi entis realis. Ita docet D. Th. 1. cont. Gent. 25. & qu. 31. de verit. art. 1. & indicat quodlib. 2. art. 3. & 1. part. q. 3. art. 4. qu. 4. art. 3. ad 1, q 5. art. 1. & docent Thomistæ, Cajet. de ente & essentia cap. 1. Soncin. 5. Metaph. qu. 14. Soto in Antepræd. cap. 4. Idem tenet Fonsec. c. 4. Metaph. q. 4. c. 2. q. 3. & sumitur ex Arist. 3. Metaphys. tex. 10. quem supra citavi. Et suppositis iis, quę contra Scotum dicta sunt, sufficienter probatur inductione, quia, si loquamur physice de reb. ratio entis includitur in omnib. substantiis, & in omnib. partibus earum, & in omnibus accidentibus, & in omnibus modis positivis realibus: nam omnia hęc habent aliquo modo essentiam veram, id est, non fictam, nec imaginariam, sed realem, aptã ad existendum extra nihil. Si autem Metaphysice res considerentur, ens includitur in omnibus generibus, & speciebus, & individuis absque controversia, & ostensum a nobis est includi etiam in differentiis, & in modis positivis intrinsecis, sed præter hæc nihil est in rebus.

Objectioni respondetur. Dices passiones entis esse præter hæc omnia, de quibus nihil dictum est. Respondetur: De his passionibus in controversia positum est, an formaliter dicãt aliquid positivũ ex natura rei distinctum ab ente, vel solum negativum, aut ens rationis. Si hoc ergo posterius verum est, consequenter dicendum est, passiones illas formaliter non includere ens, neque hoc esse contra conclusionem, quia illæ passiones formaliter non dicunt differentias, aut modos realiter determinantes, aut efficientes ens. Si autem prior sententia vera est, consequenter asserendum est, has passiones in formali conceptu suo includere ens propter easdem rationes supra adductas, & contineri has passiones sub enumeratione facta, quia dicunt modos reales entis illi adęquatos seu convertibiles cum ipso: quæ autem harum opinionum verior sit, sequente disputatione tractabitur. Ratio autem aptior conclusionis jam etiam tacta est, & sumitur ex ratione entis supra explicata, quę est habere essentiam realem, in quo non includitur, quod illa essentia sit perfecta, vel imperfecta, integra, vel partialis, sed solum quod realis sit: hoc autem necesse est includi in omnibus rebus, & modis, seu differentiis realibus. A posteriori autem generalis etiã ratio est, quia in his omnib. reperitur semper aliquis effectus, seu quasi effectus realis, quod non potest intelligi sine inclusione alicujus entitatis: nam constituunt, complent, aut integrant, ac distinguunt ens reale, adeo ut etiam ille modus, quo nostro more intelligendi determinatur ens in communi, ad Deum seu ens increatum, concipiatur tanquam constituens tale ens: unde non potest concipi nisi sub ratione alicujus entitatis. Item hujusmodi differentiæ, vel modi solent esse radices proprietatum, vel actionum realium: ergo.

Ad primum Scoti fundamentum respondetur, unã differentiam quantumvis ultimam posse esse diversam ab alia, etiamsi cum illa in communi entis ratione conveniat, sicut de primis generib. generalissimis omnes docent, quæ propterea non proprie differre, sed primo diversa esse dicuntur, quia alias non essent suprema genera, sed sub alio superiori contenta, præsertim posita univocatione entis, quam Scotus ponit: quo modo autem hoc intelligendum sit, in sequente sectione declarabitur. Ad secundũ respondetur in primo non esse necessariam illam proportionem inter compositionem physicam, & Metaphysicã, alioqui, sicut de omni forma verum est nihil includere materiæ, & de materia, nullam includere formam, ita de omni genere seu conceptu determinabili verificandũ esset, quod nullam includat differenriam, & e contrario de omni differentia, quod non includat ens, quod est primum determinabile. Secundo dicitur, illam proportionẽ servari posse inter compositionem Metaphysicam, & Physicam, quamdiu in eis sistitur, & tenet in hoc, quod nec genus differentiã, nec differentia genus includit, sicut nec materia formam, nec forma materiam: si autem resolvendo Metaphysicam compositionem pervenitur ad simplices conceptus non compositos ex genere & differentia, jam in illis respectu prædicatorum superiorum transcendentium, non oportet, servari prædictam proportionem, quia in eis jam non reperitur ille determinationis modus, sed alius jam explicandus.

SECTIO VI.

Quomodo ens in quantum ens ad inferiora contrahatur seu determinetur.

HÆc est potissima difficultas, ob quam Scotus, Cajetanus, & alii in sententias extreme oppositas declinarunt. Alii negando conceptum entis præcisum, & abstractum, ut nulla sit necessaria ejus contractio, vel determinatio, quia hæc nullo convenienti modo intelligi potest: quia nec fieri potest per non ens, ut ostensum est section. præced. neque etiam per aliquod ens, alioqui in illo ente supponetur jam facta determinatio, & procedetur in infinitum. Sed hæc sententia, si intelligatur de abstractione secundum rem, seu fundata in distinctione aliqua ex natura rei, vera est, & quoad hoc satisfacit; si vero intelligatur de abstractione secundum rationem tantum, non est vera, ut ostendimus, & ideo etiam secundum rationem explicare oportet, quomodo hæc contractio seu determinatio fiat. Alii ergo ita præscindunt, & abstrahunt conceptum entis, ut contrahi & determinari existiment per aliquid, quod intrinsece non sit ens, quomodo philosophatur Scotus, qui non solum secundum rationem, sed etiam ex natura rei hujusmodi præcisionem excogitavit; tamen in duobus deceptus est, ut probavi: primo ponendo talem modum abstractionis, & præcisionis realis, secundo supposita illa fingendo modos, seu differentias positivas reales, quæ entia non sint. — Difficultas quæstionis.

Aliter vero favet huic parti Soncin. 4. Metaphys. qu. 1. ad 2. & qu. 19. ad 7. & lib. 5. qu. 14. dum ait modũ constituentem substantiam & consequenter determinantem ens ad illam esse tantum negationem, vel ens rationis. Unde (inquit) licet ens includatur quidditative in substantia, non tamen in eo per quod contrahitur ad conceptum substantiæ, quia id solum est quædam negatio, quã circumscribimus hac voce *per se*. Sed non video quid Soncinatem in eam sententiam induxerit, cum ipse non ponat conceptum objectivum entis præcisum ab hoc disjuncto, *substantia vel accidens*, quia, si ab his non abstrahit, nullo modo contrahente indiget, sed sola ablatione alterius membri alterum determinatum relinquitur; id autem quod relinquitur, non potest intrinsece constitui per solam ablationem alterius membri, sed per id quod intrinsece est. Qua enim ratione intelligi potest substantia constitui in ratione substantiæ, quæ perfectissima est per solam negationem, aut per ens rationis? Unde omnia fere argumenta, quibus contra Scotum probavimus, modum entis includere ens, procedunt contra hanc sententiam, scilicet, quia substantia non nisi ex substantiis coalescere, vel constitui potest. Item quia alias etiam modus, quo determinatur ens ad ens increatum, esset negatio. Præterea conceptus substantiæ de formali esset privativus, aut per rationem confictus, & non realis: quia id, per quod formaliter constituitur, dicitur esse negativum, seu ens rationis. Denique alias etiam accidens per negationem a fortiori constitueretur, cum sit minus perfectum quam substantia; erit ergo quidam circulus, quia substantia constituetur per negationem inhærentiæ, accidens vero per negationem perseitatis, quod vix est intelligibile. Quocirca, quamvis hæc simplicia interdum a nobis per negationes explicentur, tamen mens recta concipit res ipsas reales non constitui negationib. sic differentiã bruti per irrationale explicamus, quod non propterea concipimus negatione constitui: similiter infinitatem Dei negatione declaramus, quam in summa quadam, & positiva perfectione consistere recte concipimus: sic ergo, quamvis substantiam per se esse interdum explicemus per negationem inhærendi in alio: tamen mente concipimus nõ per eam negationem formaliter constitui, sed per positivam perfectionem, qua intelligitur formalem vim habere, ut sit per se absque subjecto, cui inhæreat: sicut e contrario in accidente intelligimus esse talem positivam naturam, quæ postulat adhæsionem ad aliud, ut esse possit. — Non admisso conceptu pręcisio entis, nulla cõtractio ipsius necessaria.

Tertia ergo sententia admittit contractionem seu determinationem entis ad inferiora per modos positivos, & reales: hæc autẽ determinatio dupliciter explicari potest. Primo, ut sic per modum compositionis ex ente & modo aliquo, ex quibus tanquam ex partibus Metaphysicis cõceptus substantiæ, verbi gratia, componitur, & in eosdem est resolubilis: quæ compositio non est ex genere & dif- — Substãtia & accidẽs per positivas perfectiones constituuntur.

differentia solum, quia ens includitur in ipso modo: in his enim compositionibus, quæ tantum sunt per rationem, non reputatur inconveniens, quod determinabile, quando transcendens est, includatur in conceptu determinantis. Et hac ratione ajunt conceptus substantiæ, & aliorum supremorum generum, vel differentiarum vocari simpliciter simplices, non quia non sunt resolubiles in duos conceptus: hoc enim est proprium solius entis, sed quia non sunt resolubiles in duos conceptus mutuo præscindentes, quia unus necessario debet in alio includi, scilicet ens in modo, quamvis e converso modus in ente actualiter non includatur.

Aliqui qualiter ens determinari existiment. Quod si objicias, quia repugnat fieri talem resolutionem in duos conceptus, & alterum in altero includi, nam si in conceptu modi *per se* includitur ens & ipsum *per se*: ergo in eo includitur totum id, quod in conceptu substantiæ: ergo nulla facta est resolutio. Responderi potest; includi quidem ens in modo per se, aliter vero quam in substantia, nam in substantia includitur ut incompleto & perfecto ente: in modo vero solum ut incompleto. Item substantia includit modum *per se* ut partem Metaphysicam formaliter constituentem ipsam, atq; illa est totum constitutum ex ente & modo: modus autem *per se* includit seipsum, seu potius est ipsemet, non ut pars sui, sed ut id quo constituitur substantia, & hac ratione vera fit resolutio substantiæ in ens, & per se: neque idem omnino includitur in modo, quod concipiebatur in substantia.

Quod si ulterius urgeatur difficultas supra tacta de contractione seu determinatione entis ad ipsum modum *per se* per quid fiat, aut quomodo non procedatur in infinitum. Duplex est modus respondendi. Prior est determinari ens ad *per se* per alium modum, ita ut modus per se resolubilis sit in duos conceptus, scilicet in conceptum entis, & alterius modi innominati, ratione tamen distincti ab ipso per se minusque perfecti, nam eadem ratio, quę probat substantiam ipsam esse sic resolubilem, probare etiam videtur de modo per se: nam in eo est ratio entis modificata, & aliter, quam in substantia, & aliter etiam quam in modo accidentis: ergo potest ibi ratione distingui ratio entis, quæ modificatur, & ratio illam modificans ratione distincta ab illa, qua modificatur ad substantiam, ut modificatio ipsa diversæ rationis sit. Juxta hanc vero sententiam consequenter dicendum est, illum etiam alium modum esse resolubilem in alios similes duos conceptus, & consequenter ita posse in infinitum procedi, quia non est major ratio sistendi in uno, quam in alio. Hoc autem esset magnum inconveniens, si ponerentur isti conceptus ex natura rei distincti, quia oporteret fingere in substantia infinitos modos ex natura rei distinctos, & in perfectione inæquales, habentes terminum ex parte modi perfectissimi & proxime constitutivi ipsius substantiæ, non vero ex alio extremo: ita ut omnes illi modi simul ibi sint, & tamen in eis nullum sit assignare infinitum in perfectione; hæc enim & similia revera sunt absurda. At vero asseratur solum esse inter hæc distinctionem rationis, & omnem hanc resolutionem & compositionem esse per præcisionem, & denominationem intellectus, non videtur magnum inconveniens totum hoc admittere: nam intellectus potest infinitis modis res inter se conferre aut præscindere, & abstrahere: sicut potest etiã inter duas species in infinita genera, vel infinitum præscindere & abstrahere, quatenus inter duas species possunt aliæ intermediæ in infinitum multiplicari. Sed nihilominus hæc responsio non est probanda, etiam in hac sententia: quia mens statim abhorret processum in infinitum, quia alias nullus esset modus aut terminus resolutionis ad rem distincte concipiendam, nec posset mens inchoare, vel efficere hujusmodi abstractionem & determinationem, nisi sistendo semper in conceptu ulterius resolubili in duos alios conceptus, & incipiendo ab alio simili. Unde authores omnes conati sunt hunc processum vitare; & videtur sane repugnare Aristot. 2 Metaph. c. 2. text. 10. & 11. ubi negat posse procedi in infinitum in prędicatis quidditativis: oppositum enim aperte sequitur ex prædicto processu: & statim addemus alias rationes, quę communes sunt, etiam contra hanc responsionem.

Secunda ergo responsio esse potest, modum *per se* non esse ulterius resolubilem in duos conceptus, sed seipso distingui a quolibet alio completo, vel incompleto ente: nam cum procedimus resolvendo quod constituitur, in id quo constituitur, sistendum est in eo quo, ne procedamus in infinitum. Nam quod est ratio constituendi, seu distinguendi aliud, hoc ipso est per se distinctum a quolibet alio: sic enim in reb. physicis forma est, quæ distinguit unum compositum ab alio, ipsa vero per se est distincta: & in universum actus est qui distinguit, ipse vero actus per se est distinctus. Sic ergo modus *per se* (& idem est de cæteris) contrahit ens ad substantiam, quam constituit, & distinguit ab aliis, simulque se ipsum ab aliis etiam separat, & per sese determinat ens ad seipsum: & sic cessat processus in infinitum. Hæc responsio est probabilis, tamen non est satis consequenter dicta, nec rem satis declarat, ut ex dicendis in consequente sententia patebit.

Explicatur vera sententia.

Quarta igitur opinio, & quæ mihi probatur, est, hanc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modũ compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicujus entis contenti sub ente; ita ut uterq; conceptus, tam entis, quam substantiæ, v.g. simplex sit, & irresolubilis in duos conceptus, solumque differant, quia unus est magis determinatus, quam alius. Quod in ordine ad conceptus formales recte explicatur: differunt enim solum, quia per unum expressius concipitur res, prout est in se, quam per alium, quo solum confuse concipitur, & præcise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus: hoc autem totum fieri potest sine propria compositione per solam cognitionem confusam, vel distinctam, præcisam, vel determinatã. Sic igitur his conceptib. formalibus intelliguntur correspondere duo objectivi simplices, & irresolubiles in plures conceptus, quorum unus dicitur superior, vel abstractior alio, solum quia respondet confusiori conceptui formali, per quem non concipitur res secundum determinatum modum, quo est in se: sed confuse, & præcise. Potest etiam intelligi ille conceptus superior includi in inferiori sine propria compositione inferioris: quia totum id, quod confuse concipitur in illo conceptu præciso, reperitur in alio objecto expressius concepto, & in toto illo, quacunq; ratione consideretur. Ac denique intelligitur determinatio superioris ad inferius, & additio inferioris ad superius, non quasi per additionem partis ad partem, sed per solam majorem determinationem, vel expressionem, aut confusionem ejusdem rei in ordine ad diversos conceptus mentis.

Talem modum explicandi hanc rem indicavit D. Th. qu. 1. de verit. ar. 1. dicens; *Quod primo intellectus concipit, quasi notissimum, & in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, unde oportet, quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens: sed enti nihil potest addi quasi extranea natura per modum, quo differentia additur generi, quia qualibet natura essentialiter est ens: sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*: & infra; *Substantia non addit supra ens aliquam differentiam, sed nomine substantiæ exprimitur specialis modus essendi*. Idem significat quæst. 21. de verit. art. 1. Eundem item dicendi modum significavit Scot. 1. dist. 8. qu. 3. differt tamen in ratione explicandi, ut ex dictis facile constat.

Modus contrahendi ens ad gradus possibilis esse probatur. Præterea, hunc modum abstractionis & determinationis intellectualis esse possibilem, probatur exemplis; nam cum dividimus quantitatem in bicubitam, tricubitam, &c. non potest intelligi, quod conceptus bicubitæ quantitatis resolvatur in conceptum quantitatis & bicubiti, quia impossibile est concipere bicubitum non concepta quantitate; signum ergo est, illos duos conceptus solum distingui, sicut expressum & confusum. Idem fere est in conceptu caloris & caloris ut octo, cujus signum etiam est, quod conceptus communis caloris non solum includitur in toto calore ut octo, sed etiam in singulis gradibus ejus: cum ergo dicitur calor ut octo, non additur modus distinctus faciens compositionem cum calore ut sic, sed exprimitur & concipitur calor, prout est in re. In præsente etiam hoc est manifestum in determinatione entis ad ens infinitum, neq; enim concipi potest infinitas, tanquã aliquis modus additus enti, vel tanquam aliquid minus ipso ente infinito: solum ergo est ibi expressior, magisque determinatus conceptus cujusdam simplicissimi entis: & hac ratione ens ipsum non est simplicius Deo, quamvis

vis in modo quo concipitur, ſit abſtractius. Ita ergo recte intelligi poteſt in conceptu ſubſtantiæ & accidentis.

Ad omnes difficultates enodandas talis modus aptiſſimus.

Si autem hic modus poſſibilis eſt, quod in præſente ſufficiat, & ita fieri cenſendum ſit, facile ſuaderi poteſt. Primo, quia hoc modo expeditur facile difficultas ſępe inculcata in ſuperioribus: & explicatur, quomodo ens poſſit dicere conceptum præciſum ſecundum rationem, & nihilominus determinari ad inferiora, & intime includi in omnibus illis abſque proceſſu in infinitum, & abſque propria compoſitione. Secundo, quia hoc modo ſalvatur optime, quomodo ſuprema genera dicant conceptus ſimpliciter ſimplices, & nihilominus poſſit ab eis abſtrahi conceptus entis per ſolam præciſionem intellectus, quæ non conſiſtat quaſi in ſeparatione unius ab alio, ſcilicet, formalis a materiali, vel materialis a formali, ut fit in abſtractione generis a differentiis: ſed quæ conſiſtat in cognitione aliquo modo confuſa, qua conſideratur objectũ, non diſtincte & determinate prout eſt in re, ſed ſecundum aliquam ſimilitudinem, vel convenientiam, quam cum aliis habet, quæ convenientia in ordine ad conceptum entis eſt in rebus ſecundum totas entitates, & modus reales earum, & ideo confuſio, ſeu præciſio talis conceptus non eſt per ſeparationem præciſivam unius gradus ab alio, ſed ſolum per cognitionem præciſivam conceptus confuſi a diſtincto & determinato. Unde poteſt tertio hoc oſtenſive probari, quia conceptus entis non eſt pręciſus ſecundum rem, ſed ſecundum rationem, ut probatum eſt, præciſio autem ſecundum rationem poteſt contingere illis duobus modis, ut oſtenſum eſt, & non facile poterit alius fingi, vel excogitari. Rurſus præciſio quaſi formalis per excluſionem unius gradus ab alio non habet locum in ente propter illimitationem ſuam, & tranſcendentiam: & quia continentia, in qua fundatur ejus conceptus, ęque eſt in tota entitate ſecundum ſe totam; ergo ſolum poteſt in ente habere locum altera præciſio per confuſionem conceptus; ergo etiam e contrario modificatio, ſeu determinatio ad inferiora genera ſolum eſſe poteſt per ſimplicem conceptum magis expreſſum, & determinatum, quia contractio debet proportionate reſpondere abſtractioni, & expreſſio ſeu determinatio præciſioni.

Tandem contra hanc ſententiam ſic explicatam non occurrit difficultas alicujus momenti, nihil enim ſe offert, quo oſtendi poſſit hunc modum abſtractionis & contractionis ſecundum rationem repugnare, aut non ſufficere ad omnia, quæ de ente & ejus inferioribus dici ſolent, aut concipi, & ad omnem experientiam, quæ ex modo concipiendi noſtro ſumatur, vel percipi poſſit. Solum video poſſe obiici Philoſophi teſtimonium, l.3. Metaph. tex.3. dicentis, non poſſe commune prædicatum contrahi per differentiam, quæ per ſe includat ipſum commune prædicatum. Sed ut omittam teſtimonia, quę ex illo libro ſumuntur non eſſe firmæ authoritatis, quia Ariſt. nihil in illo libro docet aſſerendo, ſed argumentando, & dubitando: tamen falſo citatur, quia non loquitur de quolibet communi prædicato, ſed de genere, de quo eſt alia ratio, ens autem non eſt genus, imo hoc ipſum vult ibi Ariſtoteles concludere. Unde quod aliqui id extendunt ad omne prædicatum commune, vel univocum, gratis dictum eſt, & præter mentem Philoſophi. De qua re iterum infra redibit ſermo, tractando de univerſalibus, & de analogia, vel communitate entis, & accidentis.

Hinc ſequitur conceptum ſubſtantiæ, & conceptum perſeitatis, ſeu modi *per ſe* objective non diſtingui, ſed tantum ex modo concipiendi, ut quod, vel ut quo: ſicut Deus, & Deitas: quia in re proprie non eſt quo, & quod, ſed tantum quod: mens autem, quia non poteſt explicare ſimplicia, niſi ad modum compoſitorum, utitur illis concipiendi modis. Et ideo ſupra dicebam, recte quidem dici unum ex his modis diſtingui ab alio ſe ipſo: tamen, conſequenter loquendo, idem eſſe dicendum de ipſis generibus, quæ apprehenduntur ut conſtituta per tales modos: quia revera ibi nulla eſt conſtitutio per modum compoſitionis, ſed per ſimplicem, & adæquatam identitatem (ſicut dicunt Theologi de relatione & perſona divina) quia quidquid unum includit, includit aliud.

Qua ratione ſuprema genera dicantur primo diverſa.

Neque eſt ulla ratio ob quam modus *per ſe*, magis ſe ipſo diſtinguatur ab alio modo, quam ſubſtantia, cũ proxime etiã ſit ſub ente, & intime ac totaliter includat illud. Atq; hac ratione optime dicuntur ſuprema genera primo diverſa, non quia in nullo cõmuni conceptu confuſo conveniant, ſed quia non habent determinatas differentias, quæ ſint extra rationẽ illius communis ſeu entis, ſed ſe ipſis habent diverſitatẽ in propriis ac determinatis naturis, quãvis etiam habeãt imperfectam ſimilitudinem in ratione entis: hæc enim duo non repugnant, ut in ſuperioribus declaratum eſt.

DISPUTATIO III.

in tres ſectiones diſtributa.

De paſſionibus entis in communi, & principiis ejus.

EXplicata formali ratione objecti adæquati hujus ſcientiæ, antequam ad particularia objecta deſcendamus per varias entis diviſiones, oportet de paſſionibus illi adæquatis, & quæ cum illo convertuntur, diſputare: quoniam proprium munus ſcientiæ eſt paſſiones de ſuo ſubjecto demonſtrare. Hic ergo de his paſſionibus in communi, poſtea de ſingulis in ſpeciali dicemus: quia vero ſcientia utitur aliquibus principiis ad ſuas paſſiones demonſtrandas, hic etiam breviter declarabimus, quibus principiis uti poſſit, aut debeat hæc doctrina. Agimus autem hic de principiis cognoſcendi, quæ ſolent principia complexa vocari: nam de principiis ſeu cauſis realibus inferius dicemus.

SECTIO I.

Utrum ens in quantum ens habeat aliquas paſſiones, & quales illæ ſint.

RAtio dubitandi eſt, quia, ut aliqua ſit vera, & realis proprietas alterius, quatuor conditiones ut minimum requirit. Prima eſt, ut ipſa proprietas ſit aliqua res, nam ſi ſit nihil, quomodo eſſe poterit realis proprietas? Secunda, ut diſtinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo, cujus eſt proprietas, nam ſi ſit omnino idem cum illo, potius erit eſſentia, vel de eſſentia ejus, quam proprietas. Tertia, ut adæquate illi conveniat, ſeu cum illo convertatur: agimus enim de proprietate, quę per ſe ſecundo alicui convenit: nam hæc ſola eſt, quæ ſub ſcientiam cadit, & demonſtrari poteſt. Quarta denique eſt, ut ſubjectum, ſeu id cujus eſt proprietas, non ſit de intrinſeca ratione & eſſentia talis proprietatis, quia, ut Ariſtoteles dicit l.7 Metaph. c.5. text.18. & 1. Poſter. cap. 18. tex.35. ſubjectum non cadit intrinſece & eſſentialiter, ſed ſolum ut additum in definitione paſſionis: alioqui mutuo ita ſe haberent, quod paſſio conveniret ſubjecto per ſe ſecundo, ſubjectum autem paſſioni per ſe primo: quæ videtur aperta repugnantia. Sed fieri non poteſt, ut reſpectu entis ſit aliqua proprietas, quæ has omnes conditiones habeat; nam, ſi proprietas realis eſt, intrinſece & eſſentialiter eſt ens reale: quia neque omnino non ens, neque ſolum ens rationis eſſe poteſt: quia (ut dicebam) quod nihil eſt, vel ſolum per rationem fingitur, non poteſt eſſe realis paſſio entis realis: debet ergo eſſe aliquid reale: ergo eſt ens reale quidditative & eſſentialiter: nam, ut ſupra contra Scotum probatum eſt, nihil poteſt eſſe reale, quod intrinſece & eſſentialiter ens reale non ſit. Repugnat ergo eſſe proprietatem realem entis realis ut ſic, quia ſi eſt proprietas realis, ergo ens eſt de eſſentia ejus: ſi autem ipſa eſt proprietas entis, ens non poteſt eſſe de eſſentia ejus, quia, ut dicebamus, ſubjectum non poteſt eſſe de eſſentia paſſionis. Rurſus id, quod eſt eſſentialiter ens, non poteſt ex natura rei diſtingui ab ente ut ſupra generaliter probatum eſt: ergo nec poteſt eſſe paſſio entis. Item, quod eſt eſſentialiter ens, & non eſt ipſum ens in communi, eſt inferius ad ens: ergo non convertitur cum ente: ergo non poteſt eſſe proprietas entis. Tandem, quod eſt eſſentialiter ens, debet habere omnes proprietates entis, ſi quæ illæ ſunt: ergo non poteſt illud ipſum eſſe proprietas entis, alioqui eſſet proprietas ſui ipſius, quod plane repugnat: vel certe includeret aliam proprietatem ſibi ſimilem, & a ſe diſtinctam: & idem rurſus de illa dici poſſet: & ſic procederetur in infinitum.

Variæ ſententiæ referuntur.

Prima Scoti ſententia.

In hac re tres invenio dicendi modos. Primus eſt, ens habere reales & poſitivas proprietates ex natura rei ab ipſo diſtinctas, quæ tamen in ſe intrinſece & eſſentialiter entia non ſunt. Sumitur ex Scoto locis ſupra citatis in 1. diſt.3.qu.3.& diſt.8.q.2.& in diſt.2.q.3.& 6. Fundamenta ejus quoad duas ultimas partes tacta ſunt in ratione du-

bitan-

bitandi. Prima vero pars probari breviter potest primo ex generali sententia omnium, qui has passiones enti tribuunt, unum, verum, bonum, quæ non sunt conficta ab intellectu, sed vere & realiter enti conveniunt, & sunt extra naturam ipsius entis, quia esse unum &c. non ita essentialiter prædicatur de rebus, sicut esse ens. Item, quia scientia non demonstrat de obiecto suo reali, nisi proprietates reales: sed Metaphysica est vera scientia demonstrans de suo obiecto has passiones: sunt ergo hæ veræ & reales passiones. Et hoc significavit Arist. 4. Metaph. c. 1. dicens, *hanc scientiam contemplari ens, quatenus ens, quæ illi per se insunt*; neque enim per se inesse possunt reali, quæ realia non sunt; habet ergo ens proprietates reales.

Secunda sententia. Secunda sententia, quam defendunt aliqui Thomistæ, convenit cum Scoto in primis in hoc, quod necesse est ens habere passiones reales: quia non potest omnino nullas habere, alioqui non posset esse obiectum scientiæ: si autem reales non sunt, nullæ sunt, quia quod reale non est, non potest semper, per se, ac necessario, enti convenire: quod tamen est de ratione propriæ passionis. Unde consequenter concedunt, has passiones distingui formaliter ex natura rei ab ente, quia hoc etiā est de ratione proprietatis realis. Item, quia hujusmodi passiones non prædicant formaliter essentiā rei, sed modum extra essentiā. Unde hæc propositio, homo est ens, est in primo modo dicendi per se, non tamen hæc: homo est unus: propter quod Arist. 4. Metaph. text. 2. ait, ens & unum esse idem, non tamen simpliciter, & ut synonyma, sed ut principium, & causam. Addit vero hæc sententia contra Scotū, has passiones, etiam formaliter sumptas, includere essentialiter ens, propter easdē rationes, quibus id supra probatum est, de differentiis vel modis realibus, eædem enim procedūt de hujusmodi passionibus, supposito, quod positivæ sint, & reales. Unde consequenter asserunt, in his transcendentibus nō esse inconveniens, subjectum includi intrinsece in passione, quia non includitur ut subjectum, sed ut determinatum ad talem modum, qui modus est passio ipsius entis secundum se sumpti: & potest esse adæquatus illi, & converti cum illo, quia non determinat illud ad speciale genus entis, sed adficit illud quodam modo communi & universali omnibus entibus. Nam ut D. Th. ait qu. 1. de verit. art. 1. dupliciter aliquis modus exprimitur, vel additur supra ens, scilicet, aut tanquam specialis modus entis, aut tanquam modus generaliter consequens omne ens. Atque ex his putant hujus sententiæ authores posse expediri totam dubitandi rationem in principio positam.

Tertia sententia. Tertia sententia est, ens non habere reales passiones positivas; sed omnia illa, quæ attribuuntur enti tanquam passiones ejus, addere ipsi enti solum negationem aliquam, vel respectum rationis. Hæc est sententia D. Tho. dict. qu. 1 de verit. ar. 1. & qu. 21. art. 1. quam etiam significat in 1. par. qu. 5. 11. & 16. & ubicumque de his proprietatibus entis in particulari disputat. Eandem tenet Soncin. 4. Metaph. qu. 1. ad 1. qu. 17. & 19. ad 9. & lib. 5. qu. 14. Javell. 4. Metaphys. qu. 2. Soto in prædic. cap. de proprio. qu. 2. ad 2. Cajet. 1. p. q. 54. art. 2. Fonsec. 4. Metaph. c. 2. q. 3. Fundamentum hujus sententiæ explicatum est in ratione dubitandi in principio posita, & in rigore est vera, indiget tamen explicatione.

Declaratur vera sententia.

Est igitur in primis advertendum, aliud esse, prædicatum aliquod esse veram & realem passionem subjecti: aliud vero concipi, explicari, & prædicari a nobis per modum passionis, seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo Theologi loquuntur de divinis perfectionibus. De ratione igitur veræ ac realis passionis sunt illæ conditiones positæ in principio: ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariæ, præsertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subjectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur. Cujus rei exempla præter adductum de attributis divinis sumi possunt ex Arist. in Prædic. ubi varias proprietates illis attribuit, quæ non possunt aliter distingui, aut explicari, ut v.g. docet esse proprietatem quantitatis, quod sit fundamentum æqualitatis, & inæqualitatis, quæ proprietas nihil dicit in re distinctum a quātitate, sed est solum aptitudo, quæ nihil aliud est, quam ipsa quantitas, concipitur autem a nobis, ut ratione distincta ad distinctius explicanda munera ipsius quantitatis. Et eodem modo posset attribui quantitati ut proprietas ejus esse subjectum proximum corporalium accidentium, quod tamen in re nihil dicit ab ipsa quantitate ex natura rei distinctum.

Proprietas quæ subjecto in re distincta, quæ non item.

Exempla.

Secundo observandum est, in hujusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse, quod ipsa sint entia realia, vel rationis: aliud quod distinguantur re, vel ratione: optime enim fieri potest, ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur, ut in exemplis positis facile patet; & ratio est clara, quia distinctio rationis, quæ oritur ex præcisione intellectus, non est per conceptionem alicujus fictæ entitatis, quæ non sit in re, sed per modum solum inadæquatum concipiendi veram rem: potest ergo esse attributum reale, quamvis modus attributionis, & distinctionis, sit solutum per rationem. Quin potius, si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subjecto, oportet, quod sit attributum reale, & nō rationis tantum, vel privativum: alioqui formaliter loquendo, plus quam ratione distingueretur, scilicet ut non ens ab ente, vel ut ab ente vero ens fictum. Quo circa observare etiam oportet, in hujusmodi attributis aliud sæpe esse, quod per illa formaliter significatur, aliud vero quod per illa a nobis explicari intenditur: sæpe enim id quod formaliter significatur, est negativum: per illud autem a nobis explicatur positiva & realis perfectio rei, ut simplicitas, quæ a nobis assignatur ut attributum Dei, vel quorundam aliorum entium in suo gradu, formaliter in negatione consistit, per eam vero nos explicamus talem modum, vel entitatem rei simplicis.

Entis duplex significatū. Ultimo observandum est ex Aristot. ex Metaph. tex. 14. & Tho. 1. p. qu. 48. art. 2. ad 2. & 1. dist. 19. qu. 5. art. 1. *ens* proprie & in rigore significare entitatem rei, quomodo hactenus de illo locuti sumus: interdum vero dici *ens*, quidquid simpliciter de aliquo affirmari potest: nam quia affirmatio fit per verbum essendi, quidquid simpliciter attribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens, seu esse; hujusmodi autem prædicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quæ in negatione, vel privatione consistunt: sic enim dicimus rem esse indivisibilem, actum moralem esse malum, hominem esse cæcum, & similia. Aliud est eorum, quæ consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, &c. hæc autem denominatio interdum sumitur ut actualis, & requirit coexistentiam utriusque extremi, ut in exemplis positis: interdum vero ut aptitudinalis; sicut dicitur paries visibilis, &c.

Nō habet ens passiones positivas ab ipso in re distinctas. His positis dico primo ens ut ens non posse habere veras, & omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Hæc est sententia D. Thomæ citatis locis, qui recte advertit, sermonem esse de ente in quātum ens: nam, in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alterius entis, & consequenter etiam extra essentiam suæ passionis: ens autem in quantum ens non potest esse extra essentiam alicujus entis: & ideo nulla proprietas, vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens: & ideo non potest esse ex natura rei distincta ab ente: nam, ut supra ostensum est, ens in quantum ens non distinguitur ex natura rei ab omni ente, in quo includitur essentialiter: & hoc est potissimum fundamentum conclusionis: quod variis modis confirmari, & explicari potest. Primo, quia sive ratio entis solitarie, ac præcise consideretur, sive ut est in rebus, nulla passio ex natura rei distincta invenietur manare ab illa, vel ab aliqua re ex eo præcise, quod concipitur est ens: sed ex eo tantum quod est tale ens. Quod patet inductione, nam attributa entis hactenus inventa solum sunt illa, quæ transcendentia vocantur: illa autem, vel positiva non sunt, vel non sunt realia intrinseca, vel si aliquo sensu talia sunt, non sunt ex natura rei ab ente distincta; quod melius constabit tractando de singulis his attributis. Nunc breviter declaratur, quia hæc attributa sunt cōmunia Deo, & propriissime in illo reperiuntur absque distinctione ex natura rei. Quod si dicas, secus esse in creaturis, in primis hoc dicitur sine fundamento: oporteret enim speciale aliquod indicium distinctionis ejus, vel necessitatem assignare: nihil

nihil autem hujusmodi afferri potest. Ac deinde est optima ratio, quia nunc agimus de ente in quantum ens, ut abstrahit a Deo, & creaturis: ergo, quæ illi attribuuntur, vel attribuuntur ut ex natura rei distincta, vel non: si hoc posterius dicatur, id est, quod intendimus: nam si in aliquo ente hæc distinguantur, id erit ex peculiari ratione, de quo postea videbimus: si vero dicatur prius, sequitur in omni ente, etiam in Deo, distingui ex natura rei, quia quicquid superiori per se attribuitur, debet convenire omni inferiori.

Et potest hoc amplius urgeri, quia ipsum ens in quantum ens, ex eo præcise quod tale est, absq; alio modo reali ei superaddito, & ex natura rei distincto habet quicquid positive necessarium est, ut sit unum, verum, bonum, &c. unde in ipsomet explicandi modo dicimus esse ens, quia habet veram essentiam, & perfectionem aliquam realem, &c. Nec refert, quod possit mens concipere & considerare rationem entis non expresse considerando alias rationes, quia hoc ad summum indicat distinctionem rationis, vel aliquid negativum aut extrinsecum in illis attributis inclusum, vel connotatum, ut postea declarabimus. Tandem hujusmodi distinctiones ex natura rei difficillime intelliguntur, & ideo sine sufficiente indicio, & ratione non sunt multiplicandæ: hic autem nullum est apparens indicium hujus distinctionis, ut facile patebit ex dicendis, & ex solutionibus argumentorum. Et alioqui propter transcendentiam entis est in eo multo difficilior hæc distinctio, ut rationes etiam in principio factæ ostendunt, præsertim illa, quod subjectum sit de essentia passionis, cum tamen passio sit veluti accidens subjecti. In quo etiam specialem repugnantiam involvit, quod ens in quantum ens, quod abstrahit ab essentia substantiali, & accidentali, simplici vel composita, actuali vel potentiali, perfecta vel imperfecta, perficiente aut perfectibili, postulet aut requirat passiones distinctas, quæ sint veluti quædam intrinseca accidentia, quibus perficiatur.

Vera attributa habet ens. Dico secundo, ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quæ non sunt per rationem conficta, sed vere & in reipsa de illo prædicantur. Hoc totum probatur optime rationibus factis in prima & secunda sententia. Simpliciter enim verum est, unumquodque ens esse unum, & bonum, &c. ut autem hæc vera sint, non oportet, ut mens fingat aliqua entia rationis: quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, & est una determinata res distincta ab aliis: & similiter Deus est unus, & bonus &c. Præterea hoc recte probatur illa ratione, quod Metaphysica, quæ est realis ac vera scientia, hæc demonstrat de ente: non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum. Quapropter, si in hoc rigore loquamur de ente rationis, non recte dicuntur hæc attributa significare de formali ente rationis, quia hujusmodi entia proprie solum dicuntur esse objective in intellectu: unde solum sunt, quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu: hæc autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute & ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est. *Passiones entis non dicunt de formali entia rationis, & contraria locutio quomodo explicanda.* Hujusmodi ergo locutiones, ut veræ sint, quadam latiori ratione exponendæ sunt, quatenus omne id, quod non ponit in re, cui tribuitur aliquid reale positivum & intrinsecum, dici potest ens rationis, vel, ut distinguitur contra ens reale proprium, habens veram & intrinsecam entitatem: vel fundamentaliter, scilicet, quia intellectus ad distincte concipiendum, & prædicandum hujusmodi attributa, sumit ex eis fundamentum ad confingenda aliqua entia rationis.

Quid addant de formali passiones entis. Dico tertio: hæc attributa entis de formali addunt vel negationem, vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis. Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist. 4. Metaph. c. 2. simul dicens, ens & unum eandem dicere naturam, & nihilominus non idem formaliter significare: quia nimirum unum de formali addit negationem, quam non dicit ens, per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis, quod infra latius declarandum est. Similiter autem dicendum est de vero & bono, & si quæ sunt alia hujusmodi attributa, hæc enim formaliter, & in ordine ad conceptionem nostram non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem, ut ex se constat: significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet, quatenus in se habet unde ametur, aut vere cognoscatur, aut aliquid simile, prout suis locis declarabimus. Et ita videtur rem hanc plane exponere D. Thomas citatis locis. Ratio autem hujus conclusionis est, quia hæc attributa non sunt synonyma ipsi enti: alias nullo modo dici possent proprietates seu attributa, essetque nugatio dicere ens esse unum, aut bonum: oportet ergo ut de formali significent aliquid præter ens; non possunt autem de formali significare entitatem aliquam superadditam enti, ab ipsoque ex natura rei distinctam, ut ostensum est: neque etiam significare possunt entia rationis in rigore sumpta, ut dixi: ergo nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem, vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam. Rursus omnis hæc attributorum ratio eo tendit, ut perfectius a nobis cognoscatur, & explicetur entis natura: alioqui frustra esset & impertinens ad scientiam entis: non autem ita est, sed valde accommodata: nam, quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, quamvis hæc attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem, aut aliquid simile. Dixi hæc attributa solum addere supra ens negationem, vel quid simile, quia sub controversia positum est, an formaliter seu in abstracto hæc attributa dicant solam negationem, seu relationem, vel includant entitatem ipsam, quod melius in singulis passionibus explicabitur.

Solvuntur argumenta.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, simul cum adjunctis in prima & secunda opinione, facilis est solutio ex dictis: jam enim concessum est hæc attributa non esse proprias passiones reales cum eo rigore & proprietate, ut necessarium sit omnes conditiones ibi numeratas eis convenire. Declaratum etiam est, quo sensu hæc attributa realia dici possint, scilic., quia de formali dicunt aliquid, quod suo modo in rebus, & vere ac simpliciter potest enti attribui per modum privationis, vel denominationis realis seu aptitudinis realis cum habitudine ad aliquid extrinsecum. Et hoc est satis, ut hæc attributa secundum id totum quod includunt, non sint proprie essentialia: & ideo dicantur esse ad modum passionum, seu proprietatum. Sufficit etiam hoc, ut possint hæc attributa sub scientiam cadere, quandoquidem & in rebus sunt, & eo modo, quo sunt, ens ipsum consequuntur, & ad illius naturam explicandam conferunt. Eo vel maxime, quod ad rationem scientiæ, & ad demonstrationes conficiendas sufficit distinctio rationis inter attributa, quia nos, sicut concipimus, ita etiam ratiocinamur, & ita de Deo vere demonstramus esse immortalem, quia immaterialis est, & sic posset etiam fieri in attributis entis, etiamsi sola ratione ab ipso ente distinguerentur. Tandem ex dictis etiam constat, quomodo ens non dicatur essentialiter de his proprietatibus seu attributis suis, nam secundum rem quidem essentialiter dicitur de illis, quia illa nihil aliud explicant, quam ipsam entis naturam, tamen non est de essentia illorum quantum ad id quod addunt supra ens: quia negatio v. gr. quam formaliter addit unum, non est essentialiter ens verum & reale, quale est illud, quod dicitur esse quasi subjectum harum proprietatum: & ita evitatur processus in infinitum, & alia incommoda, quæ in argumentis tangebantur.

Ultimo ex dictis colligitur, quomodo possint hæ proprietates seu attributa inter se distingui: nam quoad rem intrinsecam, quam in ente significant, non distinguuntur in re, cum nihil dicant ex natura rei distinctum ab ente, ut ostensum est: & hoc modo dici solet, quod in re entitas rei est bonitas ejus & veritas, & e converso. At vero, si concederemus id, quod de formali addunt, dici possunt formaliter differre, non quidem ratione formali intrinseca, & positiva, sed vel negativa, vel extrinseca: ut ex dictis satis constat, & patebit amplius ex dicendis in particulari de singulis. *Qualiter attributa entis inter se differant.*

S E-

SECTIO II.

Quot sint passiones entis, & quem ordinem inter se servent.

Rationes redduntur quæstionem ancipitem.

SOlent communiter sex transcendentia numerari, ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: ex quibus videtur colligi quinque esse passiones entis, quia tot sunt prædicata, quæ cum illo convertuntur, & non plura. In contrarium autem est, quia neque illa omnia possunt habere rationem passionis, & præter illa possunt alia a nobis excogitari. Primum probari potest ex dictis, quia *res* solum dicit de formali rei quidditate, & rata seu reali essentia entis: unde multi censent magis essentiale prædicatum esse rem, quam ipsum ens. Similiter *aliquid*, cum distinguatur immediate contra nihil, nihil aliud formalissime significare videtur quam ipsummet ens, perinde enim dictum videtur *aliquid*, ac habens aliquam quidditatem: hæc autem formalis significatio coincidit cum significatione rei, & entis.

Secundum probatur, quia præter illa prædicata videntur alia communia omni enti, ut v.g. durare, & esse alicubi: hæc enim necessario comitantur omnia entia. Quod si dicas, hæc non convenire enti nisi ut existenti: hic autem esse sermonem de ente secundum se abstrahendo ab actuali existentia: contra hoc est, quia etiam illæ proprietates durationis vel localis præsentiæ, possunt secundum se considerari abstrahendo ab actuali existentia, & ut sic intelligantur habere connexionem per se cum ente: unde, sicut hæc prædicatio *ens est unum*, est perpetuæ veritatis absolvendo copulam a tempore: ita & hæc, ens habet durationem, vel præsentiam localem. Est autem specialis difficultas de ipso esse actualis existentiæ, nam videtur esse proprietas quædam ipsius entis secundum se sumpti, quia non convenit ei essentialiter nec omnino per accidens. Rursus præter has passiones simplices videntur esse aliæ complexæ seu disjunctæ: sicut enim proprietas numeri dici potest, quod sit par vel impar: & quantitatis, quod sit finita vel infinita: ita entis passio dici potest, quod sit finitum vel infinitum, actu vel potentia, aut similia. Ultimo si ad passiones entis, ut dictum est, sufficiunt negationes, seu habitudines rationis, hæ poterunt in infinitum multiplicari, ut esse idem, non esse impossibile, esse amabile, esse intelligibile, &c.

Quæstionis resolutio.

Passionis entis tres tantum.

Hæc quæstio solum proponitur, ut tractationem hanc de passionibus entis ad certa capita revocemus, & ideo breviter dicendum est, si proprie loquamur, & non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum, & bonum. Quod enim hæ tres inter se distinctæ sint saltem ratione formali, sive illa sit negativa, sive positiva, sive realis, sive rationis, facile quis sibi persuadebit. Primo ex communi sententia omnium scribentium de hac materia. Secundo, ex communi modo concipiendi, & significatione ac interpretatione ipsarum vocum: nam unum ut sic, solum significat, quod res sit in se integra & indivisa: unde formaliter negationem addit, in quo distinguuntur, a vero & bono. Hæc autem inter se distinguuntur, quia verum dicit adæquationem, vel habitudinem ad intellectum: bonum autem ad voluntatem seu appetitum tanquam conveniens illi, sive hoc dicat formaliter, sive fundamentaliter: hæ autem sunt rationes, vel habitudines valde diversæ. Quod etiam a contrariis facile declarari potest: nam unitas opponitur multitudini: bonitas malitiæ, veritas falsitati: hæc autem valde distincta sunt. Tandem ex his, quæ in particulari de his passionibus dicemus, hoc evidentius constabit, simulque ostendemus, quodlibet istorum attributorum convenire omni enti, atque ita converti cum ente: sunt ergo hæ tres passiones entis.

Quod autem præter has non sint aliæ, colligi potest ex D. Thom. doctrina: licet enim sæpe numeret illa sex transcendentia, eorumque rationem & sufficientiam declaret, ut quæst. 1. de verit. art. 1. quæst. 21, art. 1. & sæpe alias: tamen, cum in particulari agit de his proprietatibus, nunquam tractat nisi de illis tribus, ut patet ex 1. p. 5. 11. & 16. & in dictis quæstionibus disputatis. Potestque in hunc modum declarari ex dictis: nam *res & ens* juxta communem usum tanquam synonyma usurpantur: & interdum de ente actu existente dicuntur, interdum vero ab actuali existentia præscindunt, quare neutrum est passio alterius.

Res & ens non se habent sicut essentia & passio.

Cujus etiam signum est, quod unum nunquam prædicatur de alio, & si ita prædicetur, censetur esse nugatio, seu identica prædicatio. Alia vero prædicantur de ente, illique adjunguntur, ut adjectivum substantivo: sic enim dicetur, ens unum, ens verum, &c. ens autem & res substantiva sunt, neque possunt eo modo conjungi: signum est ergo, unum non esse passionem alterius. Quod si velimus hæc duo in eo rigore distinguere, quo D. Tho. supra ex Avicenna illa distinxit, quod res præscindat ab existentia actuali, & meram quidditatem significet: ens autem sumptum sit ab esse, & solum dicat ens actualiter existens: sic constat, rem non significare passionem entis, sed esse prædicatum maxime quidditativum. Et potius ens significabit aliquid extra essentiam, saltem in creaturis. Tamen etiam ens non poterit dici passio rei: existentia enim non est passio creaturæ existentis, vel quia non manat ex principiis ejus intrinsecis, sed ab extrinseco illi provenit, vel quia convenit illi necessario ac per se: unde neque sub scientiam proprie cadit actualis existentia creaturæ, quatenus actu pendet a voluntate libera creatoris: quid autē sit hæc existentia, & quomodo distinguatur ab essentia creaturæ, res est obscura, quam infra tractando de ente creato in particulari disputabimus. Si autem juxta opinionem quādam supra tractatam, ens non solum ut dicit actu existens, sed etiam ut dicit aptum ad existendum, distingueretur a re, prout absolute dicit habens quidditatē realem, sic ens esset prima passio rei: sed hoc supra improbatum est, quia in prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, & in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta. In his ergo duobus nulla passio entis continetur. Scio Averr. in sua paraphrasi cap. de Re, dicere, *rem* significare non solum rem veram, sed fictam; sed hoc commune est enti, & solum est secundum æquivocam significationem. De qua & de aliis æquivocis significationibus harum vocum dicam in sequent.

Aliquid juxta varias vocis etymologias, vel entis, vel unius est synonymum.

Rursus *aliquid*, duplicem etymologiam, seu interpretationem habere potest. Una est, quod idem sit aliquid, quod habens quidditatem aliquam: sive enim hæc fuerit prima derivatio vocis, sive non, tamen jam in communi usu in hoc sensu accipi videtur: aliquid enim, & nihil, contradictorie seu privative opponi censentur: *nihil* autem idem significat, quod non ens, vel non habens entitatem ullam: aliquid ergo idem est, quod habens aliquam entitatem, vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem, sed synonymum entis: idemque censetur etiam secundum formalem rationem, & conceptum, dicere de aliquo esse aliquid, & dicere ens, & ita opinatur de hoc attributo Fonsec. 4. Metaph. c. 2. q. 5. sect. 2.

Alia vero etymologia hujus attributi est, quam tangit D. Tho. cit. locis, scilicet, ut *aliquid* dicatur, quasi aliud quid, quæ videtur conformior primæ impositioni hujus vocis, ut constat ex Latinis authorib. juxta quam hæc vox significat de formali aliquid distinctum ab ente, scilicet, distinctionem ab alio seu negationem identitatis cum alio. Hoc tamen sensu attributū hoc vel non est diversum ab uno, vel in eo includitur tanquam consequens illud. Unum enim dicitur, quod est indivisū in se, & divisū a quolibet alio, ut infra videbimus: ergo in ratione unius includitur illa negatio, quæ importatur in voce *aliquid*, vel ad illā revocatur, & ideo hoc attributū non ita auget numerum harū passionum, ut oporteat de illo aliquid specialiter tractare, sed explicata ratione unius, & consequenter multitudinis, quæ illi opponitur, & identitatis vel distinctionis, quæ in ejus ratione aliquo modo fundātur, explicatū manebit hoc prædicatū *aliquid*. Nā, licet negatio in illa conclusa possit distingui ratione a negatione inclusa in uno, quod unū dicat negationē multitudinis, aliquid vero solū dicat negationē idētitatis cū alio, quomodo distinguūtur *unum & aliquid* a D. Th. q. 1. de verit. art. 1. tamen quia posterior negatio in priori fundatur, & nullam specialē habet difficultatē in doctrina de his passionibus tradenda, non oportet eas distinguere. Dicūt vero aliqui, ut Javellus in tract. de trascend. c. 3. *aliquid* dicere actualem divisionē ab alio ente, ita ut ante mundi creationem Deus esset unus, non aūt aliquid. Sed hoc impropriissime dictū est: quis enim dicat, ens non esse aliquid, propterea quod alia non existāt? imo in illo sensu, *aliquid* non potest esse passio entis, cum non conveniat omni enti: ergo ut est passio, solum dicit negationem illam in aptitudine

&

& respectu alterius entis existentis, vel possibilis: & hoc modo, ut dixi, in unitate fundatur, & cum illa simul explicatur.

Ex dictis ergo sex transcendentibus tantum relinquuntur tria supra numerata, quæ possint esse passiones entis, quorum sufficientiam tradit D. Th. cit. loco de verit. & qu.21.ar.1. quia passiones entis debent aliquid addere supra ens, & non possunt addere aliquid positivum reale: ergo vel negativum, vel positivum rationis, seu per denominationem aut convenientiam ad aliquid extrinsecum. Priori modo constituuntur passio unius, quia negatio illa divisionis in se & divisionis a quolibet alio, consequitur omne ens secundum se & absolute consideratum, & nulla alia est, quæ necessario conveniat omni enti ut sic. Posteriori modo constituuntur duæ aliæ passiones, una per respectum seu convenientiam ad intellectum: alia per habitudinem, & convenientiam ad appetitum & voluntatem: nam hæ duæ facultates, & nullæ aliæ sunt universales, & respiciunt omne ens sub diversa ratione.

Qualis inter passiones entis ordo servetur. Atque hinc colligunt auctores, ex his tribus passionibus unitatem esse primam, quia est absoluta: convenit enim omni enti ex se, & non per denominationem ab alio extrinseco, neque proprie per relationem ad aliud, quam significant aliquo modo verum, & bonum, quatenus convenientiam cum alio dicunt: absoluta autem sunt priora respectivis ex genere suo. Dices, etiam unum ut dicit divisionem ab alio, importare habitudinem ad aliud. Respondetur primum de ratione unius non esse illam negationem, quod sit aliud a quo distinguatur, sed solum consequi ad unum quod sit aptum distingui: Deus enim unus erit, etiam si nihil sit a quo dividatur. Deinde illa negatio non est relatio, sed potius negatio relationis; nam potius identitas est relatio, & illa est negatio identitatis, vel certe est fundamentum ejus, & consequenter esse potest fundamentum alicujus relationis, rationis. Denique, etiam si fingamus illam per modum habitudinis ad aliud, est de se prior aliis relationibus veri, aut boni, quia est quodammodo abstractior, quia solum respicit aliud sub ratione entis: sic enim dicitur unum divisum a quolibet alio, cujuscunque alterius rationis illud sit. Itaque Arist. 4. Metaph. cap. 1. unum conjungit cum ente tanquam primam passionem: & D. Thom. 1. par. quæst. 11. artic. 2. ad 4. sentit post ens, unum esse quod prius de unoquoque ente cognoscitur, quæ latius tractant Soncin. 4. Metaphys. quæst. 24. & Javel. tract. de transcendentibus c. 1.

Collatio inter passiones entis in perfectione. Ex aliis autem duobus transcendentibus, seu passionibus entis verum est prius bono, ut docuit D. Th. 1. par. q. 16. art. 4. Et patet, quia bonitas quodammodo fundatur in veritate: ut enim sanitas bona sit, supponitur esse veram sanitatem: nam, si sit ficta, non erit bona: & sic de aliis. Unde verum dicit ordinem ad intellectum, bonum ad voluntatem: intellectus autem est prior potentia, quam voluntas. Quod si quis velit, has passiones in perfectione etiam comparare, & interroget, quænam illarum perfectior sit, potest imprimis facile responderi, de formali, & secundum id quod addunt supra ens, nullam dicere perfectionem, quia nihil reale dicunt, seu addunt ipsi enti: unde sub hac ratione non est, quod comparentur, quia comparatio supponit positivum: quatenus vero significant aliquo modo ipsum ens, ejusque naturam declarant, eandem omnino perfectionem entis exprimunt, & ita ex hac etiam parte comparari non possunt, quia comparatio distinctionem requirit.

Satisfit argumentis.

Quare sex transcendentia numerentur. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur, non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significent distinctas passiones entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia, vel impositione vocis. Et ita distinguuntur res, & ens: quia hoc ab esse, illud a quidditate reali sumptum est. Et similiter aliquid, & unum ex prima impositione distinguuntur, quod unum ex negatione divisionis in se: aliquid vero ex negatione identitatis cum alio dicta sunt: in re vero eandem passionem significant: quia illa duo ad perfectam unitatem requiruntur.

Ad aliam vero partem, qua probatur, has passiones esse plures, respondetur, primum de duratione fortasse non esse quid diversum ab existentia actuali: & ita eadem erit de utraque ratio. Quod si forte ex natura rei distincta est in creaturis, merito non numeratur inter passiones entis, quia est speciale quoddā ens, ut infra suo loco videbimus. Et idem dicendum est de præsentia locali: nam ut est modus aliquorum entium, speciale prædicamentum constituit, ut infra etiam dicemus. De illis autem disjunctis, finitum vel infinitum, &c. dicendum est, vel proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones ejus: quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus ens est, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto seu determinato ad specialem aliquam rationem entis, ut de finito, & infinito infra videbimus: vel certe significant diversos status ejusdem entis, ut esse in actu, vel in potentia, ut infra etiam dicturi sumus: ubi etiam declarabimus, quomodo existentia creaturæ non sit passio ejus. Vel certe hæ proprietates disjunctæ reducuntur ad simplices, ut idem vel diversum ad unitatem.

Ad ultimum respondetur, posse quidem plures negationes, vel habitudines rationis excogitari a nobis in ente, quæ illis passionibus, quæ a nobis numeratæ sunt, formaliter non explicantur, quomodo nonnulli dicunt, *Rem* esse passionem, quæ formaliter addit supra ens negationē entis ficti, seu chymerici. Alii addunt, *idem & diversum*, nam quodlibet ens habet relationem rationis identitatis ad se ipsum, & relationem diversitatis ab alio, saltem a non ente, seu ab ente rationis. Item fingi potest relatio similitudinis ad alterum, saltem fundamentaliter: ut, sicut æquale ponitur passio quantitatis: ita assimilabile (ut sic dicam) sit passio entis: nullum enim est ens, quod non possit habere aliquid sibi simile aliquo modo, saltem analogice, & infinitæ aliæ denominationes hujusmodi possunt multiplicari, ut in argumento tactum est. Dicendum nihilominus est illas passiones sufficienter numerari, vel quia illæ solæ conducunt ad naturam entis explicandam, & habent, tum in rebus, tum in usu hominum sufficientem causam, & utilitatem ob quam excogitatæ sint, & distinctæ: vel, si quæ aliæ hujusmodi excogitari possunt, in his virtute continentur, vel ad eas revocantur. Aliquot rationis habitudines omnibus entib. communes cur non passiones entis.

Res non dicit formaliter negationē entis ficti. Quod igitur *Res* de formali dicat negationem aliquam entis ficti, fictum quidem est, & præter omnem Latinam significationem vocis, & communem conceptionem hominum: nam *Res* non est terminus negativus, seu privativus, sed omnino positivus. Est etiam impertinens illa negatio, tum quia obscurius est ad explicandum quid sit ens fictum, quam quid sit res: tum etiam, quia, si illa negatio necessaria est ad passiones entis, potius in *vero* fundanda est: dicitur enim verum ens, quod non est fictum: vel, si formaliter sumatur, in *uno*, seu *aliquo* includitur: quia in negatione, quam dicit *aliquid*, includitur, ut sit divisum a quolibet alio, & consequenter etiam ab ente ficto. Eo vel maxime, quod ratio entis ficti ut sic in negatione consistit: illud enim est proprie ens fictum, quod ita mente apprehendi potest, ut in se involvat repugnantiam, & impossibilitatem, quæ est negatio quædam, & ideo reale ens non proprie dividitur ab illo per negationem, sed formaliter per suam realitatem, ut latius disput. seq. in simili dicemus. Et eadem ratione excluduntur similes negationes, quæ ex sola reflexione intellectus fieri possunt, ut non esse diversum a se, esse diversum ab ente rationis, non esse sibi inæquale, & similes; quæ & inutiles sunt, & in infinitum multiplicari possunt, & sunt mera opera rationis, quæ non sufficiunt ad passiones entis, ut diximus.

Atque hinc etiam constat, non oportere addere inter passiones entis identitatem, vel diversitatem, quia ut hæc possunt formaliter dicere relationes rationis, non pertinent ad passiones entis, ut supra dictum est generaliter: quia tales relationes non per se conveniunt enti, sed extrinsecus tantum per cogitationem, reflexionem, aut cōparationem mentis: si autem sumantur, quatenus in re habent aliquod fundamētum positivum, vel privativum, sic sufficienter continentur sub unitate, ut infra dicemus. Et eodem modo reducitur ad unitatem similitudo (si hæc communis est omni enti) nam, si sumatur pro vera relatione, illa sine dubio non est passio, quia nec convenit semper omni enti, & cui convenit, non per se, sed ex accidente convenit. Et si forte dicatur creaturæ existenti semper convenire, tamen etiam respectu illius erit quoddam accidens, sicut relatio creaturæ. Si autem sumatur fundamentaliter, sic ad unitatem reducenda est, sic enim dixit Aristot. similitudinem in unitate fundari. Denique juxta hunc modum ad *veritatem* reducitur denominatio *intelligi-*

ligibilis, significabilis, ab *bonum* reducitur *ratio integri*, *& perfecti* & denominatio *amabilis appetibilis*, & similes: non est ergo necesse plures passiones confingere.

SECTIO II.

Quibus principiis demonstrari possint passiones de ente, & an inter ea hoc sit primum, impossibile est, idem simul esse & non esse.

Ratio dubii pro utraque parte.

HÆc quæstio præcipue proponitur propter Arist. qui 4. Metaph. c. 3. text. 8. docuit illud principium, *Impossibile est idem simul esse & non esse*, esse primum ac fere unicum, ad quod resolvi debent omnes hujus scientiæ demonstrationes: imo & aliarum scientiarum, saltem virtualiter. In contrarium autem esse videtur primo, quia propria & intrinseca scientiæ principia sumi debent ex causa seu ratione, ob quam prædicatum convenit subjecto: unde idem Arist. 1. Posterior. docet posteriorem passionem demonstrari per priorem, primam vero omnium, vel non demonstrari, sed immediate convenire subjecto, vel solum quoad nos demonstrari per definitionem subjecti: definitionem autem ipsam nullo modo demonstrari, sed immediate cognosci de subjecto. Sic igitur in omni scientia primum principium erit illud, in quo vel prima passio de subjecto, vel definitio de definito prędicatur: ergo & in præsente scientia principia propria & intrinseca sumenda erunt ex connexione primæ passionis cum ratione entis, vel rationis entis cum ipso ente: erit ergo hoc primum principium, *Omne quod est, unum est*, quia unum est prima passio entis, ut diximus, vel certe hoc, *Omne est habens essentiam*. Non ergo est illud, *Impossibile est, idem simul esse & non esse*, quia illud est valde extrinsecum; & non potest deservire ad proprias demonstrationes a priori, sed ut summum ad reductionem ad impossibile. Adde, principium illud a priori reduci ad illud, *Omne ens est unum*; ideo enim non potest simul esse, & non esse, quia unum tantum determinate esse potest. Quomodo multi dicunt, primo convenire enti quatenus est ens, esse divisum a non ente, quam proprietatem putant in unitate includi, de quo postea videbimus. Tandem augetur difficultas, quia etiam inter principia quodammodo intrinseca, & universalissima, non videtur illud esse primum, quia est negativum: omnis autem negatio in priori aliqua affirmatione fundatur: ergo datur aliud principium prius illo, in quo fundetur: quale erit, vel hoc, *Necesse est idem esse, vel non esse*, vel hoc, *Unum contradictorium necessario aliud destruit*.

Aliquot certiora pronunciata pro sensu quæstionis declarando.

Principiis eget Metaphysica in qua ultimo resolvat cõclusiones.

In hac re omnes conveniunt in Metaphysica (sicut in aliis scientiis) necessaria esse aliqua prima principia per se nota, quibus passiones demonstrentur; sive sit sermo de passionibus transcendentibus entis ut ens est; sive de proprietatibus specialioribus aliquorum entium, ut sunt intra latitudinem formalis objecti Metaphysicæ, juxta ea quæ in proœmiali disputatione dicta sunt, quamvis, quia ens ut ens in ordine ad hanc scientiam est prius cæteris, passiones illi adæquatæ sunt etiam priores, & consequenter etiam universalissima principia, quæ ex ipsis trascendentibus aliquo modo constãt, priora sunt reliquis; & ideo de illis nunc præsertim agimus. Quod ergo talia principia sint necessaria, eadem ratio est in hac scientia, quæ est in cęteris, quia etiam illa per demonstrationem procedit, resolvendo conclusiones in principia; in qua resolutione non potest in infinitum procedere: ut constat ex generali doctrina de causis: in nullo enim causarum genere in infinitum procedi potest: ergo necesse est, ut sistat in principiis, seu propositionibus per se notis.

Unicum principiũ ad id muneris non sufficit.

Secundo ex hac ratione concludi videtur, hæc principia non tantum unum, sed plura, & ad minus duo esse debere, saltem quoad hoc, ut sint propositiones immediatæ, & a priori demonstrabiles. Ratio est, quia ex uno solo principio nihil concludi potest, ut constat ex Dialectica: quia formalis illatio requirit tres terminos, qui in uno principio esse non possunt: ergo ultima resolutio necessario fit ad duo principia immediata. Quia si unum sit immediatum, & aliud demonstrabile, illud quod demonstrabile est, ulterius erit resolvendum, & demonstrandum: non potest autem demonstrari per solum aliud principium immediatum: ergo adjungendum est aliud, quod si illud etiam demonstrabile sit, aliud inquirendum erit, per quod demonstretur; ne igitur procedatur in infinitum, sistendum est in aliquo, etiam indemonstrabili: sunt ergo necessaria plura principia prima etiam in hac scientia. Atque hinc sequitur, si de primo principio in hoc sensu loquamur, scilicet, ut solum dicit propositionem immediatam, seu per se natam, hoc sensu non esse quærendum unicum principium primum in hac scientia; neque in eo potuisse loqui Aristotelem citato loco: quia revera nullum est quod hoc modo sit unicum, & duntaxat primum. Igitur in alio sensu potest inquiri principium cæteris prius, scilicet vel quia est nobis notius, vel quia in usu, seu causa itate est prius, & universalius, vel quia omni modo est indemonstrabilius, & in hoc sensu est controversia inter auctores, quodnam sit primum Metaphysicum principium.

Varia placita.

Prima sententia est, non esse primum illud, quod ex Aristotele retulimus, sed hoc, *Omne ens est ens*. Ita tenet Antonius Andreas 4. Metaphys. q. 5. Et ad Aristotelem respondet, vocasse illud aliud, primum principium inter ea quæ circumferuntur ut generalia, ut sunt illa, *Omne totum est majus sua parte, &c.* Sed hic auctor etiam in suis principiis non recte loquitur, quia illa propositio est identica, & nugatoria; & ideo in nulla scientia sumitur ut principium demonstrationis; sed est extra omnem artem. Alioqui in omni scientia primum principium esset illud, in quo subjectum scientiæ de se ipso prædicaretur. Et tamen per se notum esset primum principium unius scientiæ, sicut alterius: nam omnis propositio identica, æque nota est, ut, *ens mobile est ens mobile*, sicut, *ens est ens*. Et in hac scientia, plura essent principia æque nota, quamvis non æque universalia, ut *Substantia est substantia*, *Accidens est accidens*. Apparentius ergo loqueretur, si loco entis sumeret aliquam definitionem, vel descriptionem explicantem rationem entis, eamque de ente prædicaret: nam, licet, definitio & definitum in re idem sint, tamen propositio, in qua definitio de definito prędicatur, non est identica, sed doctrinalis, quia in ea conceptus distinctus de confuso prædicatur. Et hoc modo favet huic opinioni ratio dubitandi in principio posita. Videtur tamen repugnare Aristo. dicto c. 3. lib. 4. Metaph. dum absolute concludit illud principium, *Impossibile est, &c.* esse simpliciter omnium primum, & ad illud omnes demonstrationes resolvi.

Alii dicunt non illud ab Aristotele positum, sed hoc, *Necesse est, quodlibet esse, vel non esse*, esse primũ principiũ omnium propter rationem supra tactam, quia hoc est affirmativum, illud vero aliud negativum. Neque enim verum est, quod Javell. lib. 4. Metaph. q. 6. existimavit, illa duo principia eandem rem diversis verbis significare, & ita non esse reputanda duo, sed unum: nam, si res attentius consideretur, diversę sunt res, quę illis principiis significantur. Sicut enim in contrariis, vel privative oppositis, aliud est, quod non possint simul convenire eidem, aliud vero quod alterum eorum necessario debeat convenire, ut per se est manifestum: ita etiam in contradictorie oppositis hæc duo formaliter, & in rigore diversa sunt. Hæc autem significantur per illa duo principia: nam per illud: *Impossibile est, idem simul esse, & non esse*, significatur repugnantia contradictorie oppositorum; per illud vero: *Quodlibet est, vel non est*, significatur immediatio eorundem, scilicet, inter illa non posse cadere medium. Et ita, ut distincta ponuntur ab Aristotele lib. 4. Metaphys. cap. 7. text. 27. & 28. & lib. 3. cap. 2. & 1. Poster. 1. cap. 8. text. 26. & 27. ubi dialecticis terminis eadem principia ponit: *Impossibile est idem simul affirmari, & negari de eodem: Necesse est idem affirmari, vel negari de eodem*; quæ aliis verbis a Dialecticis dici solent: Impossibile est, duas contradictorias esse simul veras; & impossibile est, esse simul falsas; quæ duo constat esse valde diversa: & primum fundari in illo principio, Impossibile est, idem simul esse & non esse: secundum vero in alio, Necesse est esse, vel non esse. Ex his vero rationibus simul constat, comparando hæc principia inter se, prius esse illud de impossibili ab Aristotele positum, quam aliud de necessario. Primo quidem, quia per se evidentius est, contradictoria habere inter se repugnantiam, quam habere immediationem. illud enim prius statim in ipsis terminis relucet, secundum autem nonnullo indiget discursu & declaratione. Unde illud prius commune est omnibus oppositis, nam quatenus oppo-

opposita sunt, inter se pugnant, posterius autem non omnibus convenit, ut constat ex c. de Opposit. Secundo, quia prius secundum rationem est, duas contradictorias non posse esse simul veras, quam non posse esse simul falsas: sicut veritas ex se prior est falsitate.

Quæstionis resolutio.

Duo demonstrandi genera & proprietates eorum.

Igitur, ut quæstioni respondeamus, distinguere oportet duplex genus demonstrationis, unum dicitur ostensivum, aliud deducens ad impossibile. Primum est, per se & directe ad scientiam requisitum: & in eo proceditur a causis ad effectus, & ab essentia rei ad passiones demonstrandas: loquimur enim in scientia a priori & propter quid: nam quæ est a posteriori, non resolvitur in principia, de quibus nunc agimus, sed in experientiam potius. Secundum demonstrandi genus per se necessarium non est, sed interdum adjungitur propter hominis defectum, ignorantiam, vel protervíam: & utile est, non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda, & probanda, quod in priori modo fieri non potest, quia, cum sint immediata, non habent medium a priori, per quod probentur; tamen ad impossibile deducẽdo ostendi potest eorum veritas, & convinci intellectus, ut eis assentiatur. Imo in omni genere demõstrationis, quamvis principia demonstrent a priori conclusionem, & per se nota sint, vis illationis virtute fundatur in deductione ad impossibile, scilicet, quia fieri non potest, quod idem simul sit & non sit, vel, quod duæ contradictoriæ simul sint veræ. Propter quod dixit Averroes 2. Metaphys. cap. 1. sine illo principio ab Aristotele posito neminem posse philosophari, disputare, aut ratiocinari.

Quis sit modus demonstrandi a priori in hac scientia.

Dicendum ergo est inprimis, ad demonstrandũ a priori passiones entis de ente prima principia sumenda esse vel ex ratione ipsius entis, vel ex prima passione ejus ad demonstrandas posteriores: & hoc convincit discursus in principio factus. Et confirmatur: nam quoad hoc eadem est ratio de hac scientia, quæ de aliis: nam cum proprietates entis suo modo sint passiones ejus, ex ejus intrinseca ratione & essentia oriri necesse est, quia hoc est de intrinseca ratione propriæ passionis: poterunt ergo per ipsam essentialem rationem entis demonstrari: sive hoc sit per distinctionem ipsarum rerum inter se, sive in ordine ad conceptus, & discursus nostros, ita ut unum vere sit ratio alterius, quod ad scientiam humanam, & demonstrationem sufficit. Unde si passiones entis sunt ita inter se connexæ, ut una ex altera oriatur, illa, quæ fuerit prima, constituet unum principium ad demonstrandas alias: si vero (quod fieri interdum potest) plures passiones cum ratione entis immediate connectantur, solum per ipsam rationẽ entis poterunt de ente demonstrari: quomodo autẽ id fiat, postea in discursu scientiæ constabit. In hoc ergo ordine primum principium erit illud, in quo ratio vel essentia entis distincte concepta de ipso ente prædicatur.

Quid sit primum principiũ deductionis ad impossibile.

Secundo dicendum est, in alio genere seu modo demonstrandi per deductionem ad impossibile, primum principium, in quo totus ille modus demonstrandi nititur, esse *Impossibile est idem esse, & non esse.* Hoc per se notum est, quia omnis deductio ad impossibile in hoc tandem sistit, quod sequatur, idem simul esse, & non esse: & quamdiu ad hoc non deducitur, non est satis demonstrata impossibilitas: postquam vero ad hoc deductum est, ibi sistitur, tanquam in ultimo termino resolutionis, & notissimo principio. Et, quamvis interdum possit deduci impossibile ad aliud incommodum, quod duæ contradictoriæ sint simul falsæ, seu ut idem neque sit, neque non sit, tamen hoc ipsum in tantum est impossibile, in quantum virtute includit aliud, scilicet quod simul de aliquo negetur aliquid, & non negetur, quod est affirmare & negare idem de eodem.

Quod sit humanæ scientiæ principiũ absolute primum.

Tertio dicendum est, hinc fieri, ut illud principium, *Impossibile est, idem simul esse & nõ esse*, sit simpliciter primum in humana scientia, & præsertim in Metaphysica. Ratio est: nam illud principium recte vocatur primum, a quo sumit firmitatem tota humana scientia: sed hujusmodi est prædictum principium, quia ex illo non solum conclusiones, sed prima etiam principia demonstrantur. Imo addit Fonseca lib. 4. Metaphys. cap. 3. quæst. 1 sect. 3. per illud principium confirmari a priori prima principia. Sed non video, cur deductionem ad impossibile vocet a priori, cum non sit ex causa, sed per extrinsecum medium. Nisi fortasse intelligat per hujusmodi principium demonstrari a priori, non quidem veritatem aliorum principiorum, quod fieri non potest, sed impossibilitatem, ac repugnantiam, quæ ex opposito sequitur: ultima enim resolutio omnis repugnantiæ fit ad contradictionem, ad quam per illud principium fit deductio. Hoc vero satis est, ut illud principium dicatur simpliciter primum: nam cum ingenium humanum non statim comprehendat cætera principia prima, prout in se sunt, multum juvatur, & confirmatur in eorum assensu, deducendo ad impossibile, quod in cæteris fieri potest per illud primum; ipsum autem nullo modo ostendi potest etiam deductione ad impossibile, quia nullum aliud impossibilius inferri potest, quam sit illud, quod in eo pronunciatur, quod est signum illud esse maxime notum, & primum. Dixi autem, usum hujus principii esse maxime necessarium in hac scientia, quia, cum ens simplicissimum sit, vix potest definiri, & ratione ejus distinctius explicari, & applicari ad veras demonstrationes efficiendas, ita ut propositiones assumptæ identicæ non censeantur.

Solvuntur rationes oppositæ.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam quoad priorem partem jam explicatum est, Aristotelem non vocare illud principium primum, quia illo utatur Metaphysica ad suas proprias & directas demonstrationes: nam potius idem Aristot. 1. Poster. cap. 8. text. 26. dicit, non solere illud principium formaliter ingredi demonstrationem. Dicitur ergo primum principium aliis rationibus jam explicatis: est enim quasi universale fundamentum, cujus virtute omnes demonstrationes nituntur, & alia principia possunt, saltem quoad nos, declarari ac confirmari, quanquam id semper fiat adjuncto aliquo alio principio, vel concesso, vel per se noto. Ad primam confirmationem respondetur veritatem illius principii proprie non fundari unitate, sed in oppositione & repugnantia contradictoriorum, unde non recte probabitur, quod est non posse simul non esse, quia quod est, unum tantum est, tum quia, ut infra dicam, ens quatenus unum, non proprie dividitur a non ente, sed ab alio ente, quia a non ente potius dicitur quatenus ens; tum etiam, quia hæc ipsa divisio entis a non ente fundatur in eo, quod non potest idem simul esse & non esse propter repugnantiam formalem horum terminorum. Ad ultimam confirmationem dicitur primo, fieri quidem posse, ut aliqua affirmativa propositio, quatenus simplicior est quam negativa, prior sit quam illa ordine generationis, seu compositionis, & tamen quod in ratione veritatis per se notæ non sit tam manifesta, neque æque prima, & ita dici potest de illo principio: nam, licet tota veritas ejus fundetur in natura ipsius esse, quod per se excludit non esse, tamen hoc ipsum per illud principium quamvis negativum, explicatur evidentissime, & aptissime ad fundandas demonstrationes deducentes ad impossibile.

Atque hinc facile solvuntur multa argumenta, quę fieri solent contra sententiam Aristotelis de hoc primo principio, ut quod constet multis vocibus neque universalissimis, neque admodum notis, ut sunt *simul, idem*, quę relationes significant, quæ sunt posteriores absolutis. Item quod sit propositio modalis, quæ supponit priorem de inesse. Ad hęc enim & similia dicitur eis ad summum probari, hanc non esse primam propositionem, seu complexionem, quam intellectus format, non tamen, quod non sit primum principium, quia ad hoc non est necesse, ut sit prima propositio, solum, quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia, ipsum vero ita sit verum, notum, & indemonstrabile, ut ab alio non pendeat: hæc autem conveniunt illi principio, ut ostensum est. Posset autem principium illud ad simpliciores terminos reduci dicendo, *Nullum ens est, & non est*: sic enim conficitur ex simplicibus terminis, & ex universalissimis ac primis, quod necessarium est in primo principio, ut possit omnibus scientiis esse commune, ut notavit D. Thom. 1. 2. quæst. 94. art. 2. Ubi advertit hoc principium esse primum in speculabilibus: nam in practicis seu moralibus datur aliud primum, scilicet, *Omne bonum est faciendum, & malum vitandum*: nam, quia omnes actiones morales circa bonum & malum versantur, ideo primum principium morale ex illis terminis constare debuit, tamen, quia practica in speculativa fundantur, ideo, quod in speculativis est primum principium, simpliciter & absolute est primum. An vero hoc principium ita sit notum,

In genere moris quod primum principium, & collatio cum primo in genere naturæ.

sum, ut a nemine possit mente negari, quamvis voce contendere videatur: item quibus modis suadendum sit contra eum, qui proterve illud negaret, vel eum ex concessis redarguendo, vel ad inconvenientia sensibus repugnantia eum deducendo, tractat late Arist. 4. Metaphysic. cap. 3. 4. & 5. quibus locis videri possunt expositores, quia non est, quod in hac re amplius immoremur.

DISPUTATIO IV.

De unitate transcendentali in communi.

Series transcendentalis. PRimum de veritate tractandum est, quia cum entitate maxime est conjuncta, & caeteris passionibus quodammodo supponitur: quia reliquae in quadam rerum distinctarum comparatione seu habitudine consistunt, quae sine unitate intelligi non potest. Et hunc ordinem servavit Aristot. 4. Metaph. cap. 3. unum statim cum ente conjungens. Quoniam vero unum multitudini opponitur, & oppositorum eadem est ratio seu scientia, ideo consequenter dicendum erit de multitudine. Ac denique quia multitudo ex distinctione, seu divisione causatur, quam unitas negat, tractandum etiam erit de variis distinctionum generibus: atque in hunc modum omnia genera unitatum, distinctionum, & multitudinum explicata relinquemus.

SECTIO I.

Utrum unitas transcendentalis addat enti rationem aliquam positivam, vel tantum privativam.

Prima opinio. PRima sententia est, *unum* addere supra ens accidens quoddam positivum, ex natura rei distinctum ab ente, per se tamen consequens & concomitans omne ens. Ita sensit Avicen. lib. 3. suae Metaph. cap. 2. & lib. 7. cap. 1. nam priori loco vocat *unum* accidens & quid comitans essentiam, posteriori autem loco dicit non esse absolute idem cum ente. Et hanc sententiam videtur secutus Scotus 4. Metaph. q. 2. & in 2. d. 3. quaest. 2. Anton. And. 4. Metaph. quae. 3. qui docet, *unum* addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens, & id, quod unum addit supra ens, rejecta sufficienter est praecedente disputatione, & plane repugnat Arist. 4. Metaph. cap. 2. & 5. & amplius ex sequentibus confutatur.

Proponitur sententia, quod ratio unius positiva sit.

Unde esse potest secunda sententia, *unum* addere supra ens proprietatem quandam positivam non realiter, vel ex natura rei, sed sola ratione ab ente distinctam, ad eum modum quo sapientia, vel justitia dicitur addere aliquid Deo, & esse attributum positivum ejus, sola ratione distinctum ab illo. Hanc opinionem videtur tenere S. Bonaven. in 1. d. 23. art. 1. q. 1. ubi dicit, *unum* in Deo dicere aliquid positivum, in creatura vero interdum privativum, interdum vero positivum. Unde ait, quamvis modus significandi, vel explicandi unitati sit per modum negationis, quia simplicia non nisi per negationes a nobis concipiuntur & explicantur, tamen quoad rem significatam & intellectam esse quid positivum. Hoc idem significat Alex. Alens. 1. p. q. 13. mem. 1. & 2. Soto in logica cap. de propr. q. 2. ad 2. potestque suaderi primo, quia ex omnium sententia unum addit indivisionem supra ens; sed indivisio, licet per modum negationis significetur, tamen revera non est negatio, positiva ratio; ergo. Major patet ex ipsa vocis expositione, dicitur enim unum, quod in se est indivisum. Item ex opposito suo, scilicet *multitudine*: *multa* enim dicuntur, quae inter se divisa sunt; ergo *unum* dicitur, quod indivisum est in se. Item patet ex proportione ad unitatem quantitativam: nam illae quantitates plures dicuntur, quae divisae sunt, illa vero una, quae non est divisa: sicut ergo quantitas est una per indivisionem quantitatis, ita entitas est una per indivisionem entitatis. Minor probatur primo, quia divisio est negatio; ergo indivisio, licet habeat formam negationis, tamen in re non est negatio, sed affirmatio potius. Consequentia probatur, quia duae negationes (ut ajunt) affirmant, & quia in re ipsa nunquam negatio destruitur immediate per negationem: nulla enim talis oppositio invenitur in rebus, tollitur ergo per positivam formam oppositam. Antecedens autem, scilicet, divisionem dicere negationem, est D. Thomae qu. 9. de Poten. art. 7. dicentis, multitudinem includere negationem, scilicet divisionem unius ab alio. Et 1. part. qu. 11. ar. 2. ad 4. dicit, in tantum nos apprehendere divisionem, in quantum apprehendimus, hoc ens non esse illud: & idem dicit Soncin. 10. Metaph. qu. 4. Neque aliter nos concipere possumus divisionem.

Secundo potest hoc ita explicari ratione; quia in illis rebus, quae sunt unae per compositionem, unitas consurgit per unionem plurium, quae unio est quid positivum in ipsis, ut postea videbimus; e contrario vero res plures hoc ipso sunt multae, & non una, quod unione carent; divisio ergo formaliter solum dicit carentiam unionis: consistit ergo in negatione, e contrario vero indivisio dicit carentiam divisionis, quod est negare carentiam unionis: hoc autem est ponere unionem, quae quid positivum est. Et consequenter in his rebus, quae non sunt unae per unionem plurium, sed per simplices entitates, unitas dicet positivam perfectionem consistentem in quadam rei integritate, quae est altior & eminentior perfectio, quam unio, quamvis a nobis propter suam simplicitatem per negationem explicetur. Unde sumitur duplex confirmatio. Prima, quia negatio ut sic, non suscipit magis nec minus, unum vero, seu unitas recipit magis & minus: nam magis unum est, quod per simplicem entitatem est unum, quam quod per compositionem plurium, & tanto magis ab unitate receditur, quanto compositio major est, seu minor unio: ergo signum est, unitatem addere aliquid positivum. Secunda confirmatio est, quia negatio nullam perfectionem dicit, unitas vero dicit perfectionem: nam in Deo ad maximam ejus perfectionem spectat, quod sit unus tantum, & quod sit maxime unus, & quod in eo omnia, quae opposita non sunt, unum omnino sint. Et in angelis ad perfectionem eorum pertinere censetur, ut in unaquaque specie sit unus tantum, & modus unitatis eorum, scilicet, per talem simplicitatem, pertinet etiam ad perfectionem eorum, & idem est proportionate in reliquis entibus.

Tertio, id colligi potest ex speciebus, seu modis unitatis, omnes enim sunt positivi; ergo signum est, ipsam etiam unitatem ut sic addere aliquid positivum. Antecedens patet primum in unitate quantitativa, quae dicitur una continuatione ab Arist. 5. Metaph. cap. 6. continuitas autem non est negatio, sed positivum: cum in hoc consistat, quod partes habeant terminum communem; illa ergo integritas, quae ex continuatione resultat, est unitas quantitatis continuae, & illa positivum quid est. Alia est unitas compositionis, ver. grat. ex materia & forma, quomodo humanitas vocatur una, de qua jam ostendimus in positiva ratione consistere, unde & generatio, quae ad hanc unionem tendit, positiva actio est; e contrario vero corruptio, quae illam dissolvit, formaliter in privatione consistit. Alia unitas est individualis, specifica & generica, & hae omnes positivae sunt, quia & genus positive contrahitur ad speciem, & species ad individuum, & conformitas illa, vel convenientia, quae est in specie, vel genere positiva est.

Quarto argumentari possumus ex effectibus seu proprietatibus, quae unitati tribuuntur: una est, quod fundet relationem identitatis seu similitudinis 5. Metaph. cap. 15. relatio autem realis non fundatur in negatione, sed in positivo. Alia est, quod unum est prima mensura multitudinis: quod non potest convenire negationi, cum nihil sit. Unde Aristoteles 10. Metaph. capit. 9. text. 21. ponit oppositionem relativam inter unum & multa in ratione mensurae & mensurati. Tandem unum ut sic componit multitudinem: nam multitudo formaliter ex unitatibus formaliter constat, unde & in numero quantitativo ultima unitas dicitur esse forma ejus: sicut ergo numerus formaliter est aliquid positivum, ita & unitas.

Vera sententia.

Dicendum est primo, unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum. Est sententia D. Thomae 4. Metaph. lect. 2. & in 1. part. qu. 11. ar. 1. ubi Cajet. Scholastici in 1. dist. 24. ubi Capreol. qu. 1. art. 1. Durand. qu. 1. & 2. Gabr. qu. 1. art. 3. dub. 3. Gregor. quaest. 1. artic. 1. Henric. quodlib. 1. qu. 1. Soncin. 4. Metaph.

qu.

qu.4. Javel.qu.5.& 8. Jandun.qu.4. Fonseca cap.2.qu.5. Et fuit etiam sententia Commen.4. Metaph. Com.3.tex. 5. & lib.10.Com.8. Et sumitur ex Arist.5. Metaph. c. 6. text.11.& lib.10.c.1.ubi rationem unius explicat per indivisionem, & indivisionem per negationem divisionis, & 4. Metaph. c.2. hac ratione dicit, unum & ens esse unam ac eandem naturam, quia nimirum nullam rationem positivam dicit præter rationem entis.

Et quidem de ente rationis per modum positivi (de quo est sermo in prima parte conclusionis) res est satis certa & extra controversiam, quia nullum hactenus excogitatum est ens rationis quasi positivum, quod unum de formali dicat,& addat enti, quia aut illud est per modum relationis, & hoc non, quia nomen unius omnino absolutum est, ut supra vidimus & constat ex ipsa voce,& ex cōmuni modo concipiendi; aut est per modum alicujus prędicati absoluti,& positivi: hoc dici non potest, etiamsi fingendi fiat copia. Dicere quis forte posset *unum* addere relationem idētitatis ad seipsum. Sed hoc est plane falsum: nam esse unum,& esse idem, sunt prædicata valde diversa: & primum est suo modo reale prædicatum conveniens enti sine fictione intellectus: secundum vero est prædicatum rationi conveniens per operationem intellectus: unde primum est fundamentum secundi, eo modo quo relatio rationis potest in re habere fundamentum.

Itaque hac parte omissa, altera de ratione reali positiva, quæ præcipue est intenta, solet hac maxime ratione probari, quia si unum addit enti positivam realem rationem, ergo necesse est, ut in illa includatur ens: ergo & unum; ergo illi addenda alia ratio positiva, per quam sit unum: ergo ita procedetur in infinitum, nisi in aliqua ratione reali sistamus, quæ ita sit per se ens & unum, ut esse sic unam, nihil addat supra entitatem ejus: ergo eadem ratione sistēdum erit in ipsamet ratione entis. Sed ad hoc argumentum respondet Scotus, illam rationem unius ita esse positivam, ut tamen ens non sint. Sed hoc satis est in superioribus improbatum. Et præterea negari non potest, quod ad præsens spectat, quin ille modus realis, vel quidquid illud sit, quod unum addit enti, sit unum quid eo modo quo est: nam unumquodque ens habet hujusmodi modum unum tantum, & non plures, & habet illum distinctum a modo seu unitate alterius entis, in se autem divisum; recte ergo inquiritur, an ille modus sit unus se ipso, & sine ulla additione positiva, quæ suæ entitati fiat, vel cum additione: nam, si cum additione, procedetur ulterius in infinitum: si absque additione positiva per solam negationem, cur non idem dicetur de quolibet ente ut sic?

Evasio confutatur.

Dicunt aliqui ipsum modum unius, cum sit id, quo ens est unum, posse seipso etiam esse unum, quod non ita dici potest de ratione entis, quia ipsum formaliter non est ratio unius, seu unitas ut quo: id enim quod in aliquo genere est quo, quando est simplex & ultimum, seipso potest esse quod, hoc vero non tribuitur ei, quod nullo modo rationem illam formaliter participat. Exemplum commune est in quantitate, per quam substantia quanta est: & ideo potest per seipsam esse quanta, quod non potest substantia. Quæ evasio habet speciem quandam subtilitatis, sed in præsente nulla est necessitas fingendi illud quo, & quod: nam illa ratio unitatis non intelligitur esse una propter aliquam rationem positivam, quam in se habeat, & veluti exerceat circa se ipsam: sicut quantitas est quanta, quia est extensa,& per se apta ad occupandum locum, sed per solam negationem pluralitatis seu divisionis intelligitur esse una: ergo eodem modo intelligi potest in ratione entis, neque oportet fingere aliquid positivum, quod ei sit ratio ut quo essendi unum.

Responsetur replicę.

Dici tandem potest hoc argumentum recte procedere contra Scotum & alios, qui ponunt modum illum unius ex natura rei distinctum ab ente, non tamen ita urgere, si dicamus illum modum esse quidem positivum & realem, sola tamen ratione ab ente distinctum, quia tunc dicetur, illum modum, quamvis sit ens, non tamen esse in re distinctum ab ipsomet ente;& ideo esse unum eadem unitate, quia ipsum ens, & præcise ac secundum rationem non considerari ut unum, seu tantum ut rationem unius, realiter vero esse unum seipso, sicut ipsum ens. Sed contra hanc responsionem objicitur, quia inde sequuntur alia incommoda. Primum, rationem unius esse positivam, & passionem entis,& quidditative includere ipsum ens, quod repugnat propriæ passioni. Secundum, quod ille modus sit de quidditate ipsius entis, sicut attributa divina sunt de quidditate Dei, quia, licet ratione distinguantur, in re dicunt rationes positivas, quæ ex natura rei non distinguuntur a Deo; consequens autem est falsum, tum quia alias unum non esset passio entis, sed essentia: tum etiam quia alias nulla res creata posset quidditative distincte concipi, nisi formaliter conciperetur ut una. Quæ incōmoda sunt quidem probabilia, forte tamen aliquis non existimaret inconveniens illa concedere in transcendentibus, quæ simplicissima sunt.

Aliter ergo prosequendo priorem discursum, ostendo, eodem modo concludere, non esse ponendum hunc modum positivum ratione distinctum: nam præciso per intellectum illo modo positivo in reliquo conceptu entis intelligitur quidquid necessarium est ad unitatem: ergo signum est nihil positivum, etiam per rationem præscindi ab ente, quo illud unum sit. Quod ut intelligatur, loquamur de aliquo ente in particulari, ut v. g. Deo quatenus unus est: si ergo in illo unitas est attributum positivum ratione distinctum a Deo: ergo potest mente præscindi Deus ab unitate ejus: in Deo autem sic concepto absque additione alicujus positivi etiam secundum rationem, potest concipi negatio divisionis seu partitionis, quam in se habeat, & divisio etiam, seu sufficiens fundamentum divisionis ab omnibus aliis: sed hoc ipso sufficienter concipitur unus; ergo quidquid positivum postea additur, etiam secundum rationem, est superflue fictum, neque explicari potest quid, vel ad quid sit: & idem argumentum fieri potest in aliquo alio ente uno, & consequenter in ente in communi. Secundo id declaro in entibus compositis retorquendo argumenta priora: nam in hujusmodi ente, quod per compositionem fit, quidquid positivum physicum considerari potest, pertinet ad rationem entis, ut tale ens est, etiamsi ratione præscindatur a conceptu unius, ut in humanitate unio animæ & corporis est de ratione essentiali talis entis, ut tale ens est specificative, & in re ipsa, & similiter in linea unio partium in puncto est de ratione entis, ut est in tali specie quantitatis continuæ: ergo omnis etiam ratio positiva Metaphysica, quæ in tali unione Physica fundatur, pertinet formaliter & secundum rationem ad rationem talis entis, non quatenus concipitur, ut unum, sed quatenus formaliter contractum seu determinatum in ratione talis entis; ergo ratio unius nihil positivum addere potest, etiam ratione distinctum. Tertio id explicatur in entibus simplicibus, in quibus perfectior videtur esse unitas: imo ipsa simplicitas videtur esse maxima unitas: sed simplicitas de formali non dicit rationem positivam, etiam sola ratione distinctam ab ente simplici, & a perfectione, quę in ratione entis, seu talis in eo concipitur: adeo ut etiam in Deo juxta probabiliorem Theologorum sententiam simplicitas ut sic nihil addat Deo perfectionis etiam secundum rationem, supra perfectionem summæ actualitatis ejus, in qua negatio illa fundatur, quam simplicitas exprimit: ergo multo minus unitas ut sic potest dicere rationem positivam. Et hæc conclusio amplius patebit ex sequent. & ex solution. argumentorum.

Dico secundo, unum addere supra ens negationem aliquam per modum privationis. Ita docent citati auctores, & sequitur ex præcedente assertione: nam constat unum aliquo modo distingui ab ente, quia & est passio ejus, & illa nomina non sunt synonyma, sed diversi conceptus formales & objectivi illis in mente respondent: ergo aliquid dicit unum præter ens: sed non dicit aliquid omnino fictum per rationem, ut per se constat, quia esse unum rebus ipsis vere convenit: neque etiam dicit aliquam habitudinem rationis, ut ostensum est: nihil ergo superest, quod addere possit præter negationem seu privationem.

Qualis sit negatio, quam unum addat enti.

Duo tamen supersunt hic explicanda. Primum est, quę sit hæc negatio, & quotuplex. Secundum, quomodo hæc negatio dicatur esse per modum privationis. Circa primum omnes conveniunt unum dicere negationem divisionis in ipsomet ente, quam significavit Aristot. dicens, unum esse *ens indivisum in se*, ut patet ex citatis locis, & ex 10. Metaph. cap.5. Et ratione patet, quia per indivisionem intelligimus, unum ens fieri plura: ergo nulla alia ratione melius concipitur ens esse unum, quam nega-

tione

tione divisionis: & in hoc omnes conveniunt. Sunt tamen prædicta verba attente consideranda: aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso: quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est, quæ pertinet ad rationem unius: nam posterior non sufficit, ut recte notavit Sonci.4. Metap.quæst.23. ad primum. Et patet, tum quia illa non est propria negatio, quæ in re addatur enti, sed quæ per solam reflexionem rationis consideretur: tum maxime quia non dividi a se, æque convenit enti per se & per accidens, seu multitudini, acervus enim lapidum tam non est divisus a se, quam homo, vel angelus: tamen quia in se non est indivisus, non est proprie unum ens: negatio ergo divisionis in se, est quæ constituit ens, non negatio divisionis a se.

Dubitant tamen ulterius auctores, an in ratione unius aliqua alia negatio includatur. Multi enim definiunt unum esse, quod est *indivisum in se, & divisum a quolibet alio*; & ideo præter indivisionem in se, dicunt unum dicere negationem unionis cum alio, quæ negatio explicatur nomine divisionis seu distinctionis ab alio. Ita opinatur Capreol. Gabr. & Sonci. locis citatis, quia sicut de ratione *unius* est, ut in se non sit divisum, ita ut non sit aliud a se: alterum enim ex his duobus, scilicet, esse aliud a se, vel non esse aliud a se, necesse est in ratione unius includi, quia, cum contradictorie opponantur, immediate repugnant: sed esse aliud a se non est de ratione unius, ut constat: ergo erit de ratione unius, ut non sit aliud a se. Quin potius addunt aliqui negationem divisionis ab alio prius secundum rationem convenire enti, quam indivisionem in se, quia prius convenit enti esse divisum a non ente, quam esse in se indivisum; ergo utraque negatio requiritur ad rationem unius. Unde etiam D. Tho. 1. p. q. 11. art. 2. ad 4. dicit conceptum divisionis ab alio secundum rationem esse priorem conceptu unitatis. Alii vero negant divisionem ab alio esse de ratione unius, sed solam indivisionem in se. Ita Fonseca supra, citans Ægid. 4. Metaph. q. 6. & Heruæum quodlib. 4. q. 2. & 3. Ratio ejus est, quia esse divisum ab alio non requiritur, ut ens sit absolute unum, sed solum ut sit unum ex multis: & ideo sufficienter concipitur res, ut una, quando intelligitur indivisa, etiam si non concipiatur, ut divisa ab aliis. Et confirmatur, quia res est absolute una, quamvis non sint alia, a quibus distinguatur.

Unius nomen æquivocationẽ pati potest.

Sed circa hoc advertendum est, posse in nomine tam unius, quam divisionis ab alio committi æquivocationem: nam interdum communi & vulgari usu *unum* significare solet, quod est solitarium & unicum, quomodo dicimus esse unum Deum, unum solem: & hoc modo unum dicit negationem multitudinis, & non tam dicit divisionem ab alio, quam negat consortium alterius. Sed hoc modo esse unum non est passio entis, ut per se constat: neque ea significatio est propria unius, nec rigorosa, sed solũ ex accommodatione usus interdum ad hoc extenditur: nam in rigore verum est dicere hic esse unum hominem, quamvis sint plures: & ideo in rigorosa significatione ad negandum esse plures, additur exclusiva esse tantum unum. Igitur negatio multitudinis seu plurium in hoc sensu non intrat rationem formalem unius transcendentis.

Relatio realis divisionis ab alio extra rationem unius.

Rursus esse divisum ab alio concipi potest per modum relationis realis, seu ad terminum realem & existentem. Et hoc modo certum est divisionem ab alio non esse de ratione unius, tum quia est quid posterius illo: ideo enim hoc est divisum ab illo, quia in se tale est, & unum quid: tum etiam, quia unum de se est prius multitudine & independens ab illa: sic autem esse divisum ab alio requirit multitudinem: imo inde consurgit multitudo, quia sunt plura una, quorũ unum non est aliud. Deniq; hac ratione supra dicebamus, *aliquid*, quatenus dicit hujusmodi negationem, vel relationẽ alietatis a termino reali & existente, non esse passionem entis: quia per se non convenit omni enti, sed per accidens ex coexistentia aliorum: multo ergo minus potest esse hoc de ratione unius. Unde, antequam creaturæ existerent, Deus erat perfecte & complete unus absque hac relatione seu negatione. Quin potius etiam si per impossibile nullę alię res essent possibiles extra Deũ, ipse esset vere ac perfecte unus, hoc ipso, quod esset in se indivisus in essentia: etiam si non posset esse divisus ab aliis, eo quod alia esse non possent. Tamen, quia de facto, & quodammodo ex intrinseca ratione entis, secundum totam suam latitudinem considerati, cum quolibet ente possibilis est existentia alterius: ideo ad omne ens consequitur, ut possit esse distinctum ab alio, quod revera unicuique convenit ex eo, quod in se unum est. Et hoc modo esse distinctum ab alio, aptitudine & fundamentaliter potest dici convenire omni enti, qua unum est: tamen hoc ipsum non intrat formaliter rationem unius, sed consequitur illam: sicut consequitur ad quantitatem, ut sit fundamentum æqualitatis, vel inæqualitatis.

Tandem esse divisum ab alio concipi potest solum per modum negationis. Quæ comparari etiam potest, vel ad terminum positivum existentem: & hoc modo eadem est ratio de illa, quæ de relatione: vel ad terminum positivũ absolute sumptum, sive existentẽm, sive possibilem: & hoc modo esse divisũm ab alio convenit omni enti, quatenus unum est, quia sicut non potest uni enti convenire ut sit aliud, ita necessario convenit, ut non sit aliud: nam hęc sunt contradicentia, & ideo si alterum eorum necessario separatur ab *uno*, scilicet esse aliud a se, alterum necessario convenit uni, scilicet, non esse aliud a se, quod est esse distinctum ab alio. Quæ quidem ratio non probat, hanc negationem primario ac formalissime intrare rationem unius, sed convenire illi necessario, sive per se primo, sive consequenter, & hoc posterius verius videtur, quod intendunt auctores secundæ opinionis, & fortasse non negant auctores primæ. Possunt itaque conciliari: nam, quod hi negant formaliter ac per se primo: illi affirmant consequenter ac per se secundo. Et ita explicuit diserte Soncin. 4. Metaphys. q. 23. & 27. & hoc solum probant rationes adductæ.

Esse ab alio divisum qualiter sit necessario coniunctum uni.

Denique si hęc negatio seu divisio unius entis non cõparetur ad terminum positivum, sed ad negativum & contradictorium, sic etiam omni enti hoc ipso, quod unum ens est, convenit, quod sit divisum a non ente, seu ut non sit non ens, tamen hęc negatio solum est quasi per reflexionem intellectus: nam prout objective intelligitur antecedere in ente, potius est affirmatio: nam affirmatio non dividitur a negatione per aliam negationem. Id enim est impossibile, quia procederetur in infinitum; dividitur ergo per se ipsam; sic ergo ens dividitur a non ente: non per negationẽ aliam, sed per se, sicut e contrario non ens dividitur ab ente, non per aliam negationem, vel affirmationem, sed per se ipsum: itaque formalissime dividi a non ente nihil aliud est, quam esse ens. Hac ergo consideratione talis negatio nec pertinet ad rationem unius, neque est passio entis, cum revera nulla sit: quatenus vero per intellectũ excogitari potest, & solum extrinseca denominatio seu relatio rationis: & ideo intrinsece etiam non spectat ad rationem unius, quamvis oppositum videatur sentire Cajetan. 1. part. qu. 11. art. 4. in fine, de quo plura dicemus in solutionibus argumentorum.

Negatio, quam dicit unum, sitne privatio.

Secundum dubium erat, quomodo unum dicat hanc negationem per modum privationis: & ratio dubitandi est, quia privatio dicit negationem in subjecto apto nato: indivisio autem, quam addit unum supra ens, sæpe dicit negationem divisionis in ente incapaci illius, ut in Deo, esse unum negat divisionem essentiæ divinæ, quæ dividi nequit: & simile est in aliis rebus præsertim simplicibus, vel incorruptibilibus, imo & in omnibus entibus, quatenus unumquodque est inseparabile a seipso: nullum enim ens a se ipso dividi potest: hæc autem sola indivisio est de ratione unius transcendentali. Respondetur, difficultatem solum consistere in explicatione conclusionis, cur scilicet hæc negatio, quam dicit unum, dicatur esse per modum privationis. Nam quia non negat formã, cujus sit capax subjectum seu ens, quod unum dicitur, ideo non dixi hanc negationem esse privationem: nam ad hoc oporteret, ut negaret formam in subjecto apto nato, ut argumentum probat. Sed dixi esse ad modum privationis, quia in aliquo imitatur privationem, & recedit a mera negatione. Nam, sicut privatio dicit negationem non quomodocunque, sed quasi adhærentem subjecto reali, ita unum dicit hanc negationem, quasi addendo illam enti reali, quod connotat: & ideo non ens, seu nihil, quatenus tale est, neque unum nec plura dicitur, quamvis negatio divisionis absolute sumptæ, illi possit attribui, quia non ens indivisum est. Entia autem rationis seu ficta in tantum æquivoce etiam sunt entia, vel potius, ut entia concipiuntur. Unum ergo dicit negationem divisionis

sionis in ente, & quoad hoc esse, dicitur ad modum privationis, sive tale ens sit capax divisionis, sive non. Addit Fonseca supra divisionem, quam negat unum, absolute possibilem esse, esto non sit possibilis ei enti, quod unum denominatur, ut Deus dicitur unus, quia indivisus in essentia, quæ divisio est possibilis in creatura, quamvis sit impossibilis Deo: ita illa divisio non est impossibilis enti, ut ens est: & hoc modo dici potest privatio, ratione capacitatis saltem in conceptu communi, ad eum modum, quo talpa cœcus dicitur, quia ut animal est capax visus, quamvis non ut tale animal. Quod in præsente dicitur minus proprie propter analogiam entis.

Argumentorum solutiones.

Ad primum argumentum contrariæ sententiæ prima, & communis responsio est, concedendo divisionem consistere in negatione, & consequenter indivisionem esse negationem negationis. Ita concedit D. Thom. in 1. dist. 24. qu. 1. art. 3. ad 1. Unde in solutione ad 2. concedit, secundum rem, magis se habere ad positivum unitatem, quam multitudinem; quia negatio unius rei ab alia, quam dicit multitudo, est in reipsa, negatio vero negationis, quam dicit unitas, est mere per rationem. Quam doctrinam amplectitur Sonc. lib. 10. Metaph. qu. 4. Ad argumentum ergo, scilicet, quia negatio negationis est affirmatio, respondendum est juxta hanc sententiam, formaliter & secundum rationem non ita esse, quia ratio potest super unam negationem reflecti, & negare illam, & per hanc negationem explicare aliquod positivum simplex, quod prout in se est, declarare non potest. Secundum rem autem & æquivalenter illud esse verum, tamen illud positivum, quod illis negationibus circumscribitur, nihil esse præter entitatem ipsius rei, quæ una dicitur. Hæc responsio probabilis est, & facile defendi potest, tamen videtur supponere negationem, quam dicit unum, esse aut negationem divisionis hujus entis ab alio ente, vel negationem divisionis hujus entis a se ipso, quæ revera sunt negationes rationis, tamen prior non pertinet ad rationem unius, ut dictum est, sed ad illam consequitur. Posterior autem negatio non est propria unius, sed communis multitudini. Igitur negatio divisionis in se ipso est proprie de ratione unius, hæc autem nullam negationem realem videtur supponere in re ipsa, quæ secundum rationem negetur per indivisionem.

Secundo ergo respondetur concedendo, unum dicere indivisionem, seu negationem divisionis, & negando hanc esse negationem negationis. Nam in divisione quam unum negat, duo possunt considerari, primum, quod etiam inter se divisa sunt quasi in se completa & terminata suis entitatibus; secundum est, quod unum non est aliud. Hoc posterius solum dicit negationem, ut per se constat, primum vero dicit positivum, quod est fundamentum illius negationis, quod tamen in re nihil est præter entitates ipsas, ut explicari potest in quantitate discreta: nam lineas esse plures dicit unamquamque esse propriis terminis terminatam: unde sequitur negatio, scilicet, quod non habeant terminum communem. Indivisio ergo, quam dicit unum, negat divisionem ratione positivi, quod in rebus divisis invenitur, non ratione negationis, quam includit divisio unius ab alio: sicut e contrario, negatio, quam dicit divisio, non negat aliam negationem, sed positivam unionem vel identitatem unius cum alio.

Respondetur objectioni. Dices; hinc sequitur, negationem, quam dicit unum, esse negationem multitudinis, quod tamen supra videmur negasse. Et patet esse falsum, quia unum est prius multitudine; negatio autem est posterior forma, quam negat. Respondetur dupliciter posse intelligi unum negare multitudinē: uno modo simpliciter, seu in rerum natura; hoc modo negavimus supra unum dicere negationem multitudinis, neque oppositum sequitur ex dicta solutione, ut per se notum est. Alio modo, ut neget multitudinem in ipsa re, quæ dicitur una, id est, quod in se non est plures; hoc autem sensu non est in superioribus negatum a nobis unum dicere negationem multitudinis. Id autem negat Fonseca dicta quæst. 5. sect. 5. & est sententia D. Thom. 1. p. quæst. 30. art. 3. ad 3. & opusc. 42. cap. 2. ubi adducit rationem, qua etiam Fonseca utitur, scilicet, quia unum est prius multitudine. Quæ ratio, si esset efficax, eadem fieri posset de divisione: nam unum etiam est natura sua divisione prius, ut infra dicam.

Concedunt ergo alii indivisionem unius dicere negationem multitudinis in ente, sub ea ratione, qua unum est; quod docuit Ægid. 4. Metaph. qu. 8. & favet D. Thom. in 1. d. 24. qu. 1. art. 3. dicens, divisionem, secundum quam aliquid ab aliquo distinguitur, esse affirmatione, & negatione: & ideo multitudinem in ratione sua includere negationem, secundum quod multa sunt, quorum unum non est alterum. *Et hujusmodi* (inquit) *divisione hoc modo accepta in ratione multitudinis negatio importatur in ratione unius*. Et in solut. ad 4. ait: *Unum non est privatio illius multitudinis, quam constituit sed multitudinis, quæ negatur esse in ipso, quod dicitur unum*. Et licet D. Thom. ibi loquatur de multitudine, quoad negationem in ea inclusam, ut dictum est, tamen melius forte dicitur, *unum* negare multitudinem, ut in ea sunt plura positive. Cui etiam favet, quod idem D. Thom. 1. part. q. 11. ar. 1. dicit: *unum opponi multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso*, quod etiam ait Arist. lib. 10. Metaph. tex. 9. Et hæc sententia mihi videtur valde probabilis: intelligenda est autem de multitudine, ut multitudo est, seu ratione pluralitatis, non quatenus ipsa multitudo potest alia ratione considerari, ut quid unum: de quo infra dicetur. Vel certe dici potest unum dicere negationem divisionis, non ut dicit formaliter negationem; sed ut dicit fundamentum illius negationis, quod aliquid positivum est, ut declaravi; &, quia multitudo absolute includit formalem negationem, ideo quoad hoc unum non omnino dicit negationem multitudinis.

Ad secundum, concedo in primis unionem, qua partes conjunguntur ad componendum unum, esse quid positivum: concedo etiam in rebus simplicibus totam entitatem seu integritatem rei esse positivam. Nego tamen inde sequi unum addere rationem positivam supra ens, quia totum illud positivum pertinet ad entitatem rei, non ad unitatem, ut supra declaravi: sed oportet adjungere negationem divisionis, ut tale ens sive simplex, sive compositum, unum esse intelligatur. Ad primam confirmationem respondetur, negationem seu privationem totalem formaliter, & secundum se non suscipere magis & minus, posse tamen ratione sui fundamenti; & ita unum ens esse magis unum, quam aliud, ratione fundamenti, quatenus est magis, vel minus compositum. An vero in ipsamet negatione possit etiam magis & minus considerari, ita ut non semper sit illa negatio simpliciter, seu totalis, sed interdum tantum secundum quid & ex parte, dicetur infra section. 4. Unum ens qualiter magis unū quam aliud.

Ad secundam confirmationem similiter dicitur, cum D. Thom. 1. p. q. 6. 6. art. 3. ad 1. & Cajet. ibi, unum ratione negationis, nullam addere perfectionem enti, sed ratione fundamenti supponere aliquam perfectionem. Nā, si unum proprie sumatur, ut solum dicit esse in se indivisum, supponit rei entitatem, & unionem partium, si res composita sit, quę dicunt perfectionē in ipsa re. Si tamen sumatur unum, ut excludit aliud, & dicit esse unicum seu solitarium, sic clarum est, talem negationem per se non dicere perfectionem; imo nec semper requirere illam, aut provenire ex illa: nam in Deo esse unum tantum in essentia provenit ex perfectione; tamen quod in eo sit una tantum persona, non pertinet ad perfectionem, sed potius personarum distinctio ibi est ex summa perfectione. Unum an & quomodo dicat perfectionem.

Ad tertium respondetur illis omnibus exemplis solum probari, negationem, quam dicit unum, non esse puram negationem, sed fundatam in ente; quod si compositum sit, includit aliquam compositionem seu positivam unionem, in qua fundetur talis negatio; si autem sit simplex, in simplici entitate fundatur; quod quomodo conveniat singulis unitatibus ibi numeratis, præsertim genericæ & specificæ, infra tractabitur.

Ad quartum respondetur, ea omnia, quæ unitati attribuuntur, quatenus aliquid positivum includunt, convenire unitati ratione fundamenti, non ratione ejus, quod addit supra ens; & ita relatio identitatis, si intelligatur de identitate numerica seu reali, cum sit relatio rationis, non est inconveniens, quod in negatione fundetur: si vero intelligatur de identitate specifica, seu similitudine unius rei ad aliam (supposito, quod talis relatio aliquid reale sit in fundamento ex natura rei distinctum ab illo) non fundatur in unitate ratione indivisionis negativæ, sed ratione illius positivæ entitatis, & rationis formalis, quam Quædam attributa unius quid sint, & quomodo illi conveniant, explicatur.

quam habet fundamentum: de quo latius infra suo loco. Similiter unum dicitur mensura multitudinis, partim ratione positivi, partim ratione negationis: nam multitudo etiam & positivum aliquid, & negativum includit, ut postea videbimus; debet enim mensura esse & nota & certa, ut sit nota, oportet ut entitatem habeat, ut vero sit certa, oportet ut in indivisibili consistat, & quoad hoc nos utimur unitate, ut est quid indivisum, tamquam principio certo ad mensurandam multitudinem. Atque eodem modo unum componit multitudinem ratione positivæ entitatis, quatenus multitudo ipsa positiva est, ut docet D.Th. 1. p. qu. 11. art. 2. ad 2. quatenus vero includit negationem, potest aliquo modo fundare negationem, quæ in multitudine includitur, ut infra videbimus.

SECTIO II.

Utrum unum de formali dicat solam negationem, quam addit supra ens, vel aliquid aliud.

Ratio dubitandi est, quia ex dictis sectione præcedente videtur plane sequi, unum dicere de formali solam negationem, quia id dicit de formali, in quo distinguitur ab ente; sed distinguitur tantum in negatione, quam addit: ergo illam solum dicit de formali. Secundo, quia unaquæque proprietas seu passio id dicit de formali, quod addit suo subjecto; sed unum est passio entis: ergo de formali dicit id solum, quod addit supra ens; sed addit solum negationem: ergo. Tertio, quia si ultra negationem dicit aliquid, vel illud est ens, vel quidpiam aliud: hoc secundum cogitari non potest: nam si illud est aliud a negatione, positivum esse debet, non potest autem esse positivum rationis, ut supra ostensum est: oportet ergo, ut sit positivum reale, & consequenter, ut includat ens, juxta superius dicta contra Scotum. Si autem dicatur primum, scilicet, id quod unum dicit de formali includere reale ens, sequuntur omnia incommoda, & argumenta supra facta contra opinionem afferentem unum addere positivum supra ens, scilicet, ens quidditative includi in passione sua, quod est contra rationem subjecti & passionis. Item sequitur processus in infinitum supra illatus, quia id quod de formali significat *unum*, etiam erit unum, &c. Denique sequitur formale significatum unius esse omnino idem cum adæquato significato, ut etiam includit materiale. Ac denique sequitur, passionem unius includere totam perfectionem entis formaliter, & consequenter passionem esse æqualis perfectionis cum subjecto suo.

Variæ sententiæ.

Prior. In hac re duæ sunt opiniones. Prima affirmat, unum de formali dicere solam negationem superius explicatam. Hanc sententiam insinuat Cajetan. 1. par. qu. 11. art. 1. ad 2. Scoti, dum ait, unum formaliter non esse magis extra nihil, quam alia privativa, seu negativa. Latius & clarius eam docet Fonseca d. qu. 5. sect. 5. & favet D.Th. 1. par. qu. 6. art. 3. ad 1. quatenus dicit, unum non importare rationem perfectionis, sed indivisionis tantum. Fundamenta hujus sententiæ sunt in principio posita, quibus concludi videtur, unum in suo significato formali non includere ens, sed tantum connotare illud, & consequenter de formali dicere solam indivisionem seu negationem.

Posterior sententia. Secunda sententia est, unum de formali non dicere negationem solam, sed entitatem ipsam sub negatione, quæ est communior sententia scribentium hoc loco 4. Metaph. Soncinas qu. 20. & 23. Javellus quæst. 5. & 8. Flandria qu. 3. art. 8. Iandun. qu. 4. tenet etiam Capreol. in 1. dist. 24. qu. 1. ubi circa primam conclusionem adducit Avicennam 3. Metaph. cap. 3. dicentem: *unitas est esse, quod non dividitur: ita quod esse est de essentia unitatis, & non subjectum ei: unitas enim substantialiter est ipsum esse, quod non dividitur.* Et significat Soto in Log. cap. de prop. qu. 2. ad 2. Favet D. Th. in 1. dist. 19. qu. 4. art. 1. ad 2. dicens, *quod ipsa essentia entis creati secundum quod est indivisa in se, & distincta ab aliis, est unitas ejus*, & dist. 24. qu. 1. art. 3. ubi dicit, unum claudere in intellectu suo ens commune, & addere rationem privationis, & de potentia, qu. 9. art. 7. ubi ait, *unum* non significare indivisionem tantum, sed ens cum ipsa. Sed his duobus locis postremis aperte loquitur D. Thom. de adæquato significato unius, non de formali, ut Fonseca exponit: primus tamen locus non videtur admittere hanc expositionem.

Fundatur hæc opinio primo, quia si unum de formali diceret solum indivisionem, esset terminus privativus: consequens est falsum, quia omnis terminus privativus dicit aliquam imperfectionem in re, cui tribuitur, quod non potest dici de uno, alias non posset Deo attribui: ergo. Sed hæc ratio non est magni momenti, non enim necesse est, privativum terminum imperfectionem importare, si forma, quam negat, ad perfectionem simpliciter non pertineat, ut patet in his terminis, *infinitum, immateriale*, qui, licet sumantur omnino privative, nullam imperfectionem dicunt; idem ergo esse poterit de *uno*, quia divisio, quam negat, non dicit perfectionem simpliciter. Imo eadem ratio procederet, si esset efficax, etiamsi unum de formali dicat ens cum indivisione: nam si privatio pure sumpta dicet imperfectionem, etiamsi aliquid ei adjungatur, eandem dicet imperfectionem, adjunctam perfectioni.

Aliter probari solet hæc opinio, quia, teste Aristot. 4. Metaph. *ens* & *unum* eandem naturam significant, sed si *unum* diceret de formali puram negationem, non posset significare eandem naturam, quam ens, quia ens non dicit negationem, sed positivam naturam. Sed hæc ratio etiam non convincit: nam, si *unum*, significando solam negationem de formali, esset alterius naturæ ab ente, propter distinctionem, quæ est inter privationem, & positivum: eadem ratione, quamvis de formali diceret ens cum indivisione, dicendum esset alterius naturæ ab ente, saltem eo modo quo totum compositum distinguitur a materia vel subjecto, vel sicut distinguuntur cœcus, & Petrus. Aristoteles ergo dicit, *unum* & *ens* dicere eandem naturam, quantum ad totum positivum, quod utrumque dicit, & recte etiam exponitur negative, scilicet, unum non dicere aliam naturam (utique positivam) ab ente. Sicut idem Aristoteles 1. Physic. cap. 7. dixit, materiam & privationem esse idem, scilicet negative, quia privatio non dicit rem a materia distinctam: sic ergo in præsente dici facile potest.

Quæstionis resolutio.

Existimo sane, diversitatem inter has sententias magis esse de modo loquendi, quam de re. Quia in re omnes conveniunt, *unum* in toto & adæquato suo significato, nihil aliud dicere quam ens indivisum, & indivisionem nihil addere enti, nisi negationem divisionis, & consequenter necesse est, ut omnes fateantur, in uno nihil esse extra rationem entis, ut sic, præter negationem solam, quia totum quod est ens, præter id, quod ei additur, est de essentiali ratione ejus; sed sola negatio est, quæ ei additur: ergo illa sola est extra rationem ejus, unde fit ulterius, ut unum solum possit dici passio entis ratione negationis, quam superaddit enti, quia solum est passio secundum quod dicit aliquid extra rationem entis. His autem in re positis reliqua quæstio de significato formali, videtur solum esse de impositione nominis. In qua utraque opinio citata probabilis est, fundaturque in probabili modo concipiendi significatum hujus vocis *unum*. Nam quidam concipiunt supposito ente reali, sola negatione divisionis illi superaddita constitui unum, & ideo dicunt, *unum* de formali solum dicere prædictam negationem. Alii vero concipiunt unitatem non esse veluti quamdam privationem adjunctam enti, sed esse ipsam rei naturam seu entitatem, quæ entitas, vel essentia, constituit ens, ut vero est entitas indivisa, constituit unum ens.

Et hic modus concipiendi videtur mihi similior vero, ideoque posteriorem sententiam simpliciter probandam censeo. Primo propter rationem nunc tactam, & insinuatam a D. Th. in 1. loco supra cit. quia *unum* de formali dicit unitatem realem; sed unitas realis non est sola negatio: ergo est entitas ipsa sub negatione. Minor patet inductione: nam Deus dicitur unus ab unitate Dei, quæ consistit in essentia indivisa, & similiter Petrus dicitur unus numero, quia habet unam numero naturam: unde unitas ejus non consistit in sola negatione. Ac denique ex ipsis terminis constare videtur, unitatem realem plus dicere, quam negationem. Secundo, quia unum non dicitur univoce de ente rationis, & reali, ut per se notum est, & tamen, si præcise consideres negationem, æque potest attribui, & denominare ens rationis, sicut reale: ergo signum est, unum non dicere de formali solam negationem: alias denominatio unius æque posset cadere in ens rationis & reale, quia significatio vocis potissimum attendenda Posterior sententia eligitur.

est ex significato formali. Sicut nomina arte factorum censentur non significare solam figuram in significato formali, quia non æque neque univoce dicuntur de rebus habentibus eamdem figuram in diversis materiis, ut serra non dicitur univoce de ferrea, & cerea: sic ergo neque *unum* significabit solam negationem de formali, cum non æque dicatur de omnibus, quibus æque potest convenire talis negatio, dicit ergo de formali ipsam entitatē indivisam. Atque hinc sumi potest tertium argumentum, quia unum prout est transcendens non dicit de formali aliquid supponens ens, & quasi adjacens, & adveniens illi, sicut album dicit de formali albedinem: non enim sic intelligitur res esse una, sicut alba: est enim una intime per suammet entitatem; alba vero est per formam supervenientem alteri entitati: ergo signum est, unum non dicere de formali solam negationem, quasi superadditam entitati: sed ipsam intrinsecam entitatem indivisam. Ultimo ex infra dicendis constabit, ad hunc modum fere necessario esse sentiendum de aliis transcendentibus, *bono*, & *vero*, quæ non possunt de formali dicere solas relationes rationis, sed entitatem ipsam cum aliqua relatione, vel denominatione hujusmodi: ergo idem sentiendum est de *uno*: nam si argumenta, quæ de ipso in contrarium fiunt, quicquam probarent, eadem procederent de aliis transcendentibus.

Exemplū totam rem illustrans.

Respondetur ad argumenta.

Ad 1. respondetur, unum distingui ab ente radicaliter quidem (ut sic dicam) ratione negationis, quam superaddit enti: formaliter vero non distingui per negationem tamquam per formam unius, sed per entitatem indivisam: itaque ens de formali dicit entitatem ut sic, unum vero dicit de formali eamdem entitatem, ut indivisam.

Ad 2. respondetur, assumptum illud esse verum in proprietatibus realibus propriissime sumptis, & addentibus subjectis aliquid ex natura rei distinctum ab illis: in his enim verum est, nomina significantia tales proprietates solere de formali significare præcise id, quod proprietas addit subjecto: in his autem proprietatibus transcendentalibus, quæ non addunt aliquid reale, non oportet id observare: nam, ut non sint negationes tantum, vel omnino entia rationis, sed aliquo modo proprietatem realem significent, necesse est, ut aliquo modo in formali suo significato includant entitatem ipsam.

Ad 3. respondetur, unum in concreto dicere ipsum ens ut indivisum: unitatem vero in abstracto, dicere entitatem etiam in abstracto ut indivisam, & hujusmodi unitatem significare formaliter per passionem unius, neque ex hoc sequitur aliquod incommodum: nam quod ens in concreto sumptum prædicetur quidditative de suis passionibus etiam in concreto sumptis, nullum est inconveniens, sic enim bonum est ens, & verum similiter: neque in his oportet servari ea omnia, quæ proprietatibus realibus & propriissimis conveniunt: ibi enim subjectum omnino præscindit a proprietate & e contrario, quia ex natura rei distinguuntur: hic autem nulla est talis distinctio, sed sola additio alicujus negationis, vel denominationis, & ideo ens in eo quidem quod addit unum, non includitur, ut supra dictum est, in ipso vero uno necesse est intime includi, neque inde sequitur processus in infinitum, quia ens, & unum quoad positivum quod includit, omnino idem sunt, tum re, tum etiam ratione, nisi ob negationem adjunctam. Quod si loquamur in abstracto de unitate, illa non tam proprie dicetur includere ens quidditative, quam entitatem seu essentiam, debet enim in his servari proportio, & quoad hoc saltem in modo significandi, non est idem significatum formale unius & adæquatum ejusdem. Dico autem, *quoad modum significandi*, quia in his simplicissimis res significata per abstractum & concretum eadem est, & ita idem sunt entitas & ens, unitas & unum, solumque differunt ratione & modo concipiendi, & significandi. Quocirca nullus est processus in infinitum, quia sicut ens sua entitate est ens, entitas vero seipsa est entitas, & quo ens, est ens, ut sic vero non concipitur tamquam id quod est, quamquam reipsa formalissime sit ipsum ens, ita eadem proportione loquendum est de uno, & unitate: nam quoad rem positivam idem significant, solumque differunt, quia unum significat ens seu entitatem sub indivisione. Tandem hoc modo nullum est inconveniens, quod unum in re dicat totam perfectionem, quam dicit ens, quamvis illam non dicat sub eodem omnino conceptu, seu formali ratione, quia non dicit illam præcise ut est perfectio, vel entitas, sed ut est sub indivisione.

SECTIO III.

Quotuplex sit in rebus unitas.

De hac re disputat Aristot. 5. Metaph. c. 6. Est autem hoc loco necessario præmittenda, ut explicare possimus, quænam unitas sit entis passio. Distinguit ergo Aristoteles varios modos unius, Et prima divisio ejus est, unum quoddam esse per accidens, aliud per se. Et merito hanc divisionem primo loco ponit, quia & videtur esse valde analoga: nam unum per se est simpliciter unum: per accidens vero tantum secundum quid, & per quamdam proportionem ad unum per se. Non explicat autem Aristoteles rationes unius, accidens & per se, per proprias eorum definitiones, sed solum variis exemplis, quibus simul proponit varios modos unitatis per accidens & per se. Unum enim per accidens esse dicit subjectum accidente affectum, ut Petrus musicus. Item duo accidentia eodem subjecto inhærentia unum per accidens sunt, seu constituunt, ut album dulce. Hanc vero unitatem per accidens in ordine ad prædicationes variis modis explicare possumus, vel per incomplexos terminos, vel per complexos, vel prædicando accidens de accidente, aut in communi, aut in singulari. Et juxta hęc distinguit Aristoteles varias rationes hujus unitatis, quæ magis ad dialecticas prædicationes, quam ad rem metaphysicam spectant. Similiter explicat Aristoteles unum per se variis exemplis, seu subdistinguendo illud in varios modos. Nam quædam (inquit) sunt unum continuatione, ut linea, aqua, quædam colligatione, ut domus, & alia, quæ arte fiunt, alia ratione formæ unius, alia ratione materiæ, vel proximæ, vel remotæ, ut liquores (inquit) dicuntur unum. Rursus (ait) quoddam est unum numero, aliud specie, aliud genere, &c. quæ ibi prosequitur. Ex quibus omnibus difficile est colligere, in quo consistat ratio unius per se, & per accidens: nam in membris, quæ posteriori in loco Aristoteles numerat, multa videntur esse unum tantum per accidens, ut domus, & artificialia. Item ibidem ait, plura interdum dici unum, ***eo quod aliquid unum, aut agunt, aut patiuntur, aut habent, aut ad aliquid unum sunt.*** Hæc autem omnia videntur tantum per accidens esse unum, vel denominatione potius, quam re. Rursus inter unitates quas ibi ponit, aliqua est realis, ut numerica, alia rationis tantum, ut generica & specifica: est ergo difficile, hanc Aristotelis doctrinam ad certam aliquam rationem ac methodum revocare.

Variæ unius divisiones.

Explicatur divisio entis & unius in per se, & per accidens.

Ut ergo rem hanc declaremus, quoniam unum consequitur ens, ut intelligatur, quid sit unum per se, & unum per accidens, simul explicandum est, quid sit ens per se, & per accidens, sic enim etiam ens dividitur ab eodē Arist. eod. l. 5. c. 7. quę divisio propria est entis realis: nam entia rationis, sicut æquivoce tantum sunt entia, ita non nisi æquivoce has denominationes recipiunt. Ens autem reale duplici modo potest per se aut per accidens appellari, uno modo in ratione entis, alio modo in ratione effectus. Hoc posteriori modo dicitur per se id, quod ex virtute & intentione agentis fit, per accidens vero dicitur id, quod præter intentionem agentis casu & fortuna evenit, de qua ait Aristot. 6. Metaph. c. 2. esse extra scientiæ considerationem, quatenus scilicet in singulari exercetur, & per accidens: nam ut sic non habet necessitatem, sed contingentiam. At vero ipsa communis ratio causæ, vel effectus per accidens sub scientiam cadit; sic enim disputatur de casu & fortuna, & contingentia effectuum: sed tamen ens per se, & per accidens sub hac consideratione nihil ad præsens institutum pertinet.

Priori ergo modo ens in ratione entis dicitur per se, aut per accidens, in ordine ad unitatem quam habet, seu ratione talis unitatis, ut, v.g. quia constat una natura unius prædicamenti, aut naturis diversorum prædicamentorum: sic enim Aristoteles dict. lib. 5. text. 13. & 14. entia per accidens vocat, quæ constant ex subiecto & accidente, vel quando multa accidentia in eodem subjecto conjunguntur: ens autem per se dicit esse, quod dividitur in decem categorias. Idemque Aristotel. 7. Metaph. text.

Quale indicet Arist. per se unū, quale per accidens.

text. 43. & clarius lib. 8. text. 15. & lib. 2. de Anima, tex. 7. illud significat esse ens per se unum, quod vel simplex est, vel ex potentia substantiali, & proprio actu componitur. Unde e contrario per accidens erit, quod neque est simplex, nec prædictam compositionem habet: sed alio imperfectiori modo ex diversis rebus constat. Ex quibus intelligere licet, illud appellari in ratione entis ens per se, quod est per se unum: illud autem per accidens, quod tantum per accidens unum est. Non enim vocatur hic per se, & per accidens ratione modi essendi per se, vel in alio: quomodo sola substantia est ens per se: reliqua vero dici possunt per accidens, seu potius accidentalia: sed sumitur, per se, & per accidens in ordine ad unitatem; quæ autem sit unitas per se, aut per accidens in entibus, non satis declaratum est ex dictis, nec eodem modo ab omnibus explicatur.

Quidam ergo ajunt, illam unitatem, seu unionem esse per se, ex qua resultat unum & idem esse: illam vero esse per accidens, in qua entia, quæ uniuntur, habent plura esse, ut sunt substantia & accidens, vel duo accidentia diversorum generum. Tamen hæc explicatio aut supponit aliquid falsum, aut rem obscuram per aliam æque obscuram explicat: nam vel sermo est de uno simplici absque compositione, quod in ipso sit, quamvis ex compositione resultet, quomodo multi dicunt, ex materia & forma unitis resultare unum esse, & hic sensus supponit falsum: nam ut ens sit per se unum, non est necesse, ut habeat hujusmodi esse simplex: infra enim ostendam, entia composita ex materia & forma non habere esse simplex, sed compositum. Vel sermo est de uno esse composito, & resultante ex unione plurium partialium existentiarum, & hoc quidem verum est, sed de ipso esse inquirendum restat, quando ex compositione resultet unum per se: nam etiam accidens, v. gr. albedo adveniens substantiæ affert secum suum esse, quod respectu compositi albi potest dici partiale, & ex illo & ex esse corporis seu subjecti potest dici componi unum esse totius albi, & tamen illud nihilominus dicitur esse ens per accidens.

Simplex existentia non est de ratione unius per se.

Alio ergo modo dici frequenter solet, ens per accidens esse, quod constat pluribus entibus in actu: illud vero esse, per se, quod constat ente in potentia, & ejus actu: nam ex pluribus entibus in potentia nihil constare potest, & ideo necesse non est illud membrum adjungere. Sed hæc etiam doctrina, esto vera sit, expositione indiget: nam male intellecta potest esse occasio errandi in multis. Interrogandum est enim, quid per ens in actu, & in potentia intelligatur. Intelligi enim potest per ens in actu illud, quod ex se habet actualem entitatem, seu existentiam: per ens autem in potentia illud, quod nullam habet talem actualitatem seu existentiam. Et hoc modo falsum est, ens per se non posse componi ex actualibus entitatibus partialibus, aut requiri ad ens per se, ut componatur ex hujusmodi actu, & potentia illi opposita: nam hoc perinde est, ac si diceretur, ens per se componi ex ente & nihilo, seu ex ente in actu & ente in potentia objectiva, quæ est repugnantia in ipsis terminis, ut ex inferius dicendis constabit. Aliter ergo intelligi potest per ens in actu ens constans ex aliquo actu formali, receptiva illius. Et hoc modo non contingit aliquid componi ex duobus entibus in actu, ita ut utrumque sit prædicto modo compositum, nisi aut per aggregationem, & tunc satis clarum est, consurgere ens per accidens, quamvis ratio illius nondum satis sit explicata: aut aliquo artificioso modo, & tunc Aristoteles videtur tale ens vocare per se unum, unde consequitur esse etiam ens per se, & non per accidens. Et in composito physico, & heterogeneo multi putant dari partialia composita diversarum rationum & formarum, ex quorum conjunctione unum per se coalescit. Ac deinde restat explicandum, si hujusmodi enti adjungatur aliud non similiter compositum, nec per modum continuationis, aut colligationis, sed simplex per modum formæ aut actus vere ac physice uniti, cur non resultet ex utroque ens per se unum. Aut si interdum resultat, interdum non, unde sumenda sit ratio. Ubi variæ quæstiones insinuantur, quæ hinc pendent, scilicet, cur substantia adveniente naturæ jam integræ, ex utraque unum per se resultet, non autem adveniente quantitate, aut alia simili forma. Item cur forma substantialis unum per se faciat cum materia nuda: non possit autem facere per se unum cum materia jam informata substantiali forma, & similes.

Ex duobus entibus in actu quomodo fiat unum per accidens; ex uno autem in potentia & alio in actu qualiter per se.

De Ratione entis, & unius per se.

In hac igitur re dicendum videtur, rationem entis per se in hoc consistere, quod præcise habeat ea, quæ ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere per se & intrinsece requiruntur. Hoc insinuavit Aristoteles priori loco citato. Et ex terminis ipsis videtur clarum: hæc enim communissima & simplicissima vix possunt aliter probari, quam explicatis terminorum rationibus. Cum ergo ens dicatur illud, quod entitatem seu essentiam habet, illud erit ens per se proprie & in rigore, quod unam essentiam, vel entitatem habet. Illa autem essentia seu entitas, una propriissime erit, quæ in suo genere habet, quicquid ad ejus intrinsecam ratione, seu consummationem spectat: ergo illud ens, quod hujusmodi est, sub ea ratione erit proprie, ac per se ens, omne autem illud, quod ab hac unitate defecerit, dicetur ens per accidens.

Potest autem hoc amplius explicari, si ens per se dividamus in simplex & compositum, quæ divisio etiam de uno per se dari potest, eamque insinuavit Aristot. 10. Metaph. cap. 6. dicens, unum quoddam esse divisibile, aliud indivisum. Nam, ut notavit D. Th. par. qu. 6. art. 3. & qu. 11. art. 1. unum per se, aliud est indivisum actu & potentia; aliud vero tantum actu: prius est ens simplex; posterius vero compositum. Igitur de simplici nulla est difficultas: omne enim simplex est ens per se, ac per se unum, quia & per se indivisum est, & ut sic non habet admistionem alicujus extranei, ut possit ens per accidens appellari, & hoc modo quodlibet accidens in abstracto sumptum ea consideratione est ens per se, & anima in ratione substantiæ est ens per se, licet incompletum; quatenus vero constat pluribus potentiis, habitibus, vel actibus, jam declinat in ens per accidens.

De ente autem composito certum imprimis est, posse vere ac proprie esse ens per se, ac unum per se, ut omnes Philosophi docent de natura substantiali, quatenus materia & forma constat, & de supposito quatenus ex natura & subsistentia suo modo componitur. Cum enim neque materia, neque forma per se sint entia completa & integra in suo genere, sed ad illud componendum natura sua instituta sint, merito illud, quod ex eis proxime componitur, essentia & natura per se una dicitur, & est. Atque eadem ratione, quia illa essentia non habet intrinsecum complementum in suo genere, nisi per se sit intrinsece & substantialiter terminata; ideo illa etiam cum sua subsistentia, ens per se unum constituit. Igitur hæc unitas per se in hoc consistit, quod resultat ex rebus constituentibus completum ens in aliquo genere, intercedente unione eorum inter se, ad tale ens constituendum accommodata, quæ in compositione unius naturæ est per modum actus & potentiæ substantialis: in compositione vero unius personæ, est per modum naturæ integræ, & termini ejus. Atque hæc ratio accommodari etiam potest ad entia ut composita ex genere & differentia per se contrahente illud intra proximum prædicamentum: nam etiam genus & differentia comparantur, ut potentia & actus per se ordinata ad constituendum unum in suo genere completum & integrum, quamquam hæc compositio magis est rationalis, quam realis, & ideo minus impedire potest realem ac per se unitatem entis.

Est autem præter hos alius modus compositionis in entibus, qui dicitur ex partibus integrantibus, qui primo cernitur in quantitate; per eam vero intelligitur etiam esse in substantiis materialibus & accidentibus, & hæc etiam non tollit unitatem per se, quando est per veram, & naturalem continuationem. Sic enim quantitas continua est in suo genere proprie ac per se una: partes autem, quibus constat, non dicuntur esse simpliciter plura in actu, sed in potentia, ut loquitur sæpe Aristot. 3. Metaph. c. 6. & 5. Metaph. cap. 13. Ubi ait, numerum proprie non esse, nisi ubi partes non copulantur termino communi. Et idem dicit Averroes 3. de Anima, text. 23. Et ratio est, quia quantitas natura sua postulat hanc extensionem & compositionem, quæ tota ordinatur ad complementum ejus in suo genere, & ideo intra illud habet proprios terminos, quibus partes ejus copulari ac terminari possint. Est ergo tota illa compositio & unio per se, & natura sua ordinata ad componendum unum ens intra idem genus. Quamvis autem hoc per se primo conveniat quantitati secundum se sumptæ; tamen etiam convenit substantiæ materiali, quæ quantitati subest, ut cernitur imprimis

mis in substantia homogenea: ignis enim aqua, & similia unum per se sunt, etiamsi in quavis magnitudine sumantur, dummodo continua sint; alioqui numquam hujusmodi substantia posset esset una per se, quia numquam potest non constare ex his partibus, etiamsi in minima quantitate sumatur, quod est contra omnes Philosophos, & contra communem modum sentiendi & loquendi, & contra rationem supra factam, quia hæc entia natura sua postulant hujusmodi genus unionis & compositionis ad suum complementum & integritatem in suo genere; ergo talis compositio non tollit unitatem per se in hujusmodi entibus.

Oportet tamen (quamvis id latius infra tractandum sit) hic breviter animadvertere, quid habeat substantia a quantitate in hoc genere compositionis, quid vero habeat ipsa substantia ex propria substantiali entitate, quamvis sub quantitate: nam priori modo ex substantia & quantitate simpliciter non fit unum per se, ut nunc loquimur, quia quantitas non est de complemento substantiæ intra rationem & latitudinem sui generis, & ideo integritas quantitativa ut substantiæ adjungitur, & facit unum cum illa, non constituit ens, neque unum per se. Habet etiam ipsa substantia materialis sub quantitate suam substantialem entitatem, in qua etiam habet partes entitativas componentes, & integrantes substantialem ipsam entitatem, habentesque inter se suam unionem substantialem, & hoc modo dicimus substantiam sic compositam esse per se unam.

Hoc autem difficultatem nonnullam habet in substantiis heterogeneis, quia earum partes non videntur ita intrinsece uniri & continuari, sed solum veluti quibusdam vinculis colligari. Sed nihilominus hæc etiam substantia ut sic composita est unum ens per se. Quis enim neget, hominem esse unum per se ens? Et a posteriori id declarari potest: nam omnes hujusmodi partes sibi invicem deserviunt, & per se separatæ, aut nullo modo, aut non diu possunt conservari: signum ergo est, illas omnes in suo genere esse incompleta entia, & per se ordinari ad componendum ens aliquod: ergo illud ut sic compositum est per se ens, & unum per se. Unde ad hoc satis est, quod partes illæ habeant naturaliter aliquam conjunctionem, & copulationem, quæcumque illa sit: nam illa sufficit, ut omnes possint eadem forma informari, & convenire ad constituendum cum illa unum ens, habens unum esse simpliciter. Adde, quod licet hæc membra heterogenea non sint omni ex parte continua inter se immediate, semper tamen habent aliqua ex parte continuationem, saltem in aliquo tertio, ut in nervo, aut alia parte simili, de quo alias.

Ex his ergo veluti inductione facta satis constat, quomodo in omnibus substantiis ens per se unum in ratione a nobis explicata consistat. Potest autem fere eadem inductio applicari ad accidentia: nam de quantitate jam dictum est: alia vero, si omnino simplicia sint secundum rem, constat per se habere unitatem, & indivisionem; si autem sint composita, ut faciant per se unum, imitari debent aliquo modo quantitatem. Duplex enim tantum potest intelligi hæc compositio. Una est per modum extensionis: quomodo est una albedo, quæ in superficie unius corporis extensa est, & hæc compositio facit per se unum ad modum totius integralis. Nam ita se habent partes illius albedinis, ut intra suum genus sint colligatæ, & unitę modo sibi proportionato, & constituant unum ens completum & integrum in sua specie, quam compositionem & unionem habent partes illę sub quantitate seu in quantitate; non tamen habent eam intrinsece & formaliter per quantitatem ipsam, sed per suas entitates partiales inter se unitas proprio vinculo, & unione sui generis. Quod hac ratione explicari potest: nam, si in superficie continua ejusdem corporis, v.g. parietis, dimidia pars sit alba, & dimidia nigra, habent quidem albedo & nigredo continuitatem quamdam ex parte subjecti, quia & superficies, qua inhærent, continua est, & nihil potest in ea signari, quantumvis indivisibile, quod albedine, vel nigredine affectum non sit, & nihilominus albedo & nigredo inter se non habent intrinsecam unionem, & conjunctionem, quam habent duæ partiales albedines inter se, & ideo ex illis non fit per se ac proprie unum, sicut fieret ex partibus albedinis: quod idem suo modo probabile est posse accidere in substantiis, si contingat, sub eadem quantitate continua esse formas substantiales diversarum specierum, sub diversis partibus quantitatis, ut notavit D. Th. 5. Metaph. text. 7. lect. 7. litt. D. Alia compositio in accidentibus esse potest per modum intensionis, supposito, quod gradus intensionis aliquo modo in re distinguantur: de quo alias. Et hæc compositio, quamvis non fiat per se loquendo in quantitate, aut per quantitatem, tamen per proportionem ad illam intelligenda, & explicanda est. Unde ex tali compositione etiam resultat per se unum, quia omnes illi gradus sunt veluti entia partialia & incompleta intra suum genus, & natura sua ordinantur ad complendum unum intra idem genus, & habent inter se naturalem unionem, & proprios terminos, quibus copulentur, seu terminentur. Igitur etiam in accidentibus ratio entis, seu unius per se in prædicta ratione a nobis explicata consistit. Quod si fortasse in accidentibus invenitur alius modus conficiendi unum ex multis entibus præter dictos, ut in numero quantitativo, aut juxta aliquorum opinionem in habitu scientiæ, qui ex collectione multarum specierum vel habituum consurgit, illa non sunt censenda entia per se, sed per accidens, in propria & vera ratione entis, ut bene docuit Fonsec. lib. 5. Metaph. cap. 7. qu. 5. sect. 2. quia illa non habent inter se veram aliquam & realem unionem, per quam unum per se efficiant, quidquid sit, an sub aliqua ratione prædicamentali possint censeri per se, de quo infra explicando singula prædicamenta.

Ratio entis & unius per accidens.

Ex his quæ dicta sunt de ente, & uno per se, colligere licet, quid sit dicendum de ente & uno per accidens, quod ab illo distinguitur: nam in primis omne id, quod ex rebus distinctis constat absque physica & reali unione earum inter se, est in rigore ens per accidens, & non per se. Probatur, tum ex dictis, quia in tali ente non potest reperiri ratio entis per se a nobis explicata, tum etiam, quia illud unum non potest habere unam realem essentiam: non enim potest intelligi una essentia, nisi, vel quia simplex sit, vel quia per realem unionem plurium consurgat: in prædicto autem casu neutrum horum reperitur. Deinde omne ens, quod ita est unum, ut constet ex rebus distinctis, quarum altera in aliquo genere completum ens sit, & per adjunctionem alterius perfectione diversi generis afficiatur, tale etiam ens in rigore est unum per accidens, quia non convenit illi ratio entis per se a nobis explicata: nec potest in tali ente una, vera essētia reperiri. Item, quia hoc ipso, quod unum ens in suo genere est completum & integrum, quod ei adjungitur, accidentaliter advenit, & ideo unum per accidens cum illo componere dicitur: atque hac ratione vere dicitur id, quod constat ex rebus diversorum prædicamentorum, & ex natura rei diversis, unum per accidens esse. Quin potius, etiam in rebus ejusdem prædicamenti, id verum habet, si sint diversi generis, vel speciei, & una accidat alteri in sua ratione & specie jam completa, & hoc modo ex potentia & habitu, vel actu, fit unum per accidens, & similiter vas argenteum deauratum est ens per accidens, & sic de cæteris.

Secundo ex dictis colligitur in ente uno per accidens esse varietatem, & in ea esse magis, vel minus. Quoddam enim est ens omnino per aggregationem, in quo multa entia per se integra, & perfecta, sine ulla unione, & sine ullo ordine congeruntur, & hoc videtur esse maxime per accidens, quia omni ex parte opponitur enti per se proprie sumpto, & hujusmodi est acervus tritici, aut lapidum. Aliud vero est ens per accidens, constans quidem ex integris entibus per se, non habentibus inter se physicam unionem, habentibus autem inter se aliquem ordinem, ut est exercitus, respublica, domus, & alia similia artificialia, in quibus tanta potest esse varietas, tantaque differentia secundum magis & minus, quanta potest esse major, vel minor unio inter entia per se, ex quibus constat; & hoc modo videtur magis una arbor, cui ramus alterius speciei est insitus, quam domus, & domus magis quam exercitus, & sic de aliis. Et in hoc ordine collocandi sunt liquores misti ex simplicibus imperfecte alteratis compositi, ut vinum lymphatum, oximel, &c. Quo etiam fit, ut licet hæc simpliciter & absolute sint entia per accidens, tamen respective, id est, comparatione illius entis, quod est unum per meram aggregationem, soleant hæc interdum vocari entia per se. Nam, quia media participant aliquid de extremis, comparatione illorum solent diversis nominibus appellari: hujusmodi autem entia conveniunt ali-

aliquo modo cum entibus per se, quatenus in aliqua forma, vel habitudine uniuntur, & ideo ita aliquando nominantur. Quomodo videtur locutus Aristot. in citato loco, 5. Metaphys. Tamen hac consideratione & comparatione ens compositum ex substantia & accidente sibi inhærente, multo magis videtur posse vocari ens per se: hoc enim est tertium genus entium per accidens, quod magis videtur recedere ab illo primo & infimo ente per aggregationem, magisque accedere ad unum per se, quia & ea, quibus constat, non distinguuntur supposito, sicut in aliis, & habent inter se majorem physicam unionem, & unum revera est in potentia ad aliud, quamvis accidentali, & alterum natura sua est ordinatum ad aliud, & in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus hujusmodi ens imitatur illud, quod est proprie ac per se unum: quamvis simpliciter, & absolute unum per accidens sit.

De uno simpliciter & secundum quid.

Tertio ex dictis explicantur facile aliæ divisiones unius. Quoddam enim dici potest unum simpliciter, aliud secundum quid. Unum simpliciter, proprie & in rigore dicitur id, quod est unum per se: reliqua vero omnia possunt dici unum secundum quid, quod ex ipsis terminis videtur manifestum, ideo enim ens per se unum ita appellatur, quia habet unitatem simpliciter & absolute: reliqua vero quia ab hac unitate recedunt, dicuntur per accidens. Patet etiã hoc ex definitione unius: est enim ens indivisum in se: illud ergo, quod est indivisum simpliciter, erit unum simpliciter, quod vero est simpliciter divisum in se, & solum habet aliquam indivisionem in ordine ad aliquem finem, vel ad aliquam formam, erit tantum unum secundum quid, & ita contingit in his, quæ solum per accidens sunt unum, ut ex dictis patet. Aliter Greg. in 1. dist. 24. qu. 1. & ibi alii Nominales dicunt, solum ens simplex esse unum simpliciter, quia ut sit unum simpliciter, necesse est, ut nihil sit in ipso, quod non sit ipsum; sed hæc definitio gratis est ab ipsis conficta, & juxta illam solus Deus esset unum simpliciter. Item repugnat Aristot. 10. Metaph. loc. cit. distinguenti unum in indivisibile, & indivisum tantum. Pugnat enim cum communi modo concipiendi & loquendi: nam ens quamvis compositum per se simpliciter dicitur: cur ergo non diceretur etiam simpliciter unum? Item tale ens non est multa simpliciter: ergo erit unum simpliciter, quia hæc duo immediate opponuntur, & quasi contradictorie. Denique hac ratione docent Theologi Christum ut compositum ex Deo & humanitate esse unum simpliciter.

Hic tamen duo videntur observanda; primum, aliud esse dicere, rem aliquam esse unam simpliciter vel secundum quid, aliud vero duas res esse unum ad eum modum, quo anima & corpus dicuntur esse una humanitas, vel plures homines unus. Nos hic priori modo loquimur: nam ille est proprius & absolutus, id est, secundum absolutam considerationem entis & unius, secundum quam rationem unum est passio entis, & non secundum comparationem, vel respectum unius rei ad aliam: imo nec secundum comparationem rationis ejusdem rei ad seipsam, quia ut supra dicebam, hæc relatio rationis identitatis non est de ratione unius, quæ absoluta est. Posterior autem loquendi modus, ut sit verus, non tam formalis, quam causalis esse debet, ut patet in dictis exemplis: nam materia & forma proprie ac formaliter revera non sunt unum, sed componunt unum, & similiter plures homines, non tam sunt populus, quam componunt unum populum, & sic de aliis: atque ita illa unitas, quæ in multis reperitur, qualiscumque illa sit, supponit prius secundum rationem ens aliquod ex illis constitutum, quod proxime & immediate unum denominetur, & hoc sensu intelligendum est, quod dici solet, plura simpliciter esse unum secundum quid, ut iterum attingemus sectione sequente.

Secundo observandum est, hic esse sermonem de unitate rei, & non de unitate rationis: nam unitas rationis (cum non sit in rebus, sed ab intellectu) proprie non comprehenditur divisione posita: si tamen quis velit hanc unitatem ad dictam divisionem revocare, hæc erit unitas maxime secundum quid, & hujusmodi est unitas generis, speciei, &c. quatenus per mentis comparationem & denominationem efficitur, quæ etiam potest esse major, vel minor in suo ordine, prout majorem, vel minorem indivisionem, secundum rationem includit, seu prout fundatur in majori, vel minori convenientia in rebus illis inventa. An vero hoc fundamentum, quod in rebus antecedit, nomen unitatis mereatur, dicemus postea.

Et hinc ulterius explicati manent alii termini, quibus aliqui utuntur, ut videre est in Fonseca, dicta qu. 5. sect. 6. scilicet, quod unum interdum dicitur de aliquo absolute, interdum comparate, ut quod est unum secum, vel unum cum Petro in ratione hominis vel animalis, &c. Item, quod interdum aliquid dicitur unum in se, & secundum propriam rationem, ut Petrus dicitur unus numero: interdum vero dicitur aliquid unum in superiori, vel inferiori ratione, ut animal in ratione viventis, vel in homine. Sed hæc revera impropria sunt: nam unum proprie, absolute tantum dicitur: illa vero comparata unitas non est unitas secundum rem, sed vel identitas secundum rationem, vel similitudo, fundata in aliqua unitate, vel certe est unitas secundum rationem. Et similiter, nullum ens dicitur unum proprie, nisi secundum propriam rationem suam; nam secundum superiorem, aut inferiorem rationem non dicitur aliquid unum, nisi fortasse secundario, & ratione alterius.

Ultimo vero annotare oportet, aliquam unitatem posse considerari in rebus, quæ conveniat enti ratione suæ entitatis, seu in illa præcise considerata; alia vero unitas intelligi potest conveniens uni enti per aliud ens sibi adjunctum, ut, v.g. in materia (ut supra dicebamus) intelligimus unitatem entitativam, convenientem illi in sua entitate, & ex vi ejus, etiamsi præcise consideretur, & mente separetur a quantitate, & quolibet alio accidente; alia vero unitas intelligitur in materia ratione quantitatis, a qua dicitur una quantitative seu numeraliter, & idem considerari potest in albedine, & in aliis entibus corporeis: nam in immaterialibus tantum prior modus unitatis reperitur. Unitas ergo immediate conveniens entitati per seipsam dici potest unitas per se, non in sensu, quo supra locuti sumus de ente, & uno per se, sed ut per se distinguitur contra per aliud, qui modus unitatis in omni ente, eo modo, quo ens est, reperitur, ita ut etiam ens per accidens eo modo quo unum est per se, & non per aliud, habeat eam unitatem, & ideo hæc unitas est, quæ per se convenit enti, ut ens est, & ad tollendam æquivocationem posset dici unitas intrinseca, seu entitativa: alia enim unitas, quæ per aliud convenit, accidentaria est, & quasi extrinseca, seu denominativa, de qua plura in sectione quinta.

SECTIO IV.

Utrum unitas sit adæquata passio entis, & de divisione entis in unum & multa.

HActenus solum declaravimus rationem unius, & varios modos ejus, quia vero tota hæc disputatio eo tendit, ut ostendamus, hanc passionem enti convenire, duo agenda supersunt. Primo, ut declaremus, quomodo hæc proprietas convertatur cum ente, & sit adæquata passio ejus. Secundo, ut declaremus, cuinam unitati hoc conveniat, quod præstabimus sectione sequente.

Circa primum ratio dubitandi est, quia ens dividitur per unum & multa, ut constat ex Arist. 10. Metaph. c. 1. & ex D. Thom. 1. par. qu. 11. imo multi contendunt, hanc esse primam divisionem entis, ut late Soncin. 10. Metaph. quæst. sed membrum dividens non potest converti cum diviso: ergo neque unum cum ente: ergo non est passio ejus. Et confirmatur; nam unum & multa opponuntur, teste Arist. supra; ergo non possunt eidem convenire; ergo ens, quod est multa, non est unum: ergo unum non est adæquata passio entis.

In hoc dubio breviter dicendum est, unitatem seu *unum* esse adæquatam passionem entis. Ita sumitur ex Arist. 4. Metaph. c. 2. tex. 3. dicente, ens & unum se invicem sequi. Idem docuit Plato in Parmenide, dicens; *Neque ens uni, neque unum enti deest, sed duo hæc potius per omnia coæquantur*. Idem D. Th. 1. p. qu. 11. art. 1. & 2. & omnes Philosophi. Et ratione patet primo, quia inter passiones entis primo loco ponitur unum, ut supra vidimus: ergo oportet, ut convertatur cum ente, quia de ratione passionis propriæ dictæ est, ut sit adæquata subjecto suo, & ideo unum inter transcendentia ponitur, sicut ipsũ ens. Secundo ex reipsa declaratur, quia unitas vera, & realis supponit, vel includit entitatem, ut supra visum est: nam

nam quod nihil eſt,neque unum dici poteſt, niſi æquivoce & per denominationem extrinſecam: ſed ad omnem entitatem,ut entitas eſt,conſequitur,ſeu neceſſario conjungitur indiviſio in ſe: nam ſi ſit actu diviſa, quatenus talis eſt,non eſt entitas,ſed entitates: ergo ratio unius adæquate currit cum ente. Tertio,quia omne ens eſt ſimplex aut compoſitum; ſimplex non ſolum indiviſum eſt, ſed indiviſibile, quatenus ſimplex eſt; compoſitum vero, ut tale eſt, etiam eſt indiviſum: nam ſi actu diviſum ſit, non erit compoſitum. Ergo omne ens tam ſimplex, quam compoſitum,unum eſt,quod autem nec ſimplex nec compoſitum eſt, ens non eſt: ſed, vel nihil erit, vel plura entia.

Explicatur diviſio entis in unum & multa.

Ad rationem ergo dubitandi poſitam reſpondet Div. Th. 1. par. qu. 11. art. 1. ad 2. id, quod eſt uno modo indiviſum,alio modo poſſe eſſe diviſum,& quod ſub una ratione eſt multa, ſub alia eſſe poſſe unum. *Et hac ratione* (inquit) *ens dividitur per unum & multa, tamquam per unum ſimpliciter & multa ſecundum quid: nam & ipſa multitudo non contineretur ſub ente,niſi contineretur aliquo modo ſub uno.* Affertque Dionyſium ult. cap. de divinis nomin. dicentem, *non eſſe multitudinem, quæ non participet aliquo modo unitatem:nam,quæ ſunt multa partibus, ſunt unum toto,& quæ ſunt multa accidentibus,ſunt unum ſubjecto, &c.* Ex qua reſponſione intelligitur primo, formaliter & proprie loquendo, ens non dividi in multa, ut multa ſunt actu & formaliter, quia hujuſmodi multa quatenus talia ſunt, revera non ſunt ens, ſed entia.

Duplici ergo modo poteſt multitudo poni in diviſione entis: primo ſi non intelligatur de multitudine actuali.id eſt actu diviſa, quæ ſola proprie eſt multitudo, ut conſtat ex 5. Metaph. cap. 13. tex. 18. ſed de multitudine in potentia tantum, quomodo in continuo dicitur eſſe multitudo partium integrantium, aut punctorum & in natura humana multitudo partium eſſentialium. Et hoc modo videtur intellexiſſe D. Thom. diviſionem, cum dicit ens dividi per unum & multa, tamquam per unum ſimpliciter & multa ſecundum quid: nam illud eſt unum ſimpliciter, in quo non ſunt multa actu diviſa, & e converſo, illa dicuntur multa ſecundum quid, quæ in re non ſunt actu diviſa, ſeu disjuncta, ſed potentia tantum. Unde in hoc ſenſu membra hæc,per ſe loquendo,non eſt neceſſe re diſtingui, ſed ratione tantum: idem namque ens, quod eſt unum ſimpliciter, eſt multa ſecundum quid,ſeu in potentia, ut in exemplis poſitis conſtat: niſi velimus ea membra cum præciſione, ſeu excluſione intelligere, hoc modo, aliquod ens ita eſſe unum, ut nullo modo ſit multa, neque actu, neque potentia: aliud vero ita eſſe unum, ut ſit etiam multa ſecundum quid, ſeu potentia aut accidentaliter, quo ſenſu coincidet illa diviſio cum diviſione entis ſeu unius in ſimplex & compoſitum. Et juxta hanc interpretandi rationem facile conſtat, diviſionem hanc nihil obſtare adæquationi entis & unius: nam illa multitudo non excludit unitatem ſimpliciter. Denique in hoc ſenſu poteſt intelligi in ea diviſione dividi ens, non ut commune eſt ad ens per ſe, & per accidens, ſed ipſum ens per ſe,quia inter entia per ſe dantur aliqua,quæ, licet ſint unum actu, poſſunt tamen eſſe multa poteſtate.

Alio vero modo poteſt illa diviſio exponi de multitudine ſimpliciter ac proprie, quomodo videtur intellexiſſe Cajetan. cum ait, illa verba D Th. dict. ſolut. ad 2. *ens dividi per unum & multa, tamquam per unum ſimpliciter, & multa ſecundum quid*, ita eſſe intelligenda, ut *ſimpliciter*, & *ſecundum quid*, non cadant ſuper *unum* & *multa*, ſed, ſuper verbum, *dividitur*, id eſt, ita dividitur ens per unum & multa, ut unum ſimpliciter ſit ens, multa vero ſecundum quid. Atque hoc modo e contrario dicendum eſt, multitudinem poni in diviſione entis, quatenus contingit,ea,quæ ſunt multa ſimpliciter,eſſe unum ſecundum quid. Unde aliud membrum intelligitur de uno ſimpliciter & abſolute: atque hoc ſenſu membra illa non ratione tantum,ſed reipſa ſemper diſtinguuntur,quia includunt oppoſitionem contradictoriam ſeu privativam ex parte diviſionis: nam multa ſimpliciter ſunt, quæ in ſe ſunt actu diviſa: unum vero, quod non eſt in ſe actu diviſum. Et juxta hunc etiam ſenſum coincidit hæc diviſio cum illa, qua dividitur ens in unum ſimpliciter, & unum ſecundum quid: nam multa ſimpliciter non dividunt ens, niſi quatenus ſunt unum ſecundum quid.Quo etiam ſit, ut diviſum in hac diviſione ſic explicata non ſit ens per ſe, ſed quod dividitur in ens per ſe, & per accidens: nam omne ens per ſe eſt unum ſimpliciter: multa autem non dicuntur unum ſecundum quid, niſi quatenus ens aliquod per accidens conſtituunt, & ita non poſſunt in diviſione entis poni, niſi ſaltem ſub ratione entis per accidens: ergo diviſum in ea diviſione non poteſt eſſe ens per ſe; nam repugnaret uni membro ut converteretur cum alio; debet ergo ens abſtrahens a per ſe & per accidens. Atque ita tandem intelligitur, quomodo prædicta diviſio non repugnet adæquationi unius & entis: nam ad eam ſpectat, ut ita unumquodque ſit unum ſicut ens, ita ut, ſi fuerit ens per ſe, ſit etiam unum per ſe; ſi vero ens ſit per accidens, ſit etiam unum per accidens, & ſicut ens abſtracte ſignificari, ita & unum & ideo, ſicut ens in hoc ſenſu dividitur in unum & multa, ita & ipſum unum poſſet eodem modo dividi: nam ut dixi, perinde eſt, ac ſi dividatur in unum ſimpliciter, & unum ſecundum quid.

SECTIO V.

An diviſio entis in unum & multa ſit analoga.

Ex his, quæ dicta ſunt,facile poſſunt definiri nonnulla dubia, quæ de hac diviſione tractari ſolent ab auctoribus. Primum eſt, an hæc diviſio ſit analoga, vel univoca.

Reſpondetur,ſi intelligatur in poſteriori ſenſu,eſſe analogam, & fere æquivocam,quia diviſio entis in ens per ſe, & ens per accidens,cui prædicta diviſio æquivalet in illo ſenſu,ut dictum eſt,analoga eſt,analogia quadam proportionalitatis, ita ut enti ſic ſumpto non reſpondeat unus communis conceptus,quia ens per accidens, ut ſic revera non eſt ens, ſed entia, ſolumque appellatur ens propter quamdam proportionem, vel imitationem entis per ſe. Probatur hæc ſententia in primis ex Ariſt. lib. 4. Metaph. c. 2. in fine, ubi aperte docet,hic intervenire analogiam. Deinde ratione,quia quę ſunt multa ſimpliciter,non ſunt unum ſimpliciter: nam hæc duo prorſus opponuntur; ergo neque ſunt ens ſimpliciter; nam ens & unum,ſi eadem proportione ſumantur, convertuntur: ergo ens non dividitur univoce in unum, & multa, ſed analogice. Et hoc ſignificavit D. Th. 1. par. qu. 11. art. 1. ad 2. juxta expoſitionem Cajetani ſupra adductam & declaratam. Deinde,quod hæc analogata tanta ſit,ut diximus, declaratur in hunc modum, quia eſſe indiviſum, eſt de ratione unius: ſed hæc indiviſio non reperitur in hujuſmodi uno per accidens, niſi valde analogice, & fere æquivoce, quia in eo reperiuntur multa actu diviſa,& indiviſio ſolum eſt ſecundum quamdam apprehenſionem, vel habitudinem: ergo ratio unius non convenit tali multitudini, niſi per quamdam proportionalitatem, ſeu imitationem; ergo ratio entis eodem modo illi convenit, quia ut dictum eſt, ens & unum ſibi invicem cum proportione reſpondent. Item, quia ens dicitur ab eſſentia, vel ab exiſtentia: in illa autem multitudine non eſt eſſentia, neque exiſtentia, ſed potius eſſentiæ & exiſtentiæ.

Dices hoc ad ſummum procedere de his, quæ ita ſunt multa ſimpliciter, ut nullo modo ſint unum niſi per aggregationem, ut in acervo lapidum, &c. quia ibi revera non eſt unitas,ſed propinquitas quædam,quæ non niſi per quamdam proportionalitatem poteſt vocari unitas,ut recte declaratum eſt. Tamen in aliis entibus per accidens, quæ habet aliquam unionem, vel coordinationem partium,ratione cujus poſſunt aliquo modo dici unum per ſe, ut ſupra diximus, non videtur procedere ratio facta, nec intercedere tanta analogia: nam hæc videntur comprehendi ſub uno conceptu unius tranſcendentaliter ſumpti: nam habent unitatem aliquam realem, & indiviſionem, quæ in ipſis rebus fundatur.

Reſpondetur, hoc quidem eſſe probabile, præſertim quando intercedit Phyſica & realis unio, ut eſt inter ſubſtantiam & accidens,ipſi intrinſece inhærens:nam in tali compoſito, ſicut eſt vera & phyſica unio, ita eſt aliqualis unitas realis,quę licet non ſit tanta,quanta eſt in ſubſtantiali compoſito,habet tamen cum illa realem convenientiam, qualis eſt etiam inter illas uniones: illa ergo ſufficiet, ſaltem ad unitatem conceptus, ergo illa, ſit cum aliqua analogia, quod pendet ex infra dicendis de analogia entis. De aliis vero entibus artificialibus res eſt magis dubia,quia non intercedit ibi unio realis & phyſica, & conſequenter nec indiviſio realis: ergo nec convenientia

realis in unitate, quæ sufficiat ad unitatem conceptus in ratione entis, vel unius. Nihilominus tamen oppositum potest facile defendi, quia illa met compositio cum aliqua conjunctione, vel coordinatione, est aliqualis unio, quæ sufficit, ut hæc entia concipiantur, ut aliquo modo per se una, propter quod supra diximus, probabile esse sub ea ratione directe contineri sub objecto Metaphysicæ, & de illis ut sic posse esse scientiam: hoc ergo etiam satis erit, ut sub uno conceptu transcendentali unius concipi possint.

Atque hinc a fortiori sequitur, si divisio illa intelligatur in priori sensu supra explicato, ita ut divisum sit ens per se rigorose dictum, in unum, quod nullo modo est multa & unum, quod est multa in potentia: sic multo magis dividi unum secundum communem quemdam conceptum unius per se, seu simpliciter, quia esse multa illo modo, scilicet, in potentia, non excludit unitatem simpliciter, ut dictum est, non tamen videtur excludenda omnis analogia ab illo conceptu, quia Deus, qui in illo continetur, sicut non est univoce ens, ita nec videtur univoce unus cum cæteris creaturis.

Posset autem probabiliter dici, quamvis unum, quoad positivum, quod includit, vel connotat, non dicatur univoce de Deo & creaturis, tamen quantum ad negationem inclusam, non repugnare, quod dicatur univoce, quia alia prædicata negativa possunt univoce dici de Deo & creaturis. Ut, v. g. esse immateriale, ut præcise dicit negationem, & carentiam materiæ primæ, æque convenit angelis, ac Deo, quamvis positivum fundamentum illius carentiæ non sit in eis univocum: sic ergo videtur dici posse de negatione divisionis, quam dicit unum. Dices, hoc ad summum procedere de rebus indivisibilibus ut sic, v. g. de angelo. Sed contra primo, quia si semel conceditur, unum transcendens dici univoce de angelo & Deo, inde sumitur argumentum, dici etiam univoce de homine, v. gr. quia licet homo non sit tam perfecte unus sicut angelus, tamen est univoce unus; ergo si angelus est unus univoce cum Deo, etiam homo erit univoce unus cum utroque. Secundo ratione a priori id patet, quia unum præcise dicit negationem actualis divisionis: sed hæc negatio integre & perfecte reperitur in ente propriissime & per se uno, etiamsi compositum sit. Quod autem in substantia indivisibili aliquid amplius præter illam negationem reperiatur, pertinet quidem ad majorem quamdam perfectionem entitatis, vel unitatis, non tamen sufficit ad analogiam in ratione unius. Unde, cum alias respectu hujus negationis non sit propria dependentia, vel causalitas nisi ratione fundamenti, nulla videtur esse in ea sufficiens ratio analogiæ. Tertio idem confirmatur, quia alias materia prima, v. gr. esset perfectius unum, quam substantia composita, & idem argumentum fieri potest de anima: imo & de quolibet accidente simplici respectu substantiæ compositæ, & de puncto respectu quantitatis; nam respectu omnium sequitur unum esse analogum, & per prius dici de simplici, quamvis imperfectissimo ente.

Sed, licet hæc probabiliter dicta sint, nihilominus simpliciter dicendum est, unum transcendens analogice dici de Deo & creaturis, & de his omnibus, de quibus ens analogice dicitur, quia (quidquid sit de negatione) unum non dicit de formali solam negationem, ut supra visum est, sed entitatem seu essentiam indivisam, & ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. Item, quia, ut Aristotel. dixit 4. Metaph. tex. 2. quod ad rem attinet, idem est dicere unum, & ens unum: ergo quod non est simpliciter ens, non potest esse simpliciter unum: ergo, quod fuerit analogice ens, erit etiam analogice unum. Hoc autem maxime habet verum in Deo, in quo non solum essentia ut sic est alterius ordinis, sed etiam ut fundat negationem unius, habet perfectionem quamdam alterius rationis & ordinis. In illis autem entibus, in quibus licet essentia sit imperfectior, tamen ut fundat negationem divisionis, habet quemdam excessum simplicitatis, seu indivisibilitatis, aliquo modo dici potest esse perfectior ratio unius quoad negationem; non vero simpliciter propter rationem dictam. Et hinc rursus confirmatur, quod supra dictum est, unum non dicere de formali solam negationem, seu entitatem sub negatione.

SECTIO VI.

Quomodo unum & multa opponantur.

IN hac re Aristot. lib. 4. Metaph. c. 2. unum & multa significat privative opponi. At vero lib. 10. c. 1. sentit neque opponi relative, quia unum non dicitur ad aliud, nec contradictorie, quia neutrum est mera negatio; neutrum enim vere dici potest, tam de his, quæ non sunt, quam de his, quæ sunt; nec mere privative, quia neutrum consistit in sola privatione, sed aliquid dicit positivum, nec denique mere contrarie, quia includunt formaliter aliquam negationem; unde concludit, opponi quodammodo contrarie, & quodammodo privative. D. Th. autem 1. par. qu. 11. art. 2. sentit hanc oppositionem magis accedere ad privativam, quia unum (inquit) opponitur multis, sicut indivisum diviso.

Ut hoc tamen amplius explicetur, considerandum est, multa dupliciter posse comparari ad unum: primo, ut multa sunt, secundo, ut sunt aliquo modo unum: quomodo diximus, multitudinem esse membrum dividens ens in ea partitione, qua dividitur in unum & multa. Quapropter formaliter loquendo de multitudine, ut est membrum illius divisionis, differt ab uno simpliciter dicto, tamquam imperfectum a perfecto, & ita sunt tamquam duæ rationes disparatæ & distinctæ. Sicut, si consideremus numerum sub ratione unius quantitatis discretæ, vel ponamus, illum habere unam rationem formalem ut sic, distinguetur ab unitate tamquam quædam ratio formalis distincta a ratione formali unius, sicut solent distingui duæ naturæ, vel species disparatæ, vel sicut distinguitur linea a puncto. At vero considerando multitudinem, ut multitudo est, & mera aggregatio plurium, sic considerare possumus, vel illud tantum, quod positivum est in unitate & multitudine, & ita se habent ad modum totius & partis, quia multitudo ex unitatibus hoc modo resultat, vel considerare possumus negationem inclusam, & sic utrumque includit negationem aliquam: multitudo enim, multa positiva entia dicendo includit hanc negationem, quod unum non sit aliud, quæ dici potest negatio identitatis; unum vero dicit negationem divisionis. Et ita videntur mutuo opponi privative secundum diversas rationes: nam unum includit negationem divisionis, quæ est de ratione multitudinis: multitudo vero includit negationem identitatis, seu realis conjunctionis, quæ est de ratione unitatis. Tamen, quia multitudo includit unitatem, & requirit indivisionem in singulis unitatibus, quibus ipsa multitudo constat: unum vero e contrario non includit multitudinem, nec divisionem, quæ est de ratione multitudinis, sed potius removet illam, ideo simpliciter dicitur unum opponi multitudini per modum privationis potius, quam e converso.

Unde licet D. Th. supra ad 2. dicat, unitates componere multitudinem, secundum id, quod habent de entitate, non secundum id, quod habent de indivisione, quod aliis locis repetit, ut qu. 9. de potent. art. 7. ad 10. & 14. hoc tamen intelligendum videtur cum proportione, scilicet, de multitudine, quatenus positivum quid est. At si considerentur omnia, quæ includit multitudo, aliter dicendum videtur: nam, ut idem D. Th. ait 1. par. qu. 11. art. 2. ad 4. & d. qu. de potent. ar. 7. ad 15. *In intellectu multitudinis includitur ens divisum ab alio*, & quod utrumque ipsorum in se sit unum; *Quantumcumque enim* (ait) *aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum*, & consequenter indivisum: sequitur ergo unum componere multitudinem quoad omnia, quæ sunt de ratione ejus, non solum ratione positivi, sed etiam ratione negationis, quam dicit unum, quia non solum est de ratione multitudinis, qua res non sit alia, sed etiam, quod singulæ in se divisæ sint, quia alioqui non componerent certam & determinatam multitudinem. Neque satis intelligo, quid sibi velit Cajetan. circa prædictam solutionem ad secundum D. Thom. dicens, multitudinem formaliter ex unitatibus formaliter consurgere, & consequenter ex negationibus, & nihilominus indivisionem unitatis non concurrere ad componendam multitudinem, in quantum exercet privationem divisionis, sed in quantum habet

entis rationem. Quid est enim privationem habere entis rationem? Si enim hoc dicatur solum ratione entitatis, in qua fundatur, repugnat priori dicto ejus, & rationi a nobis factæ: si autem negatio dicatur habere rationem entis, quatenus potest per modum entis concipi, sic est impertinens divisio, quia hoc solum habet per denominationem extrinsecam, & sic negatio potius est ens rationis tantum, quam habeat rationem entis realis, de quo Cajetan. loquitur.

Denique comparari possunt unum & multa in ratione mensuræ, & mensurati, & hoc modo habere possunt oppositionem relativam, sive illa sit relatio realis, sive rationis, quod magis videtur, quia hæc ratio mensuræ solum videtur consistere in quadam extrinseca denominatione, magisque fundari in nostra apprehensione, & usu ac modo cognoscendi, quam in aliqua relatione, vel habitudine, quæ in re sit. Unde D. Th. dict. art. 2. hanc oppositionem mensuræ & mensurati tribuit unitati, quantitativæ respectu numeri, qui est in quantitate, non vero unitati & multitudini transcendentali, quod non video, cur dici potuerit, nisi in ordine ad usum humanum, seu secundum quamdã denominationẽ inde resultantem: nam, si res ipsæ secundum se considerentur, eamdem proportionem servat unum transcendens ad suam multitudinem, quam unum numerale, seu quantitatis ad suum numerum, quia est principium ejus, & illam componit, unde & per illud etiam mensurari potest.

SECTIO VII.

An unum sit prius quam multa, & indivisio quam divisio.

THomistæ in hac re diverso modo loquũtur de unitate & multitudine, divisione, & indivisione. Ajunt enim, unitatem natura sua esse priorem multitudine, quod est certum, & per se manifestum, tum quia per se loquendo unum est independens a multitudine in omni genere: non enim unum pendet a multis, sed multa ab uno, neque unum definitur per multa, multitudo autem definitur per unitatem: tum etiam, quia unum est principium, & componit multitudinem; unde etiam quoad subsistendi consequentiam non convertuntur: nam, si est multitudo, necesse est, ut sit unitas, non vero e converso.

De divisione autem & indivisione aliqui dicunt, divisionem esse natura sua priorem indivisione, & unitate. Ita docet Soncin. lib. 4. Metaph. qu. 23. ad 6. & 10. Metaph. qu. 4. & Jauel. ibi qu. 6. Cajetan. autem 1. par. qu. 11. art. 2. circa ad 4. utitur distinctione vix intelligibili: ait enim, quod divisio est prior unitate simpliciter secundum se, in esse tamen intelligibili, & quod est posterior unitate simpliciter, id est, secundum esse simpliciter, quo est esse in rerum natura. Priorem partem probat, quia affirmatio est prior negatione, sed esse unum est esse hoc, & non esse non hoc: ergo divisio inter illa extrema contradictoria præcedit naturaliter unitatem: secundum autem probat, quia negatio unius entis ab alio, quæ est negatio realis, est posterior unitate, ex quibus rationibus intelligitur sensus prioris distinctionis a Cajetano propositæ: nam per negationem in esse intelligibili videtur intelligere divisionem entis a non ente, & uniuscujusque entis a tali non ente, quam alii vocant negationem rationis tantum: per negationem autem secundum esse rei intelligit divisionem unius entis ab alio, quæ vocari solet negatio realis. Sed ut ex supra dictis constat, divisio, quam negat unitas se primo, neutra ex his est, sed est negatio divisionis realis ipsius entis in se ipso, & de hac divisione inquiritur, an sit prior, vel posterior indivisione.

Et mihi quidem videtur, hujusmodi divisionem nullo modo esse priorem secundum rem, quam unum, vel indivisionem in illo inclusam: nam, si hæc duo generatim, & in tota sua latitudine comparemus, prius est ens aliquod esse in se indivisum, quam quod sit aliqua divisio unius entis ab alio, vel alicujus entis in seipso: si vero illas comparemus in singulis entibus, unumquodque ex natura sua prius habet in se indivisionem, quam divisionem. Quæ ergo divisio, aut in quo subjecto, dicitur aut ens secundum se prior indivisione, vel unitate? Deinde, nulla est ratio, quæ contrarium suadeat, quia, quamvis indivisio opponatur divisioni per modum privationis, non propterea necesse est, divisionem esse priorem: primo quidem, quia licet in his, quæ proprie & in rigore privative opponuntur, habitus natura sua sit prior negatione, quia talis privatio solum est in subjecto apto nato, quod natura sua prius respicit habitum quam privationem: in privatione autem late sumpta, & impropria, qualis est indivisio unius, ut explicatum est, non est necesse, ut habitus sit prior negatione, ut licet immateriale privative sumptum negationem dicat, simpliciter prius est esse immateriale in rebus, quam esse materiale, quia non dicit privationem proprie dictam, & in subjecto apto nato, quod ex se prius postulet esse materiale, quam immateriale; & in homine, v. g. prius est generationis ordine, ut dentibus careat, quam quod illos habeat, quæ carentia, licet pro tempore infamiæ non habeat proprissimam privationis rationem, magis tamen ad illam accedit, quam negatio divisionis, quam dicit indivisio unius: ergo multo minus necesse est, ut in præsenti divisio sit prior natura sua indivisione. Et ideo D. Th. 1. par. qu. 11. art. 2. ad 4. recte docuit, divisionem esse priorem unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis.

Comparando ergo hæc duo secundum se, & ex natura sua, sicut unitas multitudine, ita indivisio est prior divisione, quoad nos vero dicitur prior divisio indivisione, quia cum indivisio cognoscatur, ut negatio, necesse est, ut prius apprehendatur id cujus est negatio, quia semper quoad nos affirmatio antecedit negationem: hoc autem intelligendum erit de divisione sumpta formaliter pro negatione, vel pro fundamento negationis juxta varios modos explicandi indivisionem unius, quod supra tractavimus. Et eodem modo loquitur Aristot. lib. 10. tex. 6. de uno seu indivisione ejus respectu multitudinis; ait enim multitudinem esse ratione priorem *propter sensum*, in quo ultimo verbo satis declarat, se loqui de prioritate quoad nos, & ita exposuit ibi D. Thom. lect. 4. Et declarat id intelligendum esse de multitudine ratione divisionis tantum: nam, si sumatur multitudo secundum totum id, quod est de ratione ejus: sic etiam quoad nos multitudo est posterior, *quia nihil aliud est* (inquit) *quam aggregatio unitatum. Unde, licet ea, quæ sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic & illi attribuitur, quod sit unum.*

SECTIO VIII.

An divisio entis in unum & multa sit prima omnium.

SCotus in 1. dist. 8. qu. 3. & in quodl. qu. 5. art. 1. negat, hanc esse primam divisionem entis, sed aliam, qua dividitur ens in finitum, & in infinitum, quia hæc duo membra contrahunt formaliter ens in quantum ens: alia vero contrahunt ens in quantum unum; ergo prior est illa divisio, quam hæc. Consequentia patet, quia, sicut prior ratio entis, quam ratio unius, ita etiam prior est divisio, quæ convenit enti ut ens, quam quæ convenit enti ut unum est; illa enim divisio quasi per se primo convenit enti, hæc vero per se secundo: sicut si in homine esse possent varii modi rationalitatis & risibilitatis, prior esset divisio hominis per modos rationalitatis, quam per modos risibilitatis. Antecedens vero quoad primam partem declaratur, quia essentia est, quæ constituit ens in quantum ens: ergo prima diversitas essentiarum ut sic, est etiam prima divisio entis in quantum ens est; sed una essentia, ut essentia, differt ab alia, quatenus illa est tantæ perfectionis entialis, alia vero majoris vel minoris, & hæc est prima ratio, qua posita, & præcisis omnibus aliis, manet diversitas essentiarum, & illa ablata non manet: hoc autem genus diversitatis primo ac per se reperitur inter essentiam infinite perfectam, & omnes alias finitas: ergo prima divisio entis est illa in finitum, & infinitum. Altera vero pars antecedentis patet ex supra dictis, quia illa duo membra, scilicet, unum & multa, ut possint dividere ens, oportet, ut æquivaleant divisioni entis in unum simpliciter, & unum tantum secundum quid, vel in unum per se, & unum per accidens: sed hæc divisio formaliter sumpta est divisio entis, ut unum est: ergo. Quod si quis contendat, etiam ens ut ens posse dividi per illos duos modos unitatis, idem poterit redire argumentum; sic enim illa divisio erit quasi denominativa (ut sic dicam) nam erit divisio per proprietatem entis; cum tamen prior sit essentialis, seu per modos per se primo & essentialiter contrahentes ens.

At

At vero Thomistæ contendunt, primam divisionem entis esse in unum & multa, seu in ens per se, & per accidens. Ita tenet Soncin. 10. Metaph. q. 1. qui hoc tribuit D. Th. 1. part. q. 11. art. 2. ad 4. & in 1. d. 24. q. 1. art. 3. quoniam dicit, quod primo cadit in intellectu esse ens, secundo divisionem, tertio unum, quarto multitudinem. Fundamentum est, quia unum est prima passio adæquata entis ut ens est, conveniens illi etiam ut abstrahit a finito, vel infinito: ergo prius convenit enti, quam finitum vel infinitum. Sed inprimis ex loco illo D. Th. nihil potest colligi, quia ibi non tractat de comparatione divisionis entis in unum & multa ad alias divisiones entis, sed de modo & ordine, quo a nobis concipiuntur unum & multa. Ratio etiam illa nullius est momenti, quia, ut recte fiat comparatio, non est facienda inter unum, ut est adæquata passio entis, & modos contrahentes ens, sic enim non negaret Scotus, unum prius convenit enti, quam finitum & infinitum, vel alios similes modos, sicut proprietas adæquata generi, & convertibilis cum illo prius ratione intelligitur ei convenire, quam differentiæ inferiores contrahentes, quia talis proprietas illi secundum se, & præcise convenit, differentia vero contrahens convenit ratione inferioris. Imo etiam si modi contrahentes ens inter se oppositi disjunctim sumantur & tribuantur enti per modum unius proprietatis complexæ, scilicet, finitum, vel infinitum, &c. adhuc unum, ut est proprietas adæquata, & incomplexa censenda erit ratione prior, vel hoc ipso, quod simplicior est, & secundum se magis adæquata, & minus pendens ex alterius conceptione. Eo vel maxime, quod, ut supra dixi, hæc prædicata complexa, seu disjuncta revera non sunt proprietatis entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens. Ut ergo proprie fiat comparatio, loqui oportet de uno secundum determinatos modos unius, & hoc modo non procedit ratio facta, ut per se constat.

Aliter ergo Javell. Tract. 1. de transcenden. c. 1. varias proponens divisiones entis, primam dicit esse in ens reale & rationis, secundam, entis realis, in unum per se, & per accidens; tertiam, in absolutum, & respectivum, quartam (quæ est tertia entis realis) in unum & multa: quintam, in quinque transcendentia: ultimam, in finitum, & infinitum, quem ordinem divisionum nullis rationibus confirmat. Id vero, quod ad præsentem dissensionem spectat, scilicet, quod duas illas divisiones comparando, scilicet, in unum & multa, & finitum, & infinitum illa sit prior, hac apparenti ratione probat, quia ens non dividitur in finitum, & infinitum, nisi in quantum bonum, sed alia divisio, ut dictum est, datur de ente in quantum est unum. Ergo hæc est prior illa, sicut passio unius prior est passione boni. Major patet, quia finitum, & infinitum dividunt ens secundum varios gradus perfectionis: ergo dividunt illud, ut perfectum: ergo ut bonum: nam perfectum & bonum idem sunt. Unde etiam Scotus, quoniam existimat esse posse aliquod ens reale, quod perfectionem non dicat formaliter, aliam divisionem præmittit, dicens, ens primo dividi in quantum & non quantum; quantitate, scilicet, perfectionis, & postea ens quantum dividit, in finitum, & in infinitum: ergo ex ejus sententia dividitur hic ens, ut quantum seu perfectum. In quo etiam significare videtur Scotus priorem esse divisionem illam in absolutum, & relativum, quia solum ens relativum vocatur ab ipso non quantum, quia relatio ut sic non dicit perfectionem. Unde consequenter fit, solum ens absolutum dividi in finitum & in infinitum, quod etiam Javell. docet.

In hac quæstione supponere oportet, sermonem esse de ente reali, nam ens rationis, ut in superioribus dictum est, non habet commune conceptum, nec realem convenientiam cum ente reali, & ideo divisio entis in ens reale, & rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis, quam rei: hic vero non agimus de variis significationibus ejusdem vocis, sed de diversis modis, quibus conceptus rei significatæ per vocem reipsa determinari, seu contrahi potest. Denique hic solum agimus de divisione entis, quod supra diximus esse proprium Metaph. objectum, hoc autem non est ens, ut abstrahit ab ente reali, & rationis, sed ens reale tantum.

Rursus eadem ratione asserendum est, hujusmodi divisiones non esse intelligendas respectu entis, ut dividitur in ens per se & per accidens, sumendo ens per accidens stricte pro ente omnino per aggregationem: nam, ut supra etiam ostensum est, hujusmodi divisio non est alicujus communis conceptus, sed vocis tantum secundum analogiam imperfectam alicujus proportionalitatis. Propter quod diximus, non esse hujusmodi ens in illa latitudine acceptum, adæquatum objectum hujus doctrinæ, sed solum ens reale per se, eo modo, quo possit habere aliquam unitatem rationis seu conceptus in rebus fundatam, ratione cujus sit capax, & proprietatum, & divisionum realium. Atque hinc fit, si divisio illa entis in unum & multa, sumatur in eo sensu, in quo coincidit cum prædicta divisione entis in per se, & per accidens, sic quidem posse dici priorem divisione entis in finitum, & in infinitum, eo modo, quo divisio seu æquivocatio vocis in omni doctrina explicanda prius est, quam res ipsa dividatur, quo sensu etiam illa divisio in ens rationis, & rei, potest dici prima. Proprie tamen loquendo de divisionibus realibus contrahentibus, seu dividentibus objectum adæquatum hujus scientiæ, illa non potest in hoc ordine computari, magis, quam divisio entis in reale, & rationis, quia in ea etiam vox tantum communis est, non autem conceptus, ut ostensum est.

Superest ergo, ut comparemus divisiones has, quatenus in eis dividi potest ens reale ac per se communissime sumptum. Possunt autem comparari hæ divisiones, vel in universalitate, sic enim una divisio potest dici prior alia, quia est universalior, & altera aliquo modo sub illa continetur, vel in majori diversitate, & distantia inter membra dividentia: sic enim illa divisio potest dici prior, in qua membra dividentia primario, magisque inter se distant; vel denique comparari possunt in habitudine membrorum dividentium ad ipsum divisum, sic enim illa divisio dicenda videtur prior, in qua membra dividentia magis per se ac formaliter contrahunt divisum secundum propriam rationem formalem ejus, ut argumentando pro utraque sententia citata declaratum est, nec apparet, qua alia ratione possit una divisio dici alia prior.

Ex his ergo tria videntur posse probabiliter dici in hac dissensione; primum est quoad universalitatem neutram harum divisionum esse priorem altera: utraque enim est adæquata enti, & ambit totam latitudinem ejus, neque ullo modo una sub altera continetur, aut est subdivisio illius, hoc per se notum est, quia utriusq; divisum est unum & idem, ut supponimus, & in utraque membra dividentia includunt contradictionem immediatam, qua exhauriunt divisum. Et hoc quidem manifestum est in divisione entis in unum, & multa. De divisione autem in ens finitum, & infinitum juxta opinionem Scoti non est res ita clara: nam ipse cum multis aliis inveniunt medium inter illa duo membra quorūdam entium realium, quæ nullam dicunt perfectionem, & ideo ipse Scotus, ut supra dicebam, aliam divisionem præmittendam putavit entis in quantum, & non quantum, ut solum ens quantū possit adæquate dividi in finitum & in infinitum: unde consequenter fit, hanc divisionem sic explicatam esse minus universalem, quam sit alia in unum & multa: nam illud ens, quod dicitur non quantum, sicut est ens, ita & unum existit. Ego tamen suppono, contrariam doctrinam esse veriorem, nullumque ens reale esse, quod ex proprio ac formali conceptu quantum non sit, & consequenter, vel finitum, vel infinitum, aut simpliciter, aut in proprio genere, de quo infra dicemus, ostendendo omne ens dicere aliquam perfectionem.

Dico secundo in modo dicta divisione entis membra dividentia magis inter se distare, primarioque differre, quam in altera divisione entis in unum & multa: atque hoc modo prædictam divisionem esse priorem. Suppono enim, infinitum in ea divisione sumi pro infinito in perfectione entitativa & essentiali, præsertim, quia, ut alias constat, solum hujusmodi infinitum est in rerum natura; nam in rebus creatis, nullum infinitum potest esse absolute loquendo, quod non potius simpliciter finitum sit. Intra Deum autem, quicquid in ipso est, simpliciter & essentialiter est infinitum, quamvis secundum præcisos nostros inadæquatos conceptus possit aliquid præsertim relativum, concipi infinitum tantum in aliquo genere, non concepta in eo distincte infinitate simpliciter, quod nihil ad præsens refert. Hinc ergo patet assertio posita, quia prima divisio datur per primam diversitatem, quæ est inter Deum, & creaturas: secunda autem non ita, nam sub

uno

uno membro illius continentur Deus & plures creaturæ, quæ simpliciter, & in toto rigore unum per se sunt, sub altero vero aliæ tantum creaturæ, quę illo modo non sunt per se entia: magis autem distant inter se Deus, & creatura, quam distare possit quęlibet ratio entis creati ab alia ratione, etiam creata vel saltem communi Deo, & creaturis: nam illa infinite simpliciter distant: hæc vero minime. Explicatur hæc ratio in hunc modum, quia illa duo membra entis in unum, & multa, solum differunt juxta majorem, vel minorem unitatem ipsius entis, & quantum est ex vi illius divisionis non magis distant inter se illa duo membra, quam distet unitas exercitus, v.g. ab unitate hominis: nam, licet alia entia possint per se magis distare in unitate, tamen ex vi illius divisionis illa major diversitas non explicatur, sed prædicta sufficit: sed multo magis distant inter se ens finitum & infinitum, quam unitas per se, & per accidens ut sic: ergo in hoc sensu illa divisio est prior, utpote declarans summam atque primariam entis diversitatem seu distantiam.

Ex quo infero, idem judicium ferendum esse de divisione entis in increatum & creatum, & in ens per essentiam, & per participationem, vel in purum actum, & ens potentiale aliquo modo: omnes enim hæ divisiones in re coincidunt, & sub diversis conceptibus negativis, seu connotativis, declarant eandem entis partitionem & diversitatem. Et eadem ratione existimo, hanc divisionem esse priorem divisione entis in substantiam & accidens, etiam si in universalitate sint æquales: quia magis distat, & primo diversum est ens increatum a creato, quam accidens distet a substantia ut sic, seu a substantia creata, quod perinde est. Et eadem vel majore ratione prior est illa divisio quam alia in absolutum & relativum, quia similiter priora duo membra magis distant ac diversa sunt: nam tota diversitas inter absolutum & relativum in creaturis salvatur absque infinita distantia: imo illæ duæ rationes formales conceptæ, non sunt inter se ita diversæ, quin possint in eandem simplicissimam rem coincidere, saltem in Deo: unde etiam illæ duæ rationes non solum non distant, ut ens creatum & increatum, verum etiam ex se neutra postulat, ut creata, vel increata sit, ut in materia de Trin. Theologi docent.

Tertio dicendum est, si divisiones illæ comparentur formaliter ad divisum, sic divisionem entis in infinitum & finitum, etiam esse priorem, respectu entis ut sic, quamvis altera sit prior respectu unius, ut unum est. Hanc assertionem probat sufficienter fundamentum adductum in favorem Scoti, quia modi significati per finitum & infinitum sunt per se, ac formaliter determinantes rationem entis, seu essentiæ ut sic: omnis enim essentia realis hoc ipso, quod realitatem essentialiter includit, intrinsece & essentialiter postulat & perfectionem aliquam essentialem, & modum seu gradum talis perfectionis. Unde etiam Cajetan. 1. part. qu. 11. in principio, dubitans, cur prius egerit D. Thomas de perfectione & infinitate Dei, quam de unitate, respondet, quia illa duo continentur intra latitudinem prædicamentorum quidditativorum: unitas vero ad passiones entis spectat. Sicut in Deo prius secundum rationem est, quod sit perfectus & infinitus in essentia, quam quod sit unus, quia illa duo nostro modo intelligendi significant for[m]alissimam talis essentiæ constitutionem, ita in ente creato talis ac tanta uniuscujusque perfectio essentialis prior est, quam unitas ejus: ergo in communi respectu entis formalior ac prior est divisio ejus per modos essentiæ primo & summe diversos, quales significantur illis vocibus, finitum & infinitum, quam divisio per modos unitatis.

Neque contra hoc obstet Javelli ratio; negatur enim finitum aut infinitum dividere ens in quantum bonum, formaliter loquendo de bono, ut est passio entis, quia, ut infra videbimus, habere perfectionem aliquam ut sic non non est passio entis realis, sed essentia: nomine enim essentialis perfectionis nihil aliud significatur, quam ipsamet rei essentia, quæ, ut non sit ficta, sed realis, aliquid perfectionis formaliter esse debet: nam si sit essentia infinita simpliciter, ipsa est summa perfectio; si autem sit finita, est aliqualis participatio illius perfectionis. Quid autem addat ratio boni, ut est passio entis, supra perfectionem entis, dicemus postea. Quod divisio illa in unum & multa, eo modo quo explicata est, formalius sit divisio unius, ut unum est, quam entis ut ens est, facile constat ex dictis, quia illa duo membra, ut possint dividere ens per se, ita sumi debent, ut significent diversos modos unitatis: sive per unum significetur id, quod ita est unum per se & nullo modo sit per accidens unum; per multa vero id, quod est simpliciter unum per accidens, licet aliqua ratione sit per se unum: sive per unum significetur id, quod ita est unum, ut in eo nulla sit multitudo, etiam in potentia; per multa vero omne ens, quod licet sit per se unum, est aliquo modo multa, saltem in potentia: his enim omnibus rationibus solum describuntur diversi modi unitatis: constat autem varios unitatis modos formalius contrahere unum, quam ens.

His ergo modis comparari possunt prædictæ divisiones, nec nunc occurrit alia ratio, vel causa, ob quam una divisio entis possit dici prior alia. Unde etiam obiter constat, ordinem illum divisionum, quem Javell. ponit, nulla ratione niti, aut fundari, & præsertim impropriissima est illa divisio, qua dividit ens in sex transcendentia (de aliis enim jam satis dictum est) cum enim transcendentia omnia æqualia sint inter se, & cum ente convertantur, non potest proprie illa dici divisio entis, sed est annumeratio quædam tum entis, tum eorum, quæ ipsi enti per se, & adæquate insunt.

Ultimo inquiri hic poterat, an multitudo seu numerus ut sic dicat unam formalitatem realem, & an in hoc sit aliqua differentia inter multitudinem transcendentalem, & numerum, qui ponitur species quantitatis, sed de hac re dicemus infra cōmodius de quantitate disputantes.

SECTIO IX.

Utrum unitas transcendentalis sit unitas numerica, vel quænam illa sit.

DUplici sensu tractari potest hæc quæstio juxta duplicem acceptionem unitatis numeralis, scil. vel pro unitate quantitativa, vel pro unitate singulari, sic enim dixit Aristoteles l. 3. Metaphys. textu 14. *unum numero an singulare dicas nihil interest*; *etenim hoc modo singulare exponimus, quod numero est unum.* Juxta has ergo duas acceptiones, duæ quæstiones vel opiniones tractandæ sunt.

Variæ sententiæ de unitate quantitativa.

Prima opinio fuit Avicennæ, quam referunt D. Th. 1. part. qu. 11. art. 1. & in 1. dist. 14. q. 1. art. 3. & 4. Metaph. lect. 2. & ibidem Comment. com. 3. qui asseruit unitatem, quæ provenit entibus a quantitate, esse ipsam unitatem transcendentalem rerum, unde conclusit, unum addere supra ens quantitatem. Quæ sententia sic universe sumpta plane falsa est, tum quia vel oportebit dicere nulla esse entia, nisi quanta, vel unitatem non esse passionem entis adæquatam, sed propriam entium materialium, tum etiam, quia in ipsismet materialibus, & quantis entibus existit propria unitas & integritas, quam unumquodque ens in seipso habet, quæ non est formaliter a quantitate, licet non sit sine quantitate, ut est sectione 3. tactum, & in disputatione sequente, & in disputatione etiam de quantitate iterum dicetur.

Si autem hæc opinio solum assereret, unitatem quantitatis esse unam ex unitatibus transcendentalibus, haberet apparentem aliquam probabilitatem. Nam, sicut ens commune est quantitati, & cæteris prædicamentis, ita & unum transcendens commune est omnibus illis; unde sicut ens determinatur ad singula prædicamenta per proprios modos entitatis, & ens transcendens, ut inclusum in singulis prædicamentis, nihil aliud est, quam tale, vel tale ens: ita unum transcendens determinatur ad singula prædicamenta per tales modos unitatis, & unum transcendens ut inclusum in singulis prædicamentis nihil aliud erit, quam tale, vel tale unum. Ergo unitas transcendens in quantitate nihil aliud est, quam talis unitas, quam unitas natura sua postulat. Ergo hoc modo videtur dici posse unitatem quantitativam non distingui a transcendentali, non quia cum illa convertatur, sed quia est pars quædam subjectiva ejus, ad eum modum, quo dici etiam potest quantitas non distingui ab ente. Et hoc modo docuit illam sententiam Durand. in 1. dist. 24. qu. 2. qui consequenter ait, in singulis prædicamentis posse distingui speciales modos unitatis, & multitudinis, non tamen esse peculiaria nomina imposita ad hæc significanda, nisi in quantitate, quia ratio divisibilitatis seu continui divisibilis, ex cujus divisione resultat numerus, ut dicitur 3. Physic. cap. 7. peculiari modo reperitur in quantitate.

Atque hæc sententia procedit distinguendo quantitatem a re quanta: nam qui putant quantitatem nihil addere substantiæ, consequenter ajunt, unum transcendens, & quod est principium numeri, nihil inter se distingui, quod multis rationibus conatur defendere Greg. in 1. dist. 24. quæst. 1. & 2. Non quod putet, omne unum esse quantum, sed e converso, quia putat omne unum esse transcendens, & unum quantitativum nihil aliud esse, quam unum transcendens in substantia, vel accidentibus materialibus. Sed de distinctione quantitatis a re quanta alibi dicendum est: nunc supponimus quantitatem habere entitatem distinctam a reliquis. Quo supposito sententia Durandi hac ratione confirmari potest: nam ens & unum transcendens convertuntur: ergo de quocumque unum dicitur, aliud etiam prædicatur: sed quantitas est ens; ergo est unum transcendens: non est autem unum transcendens, nisi sua unitate quantitativa; ergo illa sub unitate transcendentali continetur. Alioqui oporteret fingere duas unitates in una quantitate, aliam transcendentalem, aliam quantitativam, quod supervacaneum est, & vix potest mente concipi.

Hanc vero Avicennæ sententiam improbant Aver. supra & D.Th. qui consequenter docent, unitatem quantitativam hoc differre a transcendentali, quod aliquid positivum, & reale enti addit, quod non addit unitas transcendentalis. Ex quo aliqui eliciunt, unitatem quantitativam addere ipsi quantitati aliquid positivum, & hoc modo differre ab unitate transcendentali ipsiusmet quantitatis, & ratione illius positivi esse principium numeri, qui ponitur species quantitatis, cum tamen multitudo transcendentalis propriam & realem speciem entis conficere non censeatur. Ita tenet Javel. 4. Metaph. qu.8. cum Capreol. in 1.dist.24.quæst. unica, ubi varia loca D. Th. adducit, & potissime in hoc fundatur, quod si unitas quantitativa non esset aliquid positivum præter indivisionem negativam quantitatis, nec numerus quantitativus esset certa aliqua species realis, nec esset ulla ratio constituendi illum numerum inter species rerum potius, quam numerum quorumvis entium. Si autem quæras, quidnam sit illud, quod addit unitas supra quantitatem: Respondere videtur Capreol. in explicatione 1. concl. in quantitate duo esse distinguenda, scilicet, formam continuitatis, & esse, quod talis quantitas continua dat subjecto, & significat unitatem addere supra quantitatem hoc posterius esse. *Quia forma* (inquit) *continuitatis est divisibilis in multa, & ideo non meretur dici unitas, de cujus ratione est indivisibilitas, sed esse, quod illa forma dat subjecto, dicitur unitas, quia id nullo modo est divisibile, quia, si forma illa, vel subjectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quælibet pars divisi habet novum esse, & non habet illud quod prius.* Citatque Avicen.3. Metaph. c.2. dicentem, unitatem substantialiter esse ipsum, quod non dividitur. Unde significat Capreol. hoc positivum, quod addit unitas quantitativa supra quãtitatem, esse ab illa realiter distinctum. Ægid. vero eadem dist. q.2. dub.2. eandem tenens opinionem de additione positiva sentit, illud additum solum ratione distingui hoc modo, quod quantitas quatenus extendit partes substantiæ, dicatur quantitas continua, quatenus vero perficit substantiam nulla habita ratione partium, dicatur unitas. Alii vero dicunt, unitatem quantitativam addere supra quantitatem rationem mensuræ ex D.Th. 1. part. quæst.11. art.2. & 4. Metaph. lect. 3.

Sed hæc sententia falsa sine dubio est, ut Heruæus, Thom. de Argent. Durand. Greg. & alii notarunt dicta dist. Nam distinctio illa, quam fingit Capreol. commentitia est, & plane inintelligibilis. Tum quia esse, quod dat quantitas (juxta veriorem sententiam) non est res distincta ab ipsa quantitate actuali & reali, ut infra generatim dicetur; tum etiam, quia esto esset distinctum, non tamen in quantitate magis distinguetur, quam distinguatur in albedine forma albedinis ab esse, quod dat subjecto, vel in forma lapidis ipsa forma ab esse, quod dat materiæ: ergo vel hæc distinctio non satis est, ut unitas quantitatis dicatur aliquid addere supra quantitatem, vel idem dicendum est de unitate albedinis, & cujuscumque alterius formæ creatæ; tum præterea, quia admisso illo esse distincto a quantitate, sine fundamento fingitur esse indivisibilius ipsa quantitate, quis enim credat diviso ligno in singulis partibus divisis, manere eandem quantitatem, quæ antea erat, & non manere idem esse quantitatis, quod ipsa quantitas conferebat? Non est enim major ratio corruptionis unius, quam alterius: imo omnes etiam, qui sentiunt esse distingui realiter a forma, a qua provenit, sentiunt, saltem naturaliter, & per potentiam ordinariam esse inseparabile ab illa, ipsa manente. Quod si fortasse Capreol. dicat, se non loqui de esse existentiæ quantitatis, sed de quodam alio distincto a quantitate & existentia ejus: hoc sane nulla indiget refutatione, quia est merum commentum sine fundamento confictum. Et præterea, quomodocumque explicetur illud esse, non potest esse indivisibilius ipsa quantitate, quia sicut tota quantitas dat esse toti subjecto, ita pars quantitatis parti subjecti, neque ex partiali quantitate, quæ est in una parte subjecti, provenit aliquid esse, quod sit in aliis partibus subjecti, neque e converso: illud ergo esse debet necessario coextendi ipsi quantitati, nec potest esse indivisibile magis, quam ipsa. Præcipue cum materiale sit, & corporeum, & in subjecto divisibili. Nec verum est, quod Capreol. ait, formam continuitatis non posse dici unitatem, quia indivisibilitas est de ratione unitatis: in superioribus enim a nobis probatum est, non indivisibilitatem, sed indivisionem tantum esse de ratione unitatis, & ideo nihil repugnare, ut forma unitatis, id est, in qua fundatur unitas, divisibilis sit, dummodo sit indivisa. Hæc ergo Capreoli declaratio nulla ratione subsistit.

Alia etiam distinctio Ægidii nulla omnino est, nisi tantum in vocibus, tum quia quantitas non aliter perficit substantiam, quam extendendo illam in partes; tum etiã, quia est repugnantia dicere, quantitatem habere rationẽ unitatis numeralis, quatenus abstrahit a partibus; nam de intrinseca ratione hujus unitatis est, ut sit in subjecto quanto, & habente partes & fere hoc solum addit supra unitatem transcendentalem. Alia deniq; expositio de ratione mensuræ facile refellitur, tum quia ratio mensuræ non pertinet per se primo ad unitatem, sed consequitur illam, ut recte D.Th. docet lib.4. Metaph lect.8. & lib.10. lect.2. Tum etiam, quia hæc ratio mensuræ, si quoad aptitudinem, quę in re ipsa est, consideretur, eadem proportione reperitur in uno trãscendentali respectu multitudinis, qua est in uno quantitativo respectu numeri quantitatis: si vero consideretur quoad usum hominum, id parum refert ad rationem unitatis prout in se existit. Deniq; contra totam hanc sententiam faciunt tum Arist. testimonia, tum rationes omnes, quibus supra probatum est, rationem unius in negatione positam esse: illa enim omnia eadem proportione in unitate numerali, seu quantitativa procedunt, ut patet ex Arist. l.5. Met. text.11. & l.10. a principio, & ex ratione supra facta, quia postquam, quis finxerit entitatem, seu rationem positivam, quam addat hæc unitas supra quantitatem, si mente vel rę ipsa intelligat eam separari, & manere solam quantitatem indivisam, intelliget manere quantitatem unam: ergo, quicquid additur, superflue & sine fundamento additur.

Vera ratio unitatis quantitativæ declaratur.

Advertendum ergo est, ut tam res ipsa, quam sententia D.Th. in hac parte intelligatur, quod supra in fine sect.3. dicebamus, in substantia materiali posse considerari intrinsecam, & entitativam unitatem, & accidentariam denominative convenientem illi ex affectione quantitatis: unde fit, ut quantitas ipsa considerari posset, vel ut in se una est, vel ut ratione illius redditur unum id, quod per ipsam afficitur. Quo supposito dicendum inprimis quoad hanc partem est, unitatem transcendentalem non esse unitatem quantitativam, quæ denominative, & accidentarie convenit substantiæ materiali media quantitate. Hoc patet ex supra dictis, quia neque in aliis rebus unitas transcendentalis in hoc consistit, ut per se constat, neque in ipsamet substantia, vel quacumque alia forma materiali, ut ex dictis in sect.3. constat. Nam transcendentalis unitas est maxime intrinseca unicuique enti, & convenit ex vi solius entitatis adjuncta negatione, ut ostensum est, unde remota quantitate intelligitur intrinseca unitas entitativa transcendentalis in substantia etiam materiali. Et confirmatur, quia substantia, ut est una per quantitatem, simpliciter loquendo est una per accidens in genere entis, cum constet ex rebus diversorum prædicamentorum: substantia autem, ut est una transcendentaliter, non est una per accidens, sed per se, alioqui substantia materialis non posset habere in proprio genere unitatem

per

per se, quod est valde absurdum. Et hoc etiam probant recte argumenta, quæ Gregorius in prædicto loco adducit.

Deinde dicendum est, in quantitate ipsa unitatem, qua ipsa una est, non esse aliam a transcendentali explicata ad tale ens, scilicet, quantitatem: hoc etiam recte probant argumenta Durand. & quæ adduximus inter referendam ejus sententiam. Atque ex his sequitur primo unitatem numeralem seu quantitativam respectu quantitatis nihil addere præter indivisionem, quæ solum est negatio quædam, ut supra dictum est. Ita tenent alii auctores citati, & Soncin. lib. 10. Metaph. qu. 2. Soto in Prædic. cap. de quant. q. 1. Et hoc probant rationes factæ contra Capreolum & alios. Et patet etiam, quia hæc unitas est transcendentalis respectu quantitatis: ergo est ejusdem rationis in illa, cujus est in aliis rebus: sicut ergo in aliis entibus unitas est uniuscujusque entitas indivisa: ita in quantitate unitas ejus est ipsamet quantitas, seu continuitas quantitatis ut indivisæ. Dices, divisa quantitate continua amittitur ejus unitas quantitativa, & resultat numerus, ut dicitur 3. Phys. & tamen non amittitur unitas transcendentalis, quia, ut supra dicebamus, manet eadem entitas in singulis partibus divisis, quam in continuo habebant; ergo sunt diversæ unitates. Respondetur negando minorem, quia licet partes divisæ retineant eandem entitatem, quam ut partialem habebant in continuo, tamen simpliciter entitas continui non erat posita in illis solis partibus, sed etiam in unione earum & termino, quo copulabantur, vel potius in toto illo composito, quod ex his omnibus resultabat, cujus unitas tam quantitativa, quam transcendentalis consistebat in toto illo ut indiviso: unde illa unitas ideo per divisionem destruitur, quia non manet eadem indivisio, quæ antea erat, & quia totum illud in ratione cujusdam totius dissolvitur.

Secundo infertur ex dictis, unitatem quantitativam seu numericam, quatenus substantiæ denominative convenit, addere supra substantiam rem positivam sub negatione, scilicet quantitatem ipsam cum indivisione. Ita intelligendum puto D. Th. idque recte annotavit Fonseca lib. 5. Met. c. 13. q. 3. sect. 3. ex eodem D. Th. 4. Met. lect. 3. Et patet facile, quia sicut substantia est quanta per quantitatem sibi adjunctam, ita etiam est una quantitative propter unam quantitatem, quam in se habet: item hinc sæpe fit, ut substantiæ, quæ in suo genere non habent transcendentalem unitatem, aliquo modo dicantur unum quantitative, ratione quantitatis, quomodo una virga dicitur, quæ partim est viridis, partim sicca.

Tertio tandem constat ex dictis, quomodo se habeat unitas transcendens ad unitatem quantitativam: in nullo enim sensu sunt idem convertibiliter, ut evidenter probant supra adducta. Si tamen loquamur de unitate quantitativa secundum se, seu respectu quantitatis, sicut se habent inferius & superius: nam ostensum est, unitatem quantitativam esse quandam transcendentalem unitatem, quamvis non omnis unitas transcendentalis sit etiã quantitativa. Unde unum transcendens reperitur in omnibus prædicamentis: unitas vero quantitatis in solo uno prædicamento. Si vero loquamur de unitate quantitativa, ut accidentaliter & denominative convenit substantiæ, vel aliis materialibus accidentibus per quantitatem, sic differt ab unitate transcendentali: nam hæc est intrinseca, & per se comitans entitatem rei: illa vero est quasi extrinseca, quatenus adjuncta est per aliam entitatem. Quia vero etiam hæc unitas numeralis respectu substantiæ, realis est, ideo necesse est, ut aliquo modo sub transcendentali contineatur: continetur autem eo modo, quo substantia ut quanta sub ente continetur: sicut ergo substantia adjectione quantitatis accidentaliter quanta est, & ex utraque resultat ens quoddam per accidens compositum, ita accidentaliter etiam una est, & illa unitas, quæ ex utraque resultat, est etiam per accidens, & proportionata tali composito, & respectu illius est transcendentalis, quamvis respectu substantiæ accidentalis sit. Atque ex his etiam constat, eandem proportionem inter se servare numerum quantitativum, & multitudinem, quam servant unum numerale & transcendens. Quid vero dicendum sit de ratione numeri, an scilicet proprium genus & speciem entis constituat, & an in hoc differat a multitudine, dicendum inferius de quantitate tractando.

Confertur unitas transcendentalis cum singulari.

Secunda sententia hoc loco examinanda est quorundam, dicentium unitatem transcendentem esse unitatem individualem uniuscujusque singularis entis, quæ dici etiam solet unitas numeralis, diversa significatione ab ea, quæ in præcedente opinione tractata est: ibi enim sumebatur unitas numeralis pro illa, quæ est principium numeri quantitativi. Nam, quia cognitio nostra a sensu incipit, & per sensum solum numerare possumus ea, quæ magnitudinem habeant, ideo harum rerum multitudo specialiter numeri nomen accepit, & ideo hoc speciali modo dicitur unitas fundata in quantitate, unitas numerica. Hic vero latius sumitur unitas numerica prout distinguitur contra genericam, vel specificam & reperitur in quolibet ente singulari, & dicitur numeralis, quatenus ea multitudo, seu numerus transcendentalis confici potest: individua vero vel singularis dicitur, quatenus ut talis est, incommunicabilis est inferioribus multis, in quo differt ab unitate formali, tam specifica, quam generica. Dicit ergo hæc opinio, hanc unitatem singularem propriam & realem esse passionem entis, seu unitatem transcendentalem. Fundamentum esse potest, quia unitas transcendentalis, quæ est passio entis realis, esse debet unitas realis: sed in rebus nulla est unitas realis præter unitatem numeralem, ac singularem: ergo, si sola est adæquata passio entis: ergo illa sola est unitas transcendens. Et confirmatur; nam hæc unitas convertitur cum ente reali: nam omne id, quod hoc modo unum est, ens reale est. Quamvis enim ens rationis possit dici unum numero, & sic distinguantur a Dialecticis genera, species & individua in ipsis entibus rationis, tamen illud est quasi æquivoce per solam extrinsecam denominationem: proprie tamen & in rigore loquendo, quicquid simpliciter unum numero est, ens reale est; & e contrario omne etiam ens reale singulare est, & consequenter unum numero, quia non dicitur ens reale, nisi quod est in rebus, seu quod est capax realis esse; sed in rebus nihil est nisi singulare, neque aliquid est capax existentiæ realis, nisi res individua: ergo ens reale, & unum numero, seu singulare, convertuntur: ergo prædicta unitas singularis est unitas transcendens, seu passio entis.

Hæc vero sententia, si communem loquendi & concipiendi modum attendamus, difficilis, ac singularis videri potest. Nam in primis Aristoteles 5. Metaph. cap. 6. text. 11. inter unitates entis non solum ponit unitatem singularem, sed etiam specificam, genericam, & analogam, & universaliter ait; *Quæcumque non habent divisionem, in quantum non habent, sic unum dicuntur.* Et lib. 4. text. 6. hinc colligit ad Metaphysicam pertinere de genere, & specie agere, *quia hæc insunt enti*, scilicet, tanquam comprehensa inter passiones ejus, non comprehenduntur autem, nisi quatenus sub unitate continentur. Præterea adæquata passio alicujus communis objecti non solum convenire debet inferioribus contentis sub tali objecto, sed etiam ipsi communi objecto secundum se & formaliter sumpto: ergo esse unum non tantum singulis entibus, sed etiam enti, ut sic convenire debet, sed ut sic non est unum numero, sed solum analogice & ratione formali: ergo simile argumentum est, quod de quocumque dicitur ens, dicitur unum transcendens; sed ens non solum dicitur de individuis, scilicet Petro & Paulo, sed etiam de communibus rationibus præcise sumptis, ut de homine, equo, &c. nam, licet fortasse in his universalitas sit per rationem, ut infra dicemus; tamen ipsæ naturæ universales reales sunt, & vera entia realia dicuntur, & ita Aristot. lib. 1. Periher. cap. 5. distinguit, rerum alias universales esse, alias particulares: est ergo homo ut sic ens reale: ergo unus unitate transcendentali, & tamen non est unus unitate singulari, & numerica: ergo unitas transcendentalis latius patet, quam unitas individua, vel singularis.

Quæstionis resolutio.

Hæc difficultas multum pendet ex intelligentia illius difficilis quæstionis de unitate, & numerali, quomodo differant, & an utraque sit vera unitas in rebus existens, & consequenter, an unitas etiam universalis in rebus sit. Sed quoniam hæc ad exactam hujus materiæ explicationem sigillatim tractanda sunt, nunc breviter dicitur, unitatem transcendentalem, de qua nunc agimus, non esse limitandam ad unitatem singularem, vel universalem, materialem & formalem, seu comprehendere omnem unitatem, quæ in aliquo ente reali, seu in ratione formali entis realis

lis inveniri potest. Erit ergo unitas transcendentalis quæcumque ratio entis realis per se, quatenus indivisa est adæquate, & secundum se. Dico *entis per se* eo modo, quo supra explicatum est a nobis, esse objectum Metaphysicæ; nam, si latius sumatur, nullam habet unitatem, etiam formalem, ut dictum est. Dico etiam, *ut indivisa*, quia nec sola entis ratio, nec sola negatio facit unitatem; sed ratio entis indivisa, ut supra ostensum est. Denique dico; *adæquate, & secundum se*, quia unitas in unaquaque re, seu conceptu objectivo reali, secundum propriam ejus rationem attendi debet, & non secundum aliquam superiorem, inferiorem, aut extraneam: nam hæc aut sunt inadæquata, aut quodammodo per accidens; unitas vero uniuscujusque est illi adæquata, & per se illi convenit. Unde homo dicitur unus essentialiter, quia secundum propriam adæquatam rationem suam, non est divisus in essentiali ratione, quamvis in individuis entitative dividatur: non dicetur autem homo simpliciter unus illo modo, eo quod sit indivisus in ratione animalis: ea enim indivisio non sufficeret ad prædictam unitatem, eo quod non conveniat homini adæquate, & per se primo, sed ratione superioris. Ex his ergo satis explicata est ratio unitatis in communi sumpta. Ut tamen distinctius, & radicitus explicetur, oportet, ut de unitate individuali, formali, & universali, quæ sunt propriæ unitates Metaphysicæ, in particulari dicamus.

DISPUTATIO V.

De unitate individuali, ejusque principio.

TRia in hac disputatione inquiremus; primum, an hęc unitas omnibus rebus existentibus conveniat; deinde quid in eis sit, ac denique quod principium seu radicem in singulis habeat. Et quoniam hoc ultimum non potest in rebus omnibus eadem ratione explicari, sigillatim inquiretur de substantiis materialibus, spiritualibus, & accidentibus.

SECTIO I.

Utrum omnes res, quæ existunt, vel existere possunt, singulares sint, & individuæ.

RAtio dubitandi esse potest primo, quia natura divina est realiter existens, & tamen non est singularis, & individua, cum secundum fidem sit communicabilis multis. Secundo, unusquisque Angelus est res existens, & tamen non habet hanc unitatem numericam, & individualem, sed essentialem præcise, qualis intelligitur esse a nobis in homine ut sic: ergo. Probatur minor, quia unitas hæc individualis intelligitur aliquid addere supra formalem, seu essentialem, ratione cujus contrahi, & consequenter dividi potest ratio essentialis in plura individua; sed in Angelo non est hæc additio, sed in eo est tota essentia quasi præcisa & abstracta, propter quam rationem non potest secundum numerum multiplicari: sicut, si homo prout abstracte concipitur, sic existeret, non posset multiplicari. Tertio homo in reipsa existit in Petro, & in Paulo, & ut sic non est quid individuum & singulare: ergo non quidquid existit in rerum natura habet hanc unitatem. In contrarium est, quod Aristoteles sæpissime contra Platonem docet, quidquid est in rebus, esse individuum & singulare.

Supponendum est, ens individuum, seu singulare opponi enti communi, seu universali, non solum relative, quatenus secundum mentis comparationem, seu Dialecticam considerationem individuum speciei subjicitur: hoc enim neque omni naturæ individuæ convenit, ut patet in divina; neque ad præsentem considerationem spectat: opponitur ergo quasi privative, fere ad eum modum, quo unitas multitudini opponitur. Commune enim seu universale dicitur, quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur, seu in multis reperitur: unum autem numero, seu singulare ac individuum dicitur, quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus, & sibi subjectis, aut quæ in illa ratione multa sint: hæc enim in idem incidunt, & significata sunt ab Arist. lib. 3. Met. c. 3. text. 14. dicente; *Singulare exponimus, quod numero est unum, universale autem, quod in his.* Et explicantur exemplo: nam humanitas ut sic in suo conceptu objectivo non dicit aliquid singulare & individuum, quia ille conceptus de se communis est multis humanitatibus, quæ realiter multæ sunt, & in illis ratio ipsa humanitatis multiplicatur. Unde fit, ut secundum rationem, ratio humanitatis sit superior, & communis multis ut inferioribus: at vero hæc humanitas, v. g. Christi individua & singularis est, quia tota illa ratio seu conceptus objectivus hujus humanitatis non potest esse communis multis, quæ sub illa ratione multa sunt, id est, multis humanitatibus; quod autem hæc humanitas sit communicabilis verbo divino v. gr. aut etiam pluribus suppositis, non est contra singularem, & individuam unitatem ejus, quia non communicatur illis, ut superior inferioribus, sed ut forma supposito, vel suppositis, in quibus secundum propriam rationem non multiplicatur, nec dividitur. Per hanc ergo negationem communicabilitatis seu divisionis hęc unitas singularis & individua completur.

Quod amplius ita confirmatur & explicatur; nam sicut ratio unius in communi per negationem divisionis completur, ut cum Aristot. explicatum est, ita ratio talis unius, scilicet, singularis, & individui negatione etiam complenda est, tum quia non est major ratio in uno, quam in alio, tum etiam, quia rationes magis & minus communis, debent servare proportionem, ita quod, sicut differentia per se & in eodem ordine contrahit genus, ita in universum determinatio se habet ad determinabile, ut per se subordinentur, sicut in præsente fit. Nulla autem alia negatio divisionis, seu divisibilitatis excogitari potest, quæ compleat rationem entitatis individuæ & singularis, nisi ea, quæ a nobis explicata est, scilicet, quod entitas talis sit, ut tota ratio ejus non sit communicabilis multis similibus entitatibus, seu (quod idem est) ut non sit divisibilis in plures entitates tales, qualis ipsa est. Hac enim ratione homo ut sic non est singularis entitas, quia est divisibilis in plures, in quibus tota ratio hominis reperitur: e contrario vero hæc quantitas bipedalis individua est, quia, licet sit divisibilis, non tamen in plura, quorum singula talia sint, quale erat totum divisum, & ita illa est divisio totius in partes, non communis in particularia. Dices: Hæc ratio individui communis est multitudini, & enti per accidens, quia etiam acervus lapidum talis est, ut non sit communicabilis multis, nec divisibilis in plures tales, qualis ipse est, & numerus quilibet in particulari sumptus idem habet: imo & species aliqua, vel genus, v. gr. homo, vel animal non sunt divisibilia in plura, quæ sint talia, quale est ipsum divisum. Respondetur concedendo omnia illa, quæ illam negationem participant, quantum ad id esse individua & singularia, ut hic acervus lapidum in ea ratione singulare est, & individuum, & similiter hic binarius, vel ternarius, est quoddam individuum talis speciei numeri, & hoc genus, vel hæc species sub ratione generis vel speciei est unum individuum: tamen hęc tantum secundum rationem, illa vero solum in ratione entis per accidens, vel numeri, seu multitudinis eam unitatem participant. Quocirca, ut prædicta negatio seu indivisio ad ens, & unum per se (de quibus agimus) accommodetur, sumenda est, ut adjuncta entitati per se: nam ratio, ut supra diximus, non consistit in sola indivisione, sed in entitate indivisa. Ratio ergo unitatis per se individuæ & singularis, consistet in entitate sua natura per se una, & prædicto modo indivisa, seu incommunicabili. Dices; Saltem hæc aqua non erit singularis, quia est divisibilis in plura, in quibus tota ratio aquę reperitur. Respondetur, non esse divisibilem in plura, quæ sint hæc aqua, quæ dividitur, sed quæ sint aqua, & ideo hæc aqua singularis est: aqua vero communis.

Quæstionis resolutio.

Sic ergo explicata ratione individui seu singularis entis, dicendum est res omnes, quæ sunt actualia entia, seu quæ existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico *immediate*, ut excludam communes rationes entium, quæ ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem, nisi in entitatibus singularibus, & individuis, quibus sublatis, impossibile est, aliquid reale manere, sicut de primis substantiis dixit Aristoteles in Prædicamentis, cap. de substantia. Et ita explicata assertio est per se evidens, quam contra Platonem probat Aristoteles 1. lib. Metaphys. c. 6. & lib. 7. text. 26. & 27. & sæpe alias. Quamquam multi existimant, Aristotelem sinistre fuisse interpretatum Platonis sententiam de ideis, quod vel illas posuerit

rit in mente divina, vel certe non re ipſa, ſed ratione tantum formali ab individuis ſeparatas; ſed hoc parum noſtra intereſt, & illud iterum attingemus diſputatione ſequente. Nunc probatur aſſertum, quia, quicquid exiſtit, habet certam & determinatam entitatem; ſed omnis talis entitas neceſſario habet adjunctam negationem: ergo & ſingularitatem, individuamque unitatem. Minor patet, quia omnis entitas hoc ipſo, quod determinata entitas eſt, non poteſt dividi a ſeipſa: ergo nec poteſt dividi in plures, quæ tales ſint, qualis ipſa eſt, alioqui tota illa entitas eſſet in ſingulis, & conſequenter, ut eſt in una, divideretur a ſeipſa, prout eſt in alia, quod manifeſtam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas hoc ipſo, quod eſt una entitas in rerum natura, neceſſario eſt una prædicto modo, atque adeo ſingularis & individua.

Quæ ratio concludit, etiam de potentia abſoluta intelligi non poſſe, ut realis entitas, prout in reipſa exiſtit, ſingularis, & individua non ſit, quia implicat contradictionem, eſſe entitatem, & eſſe diviſibilem in plures entitates, quæ ſint tales, qualis ipſa eſt. Alioqui eſſe poſſet ſimul una & plures entitative, ſeu ſecundum eandem realem entitatem, quod involuit contradictionem. Et hæc ratio etiam convincit, univerſalia non poſſe eſſe a ſingularibus ſeparata, quia, ſi homo univerſalis exiſteret extra Petrum Paulum, &c. vel ille eſſet etiam in Petro & Paulo, vel omnino maneret ſeparatus extra illos: ſi dicatur hoc poſterius, jam homo ut ſic eſſet quædam res ſingularis, condiviſa a Petro & Paulo: falſo ergo dicebatur univerſalis. Et præterea ſequitur nec Petrum, nec Paulum eſſe homines, quia, ut prædicatum eſſentiale alicui conveniat, neceſſe eſt, ut non ſit ſeparatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, ſi non ſit in illo? Aut quomodo intelligi poteſt, eſſentialiter conſtituere eum, in quo non eſt? Si vero eſt in Petro & Paulo, vel eſt idem omnino realiter, & entitative in utroque, & ita Petrus & Paulus, non erunt duo homines, ſed unus; vel eſt diſtinctus ſecundum rem, & entitatem in utroque eorum, & ſic ille homo univerſalis & ſeparatus, aut eſſet quidam tertius condiſtinctus a Petro & Paulo, & ſic falſo diceretur eſſe in illis, & eſſe univerſalis, quia non eſſet, niſi quidam ſingularis diſtinctus ab aliis, aut certe, ſi idem met eſſet in uno, & in altero, oporteret eſſe & diſtinctus a ſe ipſo, & unus & plures realiter ſecundum eſſentiam eandem, prout in re exiſtentem, quæ ſunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione neceſſe eſt, ut omnis res prout a parte rei exiſtit, ſingularis & individua ſit.

Argumentorum reſponſa.

Vide Durandum & alios in 1. d. 35.

Ad primum non deſunt Theologi, qui dicant, divinam eſſentiam nec ſingularem, nec univerſalem eſſe. Sed hoc falſum eſt; nam illa duo includunt contradictionem immediatam: unde impoſſibile eſt, quin alterum eorum conveniat cuilibet enti. Præterea divina natura eſt ita in ſe una, ut multiplicari non poſſit, aut in plures ſimiles dividi: eſt ergo una individua, & ſingularis natura, ratione cujus ita Deus eſt unus numero, ut multiplicari nullo modo poſſit. Habet ergo divina natura unitatem individuam & ſingularem, cui non repugnat, quod illa natura communicabilis ſit tribus perſonis, quia communicatur eis, non ut univerſale particulari, neque ut ſuperius inferiori, ſed ut forma, ſeu natura ſuppoſitis, in quibus ipſa neque ab ipſis, neque a ſe ipſa dividitur, quia tota eſt in ſingulis, & in omnibus ſimul, omnino indiſtincta ab illis, ſed de hoc alias.

Ad 2. nonnulli Thomiſtæ (ut attigi ſuper 3. part. D. Th. qu. 4. art. 4.) ſentiunt, ſpirituales naturas exiſtere abſtractas in ſola veluti ſpecifica eſſentia, & perfectione abſque propria individuali contractione. Sed de hac ſententia, & de ſenſu, quem habere poteſt, ne dicat rem omnino abſurdam & intelligibilem, dicemus commodius ſectione ſequ. n. 21. nam quod ad præſens ſpectat, negari non poteſt, quin omnis natura angelica prout in rerum natura exiſtit, ſingularis & individua ſit. Nam, ſi ipſa divina natura, quæ ſumme immaterialis eſt, ſingularis eſt, & individua, multo magis erit quælibet natura angelica: eſt enim incommunicabilis non ſolum multis naturis, ſed etiam multis ſuppoſitis, ſaltem ex natura ſua. Deinde ratio concluſionis æque procedit de qualibet natura, vel entitate ſpirituali, quia impoſſibile eſt, quin tali entitati ſit adjuncta negatio communicabilitatis, ſeu diviſionis talis entitatis in plures ſibi ſimiles, quia non poteſt ipſamet a ſeipſa dividi, & eſſe una & plures. Denique ad hoc nil refert, quod ſpiritualis ſubſtantia & natura poſſit intra eandem ſpeciem ſecundum numerum multiplicari, nec ne. Nam, ſi poteſt, neceſſe eſt, ut quodlibet individuum illius ſpecie habeat individuam, & ſingularem unitatem, neque ipſa ſpecies exiſtere poterit, niſi in aliquo individuo, ſicut de aliis univerſalibus dictum eſt. Si vero ea multiplicatio individuorum repugnat tali naturæ, hoc ipſo talis natura in re exiſtens magis eſt ſingularis & individua, quia eſt magis incommunicabilis, ſcilicet, quaſi eſſentialiter ad modum divinæ naturæ. Igitur ad rationem individuæ unitatis, de qua nunc agimus, ſufficit additio prædictæ negationis. An vero ad hanc negationem requiratur additio aliqua poſitiva ſupra ſpecificam naturam, dicetur ſectione ſequenti.

Ad 3. reſpondetur, hominem prout exiſtit in rerum natura, ſingularem eſſe, quia non eſt aliud a Petro & Paulo: an vero in eis habeat aliquam diſtinctionem ex natura rei ab eiſdem, ſeq. ſect. & diſp. etiam ſequ. dicetur.

SECTIO II.

Utrum in omnibus naturis res individua & ſingularis, ut talis eſt, addat aliquid ſupra communem, ſeu ſpecificam naturam.

Oſtendimus eſſe in rebus unitatem individuam, & ſingularem, nunc declarare incipimus, quid illa ſit, quod non poteſt melius aliter fieri, quam declarando quid addat ſupra communem naturam, ſeu quæ a nobis abſtracte & univerſe concipitur.

Referuntur variæ ſententiæ.

Prima ſententia generaliter affirmat ſaltem in rebus creatis individuum addere communi naturæ modum aliquem realem ex natura rei diſtinctum ab ipſa natura, & componentem cum illa individuum ipſum. Hæc videtur eſſe opinio Scoti in 2. diſt. 3. qu. 1. & in quodlib. qu. 2. & 7. Metaphyſ. qu. 16. & ibidem Anton. Andr. qu. 17. quam ſententiam videtur defendere Fonſeca, lib. 5. q. 3. ſect. 2. q. 5. per totam. Et pro ea pugnat acerrime Joan. Baptiſta Monlerius in ſpeciali opere de univerſalib. c. 6. Fundamentum hujus ſententiæ eſſe poteſt illud fere, quod (teſte Ariſtotele) Platonem movit ad ponendas ideas univerſalium a ſingularibus abſtractas, ſcilic. quia ſcientiæ & demonſtrationes ſunt de univerſalibus, & non de ſingularibus. Item, quia definitiones eſſentiales, & propriæ dantur de univerſalibus, & non de ſingularibus. Item, quia proprietates, quæ per ſe inſunt rebus, conveniunt illis mediis univerſalibus naturis, ita, ut verum ſit dicere, Petrum eſſe riſibilem, quia homo eſt riſibilis, ſicut e contrario prædicata contingentia conveniunt communibus naturis ratione individuorum: homo enim currit, quia Petrus currit: ergo hæc omnia indicant diſtinctionem aliquam ex natura rei inter individuum & naturam communem; ſed hæc diſtinctio eſſe non poteſt, niſi quatenus individuum aliquid addit ſupra naturam communem, quia includit totam illam: ergo non poteſt diſtingui ab illa, niſi ut aliquid addens illi.

Secundo argumentor, quia homo v. gr. non eſt eſſentialiter individuum quid: ergo cum ſit individuum, aliquid ei additur extra eſſentiam hominis: ergo neceſſe eſt, ut illud ſit ex natura rei diſtinctum ab homine ut ſic. Antecedens patet, quia ſi homo eſſentialiter eſſet hoc individuum, non poſſet in plura multiplicari, imo nec poſſet concipi abſque aliqua individuatione & ſingularitate, quia non poteſt res concipi abſque eo, quod eſt de eſſentia ejus: poteſt autem concipi homo diſtincte, imo & definiri eſſentialiter abſque aliqua individuatione. Sicut Deus, quia eſſentialiter eſt hoc ſingulare individuum, ideo nec multiplicari poteſt, nec vere ac proprie concipi, niſi ſub hac individua ac ſingulari ratione concipiatur. Prima vero conſequentia videtur per ſe nota, quia eſſe individuum aliquid eſt in rerum natura, & illud non eſt eſſentiale naturæ communi, imo neque ipſo individuo (ut communiter dicitur) quia omnia individua ſunt ejuſdem eſſentiæ: ergo oportet, ut addat aliquid præter communem eſſentiam. Et hinc probatur facile ſecunda conſequentia, quia, quod eſt de eſſentia, & quod eſt extra eſſentiam, videntur ex natura rei diſtingui; imo eo maxime ita diſtinguuntur, quorum unum non eſt de eſſentia

alte-

alterius, sed id, quod individuum addit, speciei est extra essentiam ejus, ut ostensum est: ergo.

Tertio; Non eodem formaliter constituitur Petrus ut Petrus, & ut homo, tum quia id, quo constituitur homo, commune est ipsi Petro, & aliis hominibus, quo autem constituitur in esse Petri, est proprium ejus: tum etiam, quia alias non posset magis concipi homo sub conceptu communi, quam Petrus. Addique hic possunt omnia argumenta, quibus probari solet, universalia ex natura rei distingui ab inferioribus, quæ partim supra attigimus agentes de conceptu entis, partim attingemus disputatione sequenti.

Secunda sententia extreme contraria est, individuum nihil omnino addere communi naturæ, quod positivum & reale sit, aut re aut ratione distinctum ab illa, sed unamquamque rem vel naturam per se esse individuam primo & immediate. Ita sentiunt Nominales in primo dist.2. ubi Ocham qu.4. & 6. & Gabriel qu.6.7. & 8. tribui etiam potest hæc opinio Henrico Quodl.5. qu.8. ubi sentit individuum solum addere speciei negationem, de qua sententia dicemus plura sect. sequ. opinione 3. Fundamentum est, quia nihil potest intelligi reale, quod singulare non sit, ut probatum est sect. præc. ergo repugnat, quod res fiat singularis per additionem alicujus realis supra naturam communem. Secundo, quia nulla res fieri potest una per realem additionem alicujus positivi, ut supra ostensum est: ergo neque singularis & individua. Patet consequentia, tum quia singularitas est quædam unitas, tum etiam, quia vera ac realis unitas nulla est præter unitatem singularem, & individuam. Tertio, quia vel id, quod additur, est essentiale vel accidentale: si essentiale, sequitur, speciem dividi posse per essentiales differentias contra Porphyr. cap. de Specie: unde ulterius sequitur individua essentialiter differre, & speciem non dicere totam essentiam, seu quidditatem individuorum, quod est contra Porphyr. & omnes Dialecticos. Denique sequitur, individua posse, & debere definiri propria & adæquata definitione essentiali, contra Aristot.7. Metaphys. textu 53. Si vero id, quod additur, est accidentale, sequitur individuum esse ens per accidens: sequitur etiam accidens non advenire subjecto individuo, sed constituere illud, quod impossibile est, quia, si unum ex alio individuatur, potius accidens a subjecto, quam e converso, individuationem accipit.

Tertia sententia potest distinctione uti inter res spirituales & materiales: nam in materialibus res singularis nihil addit supra naturam communem; in materialibus vero aliquid. Quæ distinctio videtur fundata in Aristotele 7. Metaph. cap.11. textu 4. ubi dicit in rebus immaterialibus non distingui, quod quid est, ab eo cujus est: in materialibus vero distingui, ubi per *quod quid est* intelligit essentiam, seu definitionem essentialem, quæ comparari potest & ad definitum ipsum, & individua, in quibus tale definitum, & definitio existit. Priori modo ea contulit Aristotel. 7. Metaphys. cap. 6. textu 20. & 21. & generatim docuit in entibus per se, quod quid est, esse idem cum eo, cujus est; seu definitionem cum definito, quia eandem dicunt essentiam: solumque differunt in confuso, vel distincto modo, quo concipiuntur. Quod commune est tam substantiis simplicibus, quam compositis, & accidentibus, si quatenus sunt per se unum, definiantur. Nam entia per accidens, vel definiri non possunt una definitione, vel, si aliquo modo definiantur per modum unius ratione formæ accidentalis, illa definitio est aliquo modo distincta ab eo subjecto, cui attribuitur. Posteriori autem modo, qui ad præsens spectat, comparantur ab Aristotele in altero loco citato, & hoc modo ait, in rebus immaterialibus idem esse quod quid est, id est, essentiam specificam, quæ definitio explicatur, cum eo, cujus est, id est, cum individuo, seu re singulari, quod secus esse ait in rebus compositis ex materia & forma. Sentit ergo, rem immaterialem seipsa esse individuam absque additione ulla, materialem vero non ita, sed fieri hanc individuam per aliquam additionem; atque ita exponunt hunc locum D. Thom. & alii. Et 3. de anim. text. 9. ait Aristotel. in rebus quibusdam aliud esse rem, supple individuam ab specifica quidditate rei, quod ipse dicit illis verbis; *Aliud est magnitudo, aliud magnitudinis esse*: subdit vero non in omnibus rebus inveniri hanc distinctionem, quod omnes expositores intelligunt, dictum esse propter res immateriales, in quibus individua nihil sunt, nisi naturæ ipsæ specificæ subsistentes. Ita Averroes, Philop. & late D. Thomas. Unde hanc sententiam videtur docere idem D. Thom. 1. part. qu.3. art.3. & de ente & essentia c.5. quibus locis Cajetan. & 3. part. qu. 4. art. 4. idem sentit, & videtur esse recepta sententia in Schola D. Thomæ, ut ex his, quæ referemus sect.4. magis constabit. Nam ex ibi tractandis sumendum est fundamentum hujus sententiæ, scilicet, quia substantiæ immateriales, cum nec materiam habeant, nec ad illam dicant habitudinem, nihil etiam in eis excogitari potest, quod addant supra essentiam, & ideo de ipsis sunt individuæ: at vero in rebus compositis additur materia signata, ex qua sumi potest aliquid, quod individuum addat supra speciem.

Punctus difficultatis aperitur.

Primo indubitatum est apud auctores omnes, individuum addere supra naturam communem, negationem aliquam formaliter complentem, seu constituentem unitatem individui. Hoc per se notum est ex ratione unitatis supra explicata, adjunctis his, quæ sectione præcedente notavimus circa rationem seu quid nominis individui. Quin potius, si formaliter loquamur de individuo, quatenus tali modo unum est, negationem addit in suo conceptu formali, non solum supra naturam communem abstracte & universe conceptam, sed etiam supra totam entitatem singularem præcise conceptam sub ratione positiva, quia tota hæc entitas non concipitur, ut una singulariter, & individue, donec concipiatur, ut incapax divisionis in plura ejusdem rationis. Difficultas ergo præsens non est de hac negatione, sive illa formaliter pertineat ad rationem hujus unitatis, sive non; nam de hoc etiam sunt opiniones, de quibus jam diximus præcedente disputatione, quid verius existimemus; sed est difficultas de fundamento illius negationis; nam cum non videatur posse fundari in sola communi natura, illa enim de se indifferens est, & non postulat talem indivisionem in plura similia, sed in ea potius dividitur, ideo inquirimus, quid sit in re singulari, & individua, ratione cujus ei conveniat talis negatio.

Quæstionis resolutio.

Dico primo; Individuum aliquid reale addit præter naturam communem, ratione cujus tale individuum est, & ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia. In hac conclusione convenimus cum Scoto, sumiturque ex D. Thoma 1. part. qu.40. art. 2. dicente, ubicumque est aliquid commune multis oportere esse aliquod distinctivum. Et 1. contra Gentes cap. 42. rat.7. ait, illud distinctivum debere esse aliquid additum intentioni communi. Et Thomistæ non dissentiunt ab hac conclusione, ut patet ex Cajetano, lib.1. Posterior. cap.4. de ente & essentia cap.4. Soncin. 7. Metaph. qu.31. Capreol. 2. dist.3. qu.1. Hervæo, Quodlibeto 3. qu.9. Soto in log. qu.3. universalium. Et probatur ex his, quæ proxime diximus: nam communis natura de se non postulat talem negationem, & tamen illi naturæ, ut in re existit, & facta est hæc, per se & intrinsece convenit talis negatio: ergo additum est ei aliquid, ratione cujus illi adjuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco, & necessario conveniens alicui rei, fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas, & negatio ipsi rei vere, & ex se convenit. Vel aliter proponi hæc ratio potest, quia natura specifica secundum se, & quatenus est proximum objectum conceptus communis hominis, leonis, &c. nihil habet repugnans communicabilitati, & ideo dicitur negative indifferens, ut infra videbimus: per hanc autem individuationem tollitur hæc ejus indifferentia, & fit incapax talis divisionis, quatenus singularis effecta est: ergo necesse est, ut intelligatur aliquid positivum ei esse additum, ratione cujus hoc ei repugnat. Denique Petrus & Paulus conveniunt in communi natura, & differunt inter se & propriis rationibus: ergo illas addunt naturæ communi; sed illæ positivæ sunt; non enim constituuntur negationibus in ratione talis substantiæ, ergo. Idem etiam concludunt argumenta, quæ ad confirmandam opinionem Scoti adducta sunt.

Dico secundo; Individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo, Petro, v. gr. humanitas, ut sic, & hæc humanitas,

nitas, vel potius id, quod additur humanitati, ut fiat hæc (quod solet vocari hæcceitas, vel differentia individualis) ex natura rei distinguantur; & consequenter faciant veram compositionem in ipsa re. In hac assertione convenire debent omnes, qui opinionem Scoti impugnant, ut sunt Cajetanus de ente & essentia, qu. 5. & 1. part. q. 5. art. 6. Soncin. 7. Metaph. quæst. 3. Niph. lib. 4. Metaph. disputat. 5. & alii. Qui tamen non satis distinguunt, an impugnent Scotum quoad totam sententiam, etiam quoad additionem differentiæ individualis supra specificam, vel solum quoad distinctionem ex natura rei, & argumenta eorum videntur esse utrique parti communia, & ideo non sunt admodum efficacia. In eadem assertione necesse est conveniant, qui negant, naturam esse a parte rei universalem, ut sunt graviores Philosophi & Theologi, & tota schola D. Thom. ut videbimus disputatione sequ. Quod autem unum ex alio consequatur, patet, quia si in ipsis individuis id, quod addit individuum supra naturam communem, est distinctum ex natura rei ab illa: ergo & e converso ipsa natura in re ipsa præscindit a tali addito, seu differentia individuali; atque adeo a parte rei natura & hæcceitas sunt duo, si non ut duæ res, saltem ut res & modus: ergo unaquæque earum habet per se unitatem suam, quia non potest intelligi, quod aliqua sint duo, nisi sint unum & unum: numerus enim supponit unitates: ergo illa natura ut præcisa a differentia individuali habet in reipsa unitatem; ergo vel unitatem individualem vel universalem. Primum dici non potest, juxta præ. dictam sententiam, alioqui natura esset individua ante differentiam individualem, & ita superflue talis differentia adjungeretur; ergo juxta hanc sententiam necessario dicendum est, naturam illam, prout in re ipsa præscindit, & ex natura rei distinguitur a differentia individuali, habere unitatem universalem, quod esse impossibile, intelligi potest ex dictis sectione præcedente, & latius infra ostendemus.

Responderi potest juxta doctrinam Scoti, naturam, ut in re præcisam ab individuatione, nec habere unitatem individuam, neque universalem, sed unitatem formalem, quæ est veluti media inter prædictas unitates, & nihil aliud est, quam unitas essentiæ, quæ per definitionem explicatur. Sed contra primo, quia, licet in tali natura hæc unitas formalis possit ratione distingui ab unitate individuali, tamen concipi non potest, quod a parte rei sit secundum entitatem suam præcisa, & ex natura rei distincta ab unitate individuali, & quod ut sic etiam careat unitate universali. Probatur, quia vel illa ut sic est communis, vel incommunicabilis; hæc enim duo immediate opponuntur: si incommunicabilis, est individua, si communis, est universalis. Item, vel natura illa, quæ in Petro est distincta ab hæcceitate Petri, est per seipsam realiter distincta a natura, quæ est in Joanne, prout etiam in illo distinguitur ex natura rei ab ejus hæcceitate, vel ut sic non est distincta; si hoc secundum dicatur, erit illa natura communis; si vero dicatur primum, necesse est illas naturas, ut sic esse individuas & singulares, quia non differunt nisi ut distincta numero, & realiter intra eandem speciem.

Atque hinc argumentor secundo directe ostendendo, non posse esse talem distinctionem in rebus, quæ sit vera & actualis distinctio ex natura rei antevertens omnem operationem intellectus; nam omnis talis distinctio esse debet inter reales entitates, aut inter realem entitatem, & modum ejus. Et quidem, si sit superiori modo erit distinctio realis, quæ necessario supponet unamquamque entitatem in se singularem, & individuam, quod est per se notum; & ita a nemine negatur, quia distinctio entitatum, supponit utramque entitatem in se constitutam; atque adeo unam, & singularem. Si autem distinctio sit inter entitatem, & modum ejus, qualis hic esse dicitur, ut sit vera distinctio ex natura rei, necesse est, quod talis entitas præciso modo intelligatur in reipsa habere veram entitatem realem, alioqui intelligi non posset distinctio ex natura rei inter talem modum & entitatem. Quia vel modus ille intrinsece & formaliter constituit entitatem illam, vel non: si constituit, ergo non distinguitur ex natura rei ab illa, quia intrinsece & essentialiter includeretur in illa, ita ut nihil concipi possit in illa entitate, quod non includat illum modum: si autem modus ille non intelligitur ita intrinsece, & formaliter constituere talem entitatem, necesse est, ut intelligatur supponere illam in sua entitate constitutam, & realiter advenire illi, & modificare illam, cum ponatur in re ipsa distinctus ab illa. Impossibile autem est, intelligere hunc modum distinctionis inter differentiam individualem, & naturam communem: ergo. Probatur minor, quia, si præciso illo modo intelligitur natura habere entitatem suam: ergo illa entitas per seipsam, & ut est prior illo modo, debet necessario esse singularis & individua: ergo non indiget individuatione superaddita, nec potest ab illa ex natura rei distingui: sicut, si linea non posset intelligi constituta in ratione lineæ absque rectitudine, non posset rectitudo concipi, ut modus ex natura rei condistinctus a linea, & adveniens illi: si autem nunc concipitur modus ex natura rei distinctus, ideo est, quia potest concipi linea in reipsa existens, & constituta in ratione lineæ absque tali modo.

Probatur autem prima consequentia, quia omnis entitas in rebus existens necessario esse debet seipsa singularis & individua: primo, quia, ut sic intelligitur esse extra causas suas, & habere actualitatem realem & existentiam: ergo ut sic intelligitur singularis, quia nihil potest terminare actionem causarum, vel capax esse existentiæ, nisi quod singulare sit. Secundo, quia talis entitas, ut sic concepta ante modum a se distinctum est incommunicabilis multis inferioribus, seu ejusdem rationis, quia nec dividi potest a seipsa, nec fieri plures; ergo jam ut sic est individua. Tertio, quia ille modus hæcceitatis, qui constituit Petrum, est singularis & proprius ejus, & dicitur constituere & componere Petrum modificando naturam: ergo, si illa modificatio est per veram distinctionem, & compositionem, quæ in re fit, oportet, ut illi modo, qui est veluti quidam actus particularis, respondeat etiam particularis entitas per modum potentiæ actuabilis: ergo illa entitas, quæ supponitur tali actui, debet esse individua & particularis. Quod explicatur quarto; nam in Petro & Paulo, v. gr. est duplex compositio ex natura communi & differentia individuali: ergo in utroque est distincta realiter non solum differentia individualis unius a differentia individuali alterius, sed etiam entitas naturæ, quæ est in uno, ab entitate naturæ, quæ est in alio: ergo distinguuntur illæ duæ naturæ intrinsece, & entitative tanquam duæ res singulares, etiam præscindendo per intellectum differentias individuales, quia non potest intelligi realis distinctio inter actuales entitates, nisi quatenus individuæ & singulares sunt.

Dices, distingui quidem per differentias individuales, sicut duæ materiæ dicuntur distingui per formas, vel quantitates. Sed de hoc exemplo dicemus postea: in universum enim existimo fieri non posse, ut una res distinguatur realiter ab alia per aliam a se distinctam, sed per suammet entitatem, per quam in tali esse constituitur, quia servata proportione per illud res distinguitur, per quod constituitur. Sed in præsente est hoc manifestum, quia, in Petro & Paulo sunt duæ differentiæ individuales inter se realiter distinctæ, & unaquæque earum actuat naturam realem, qua distinguitur ex natura rei, & cum qua componit suum individuum omnino realiter distinctum ab alio, non solum quoad differentiam, sed etiam quoad totam entitatem naturæ: ergo necesse est, ut etiam præcisis per intellectum ipsis differentiis id, quod manet a parte rei in Petro & Paulo sit distinctum realiter, atque adeo singulare: alioqui dicendum esset, rem aliquam omnino realiter eandem contrahi per differentias individuales in Petro & Paulo. Neque enim satis est dicere, non eandem naturam realiter contrahi, sed eandem formaliter: nam hæc identitas formalis, prout in re esse potest, solum est similitudo quædam, quæ supponit realem distinctionem, & consequenter individuationem eorum, quæ similia dicuntur; prout vero concipitur per modum unitatis, non est unitas realis, sed rationis tantum per denominationem a conceptu mentis, ut postea dicemus.

Quinto potest hoc declarari, quia illæmet differentiæ individuales Petri & Pauli inter se realiter distinguuntur, tanquam duæ res incompletæ, singulares tamen & individuæ eo modo quo sunt, & nihilominus inter se habent similitudinem, & convenientiam, quia revera similiores sunt inter se, quam cum differentia individuali equi, vel leonis, & in eis non oporteret distinguere ex natura rei aliquid, in quo sint similes & in quo distinguantur, alioqui procederetur in infinitum, quod in rebus seu modis ex natura rei distinctis est inconveniens, ut supra in si-

in simili dictum est; ergo idem dici poterit de ipsis individuis Petro & Paulo, quod licet inter se distinguantur, & similes sint, non oportet in eis distingui ex natura rei id, quo sunt similes, & id quo distinguuntur: ergo non est cur distinguatur ex natura rei differentia individualis, vel ex natura communi, tanquam ab extremo componente individuum, vel a toto individuo, tanquam ab integro composito. Nec refert, si quis respondeat, illas differentias individuales esse simpliciores, & esse id, quo individua constituuntur & distinguuntur, & ideo magis posse seipsis distingui, quia, licet fortasse quoad distinctionem, seu conceptus mentis hoc aliquid conferat, ut statim dicam: tamen si distinctio hæc esset in rebus, argumentum urgeret, quia illæ differentiæ considerandæ sunt tanquam duo modi reales, a parte rei existentes, & distincti ex natura rei a qualibet alia entitate, quia, sicut habent effectus quasi formales numero distinctos, scilicet, constituere hoc, vel illud individuum, ita etiam sunt numero distincti. Et quamvis sint *quo* respectu individuorum, tamen quatenus in se sunt aliquid, & realia entia, licet incompleta, sunt etiam *quod* saltem incomplete, ut in simili supra notavimus tractando de conceptu entis, ut notavit etiam Cajetan. 1. part. qu. 11. art. 1. circa ad 1. Et tamen cum hac distinctione & simplicitate habent inter se convenientiam realem in communi ratione talium modorum, ut idem Cajetanus ait, de ente & essentia, quæst. 5. ergo, vel in his etiam distinguenda est ratio communis a propriis, vel certe fallax est talis modus argumentandi in quocumque individuo. Aliqui respondent, inter has differentias individuales non esse convenientiam realem, a qua possit abstrahi communis conceptus, sed hoc difficile creditu est, de quo dicetur generaliter disputatione sequenti.

Atque hinc sumitur sexta ratio, quia tota illa distinctio, quæ fingitur esse ex natura rei inter naturam & individuum, sumpta est ex modo concipiendi & loquendi ex convenientia & distinctione, quæ inter ipsamet individua reperitur: hoc autem signum nullum est ad indicandam distinctionem ex natura rei, & aliunde sunt multa, quæ urgentius indicant, nullam esse in re talem distinctionem: ergo. Major constat ex argumentis factis in favorem Scoti. Minor quoad primam partem patet, tum exemplo adducto de ipsis differentiis individuantibus, tum ex supra tractatis de conceptu entis; de quo eadem fere argumenta fiunt; tum quia alias oporteret ex natura rei distinguere omnes communes conceptus a particularibus, quod infra ostendam esse falsum. Tandem constabit amplius hæc pars ex solutionibus argumentorum. Altera vero pars minoris satis probata est argumentis factis. Quæ ultimo confirmatur a signo inseparabilitatis; nam ea quæ, licet diverso modo concipiantur a nobis, ita se habent in re, ut neutrum ab altero separetur, vel separari possit etiam de potentia absoluta, sine causa finguntur ex natura rei distincta, ut infra latius dicam in disputatione de distinctionibus; sed ita se habent in Petro ratio hominis, & propria individuatio Petri, ut separari nullo modo possint nec talis modus a natura, nec natura prout est in Petro a tali modo: ergo. Neque quicquam juvat dicere rationem hominis esse separabilem a Petro, quia potest esse in Paulo, quia hoc non est considerare rationem hominis prout realiter existit, sed solum prout mente concipitur, & ideo non satis est ad distinctionem ex natura rei, quæ esse debet inter ea, quæ a parte rei sunt, si est distinctio inter res positivas, vel inter rem & modum realem positivum. Unde illa distinctio, quæ intelligitur inter rationem communem abstracte intellectam, & individuum, solum est rationis, quia illa natura ut sic nullibi est, nisi objective in mente. Quod si quis illam vocet distinctionem formalem, quia aliam definitionem concipit mens de homine ut sic, & aliam de Petro faciet quæstionem de voce: quia, quod ad rem spectat, illa distinctio non ita est in re, ut in Petro vel Paulo intelligantur illa ex natura rei distincta, vel compositionem in re facere ut ostensum est.

Dico tertio: individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem prædicamentum pertinens, & individuum componens metaphysice, tanquam differentia individualis contrahens speciem, & individuum constituens. Prima pars hujus assertionis sequitur ex duabus præcedentibus: nam dictum est in prima, individuum addere aliquid naturæ communi, & in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei: ergo necessarium est, ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur id quod additur, esse aliquid rationis: nam sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest, ut quæ realia sunt, sola ratione distinguantur: ita etiam id, quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices illa additio est tantum per rationem: Respondeo, quoad rem additam nego, quoad modum additionis, seu contradictionis, aut compositionis concedo: nam sicut separatio naturæ communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturæ communi, solum est per rationem: nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas, utramque rationem per seipsam realiter habens.

Secunda pars conclusionis etiam sequitur aperte ex dictis, sumiturque ex D. Thoma, 1. part. qu. 29. art. 1. ubi ait substantiam individuari per seipsam, & quæst. 10. de Potent. art. 3. negat posse substantiam per accidens constitui: non est ergo hoc additum extra genus ipsius rei, sed in substantiis est substantia, saltem incompleta, quia in re non est nisi ista substantia individua. Tertia denique pars facile patet, quia hoc additum non est pars aliqua physica substantiæ, quia prædicatur de individuo, ut dicens totam essentiam ejus, quam non dicit pars physica, & ideo non prædicatur de toto. Nec est aliquid per modum totius directe positi in prædicamento substantiæ: est ergo quid incompletum per modum differentiæ. Item contrahit naturam communem, illamque dividit in individua, & constituit Metaphysice ipsum individuum, ut per se unum in suo genere.

Sed contra hanc conclusionem objici potest ratio quædam facta in præcedenti: nam, si individuum addit aliquid, saltem ratione distinctum, sequitur processus in infinitum in conceptibus objectivis ratione distinctis, quod etiam supra in simili reputavimus inconveniens: sequela patet, quia individuum dicitur addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quia convenit cum alio individuo in ratione specifica, & differt in individuali, sed ipsa etiam differentia individualis convenit cum alia simili differentia in ratione communi, & differt numero ab illa ergo addit etiam secundum rationem aliquid ratione distinctum supra communem rationem talis differentiæ, & rursus de illo addito fiet idem argumentum, & sic in infinitum. Responderi potest primo, in his nostris conceptibus non esse magnum inconveniens admittere hujusmodi processum, quia patitur intellectus, quæ reipsa omnino indivisibilia sunt, & ideo mirum non esset, si intellectus in his divisionibus seu conceptibus in infinitum procedere posset. Secundo posset aliquis ita philosophari de conceptu speciei, & individui, sicut nos supra de conceptu entis, & inferiorum ejus ratiocinati sumus: diximus enim inferiora addere supra ens aliquid ratione distinctum; ita tamen, ut conceptus inferior immediate conceptus sub conceptu entis non sit proprie resolubilis in duos conceptus, sed sit tantum conceptus simplex magis expressus, & determinatus, quam conceptus entis: sicut ergo in præsente dici potest, conceptum individui non esse proprie compositum & resolubilem in conceptum alterius modi, seu differentiæ individualis, sed esse solum expressiorem conceptum ipsius naturæ specificæ prout in re existit in tali entitate, in qua nec concipi potest talis entitas neque aliquid illius entitatis, quin talem specificam rationem includat, neque ipsa ratio specifica potest, ut in re existit, distincte concipi, nisi ut in tali, vel tali entitate contracta. Et hac ratione facile vitatur processus in infinitum, ut constat ex dictis in simili de ente.

Sed videri potest hic respondendi modus parum consentaneus communi modo concipiendi & loquendi Philosophorum, qui hanc cōtractionem speciei ad individua explicant per modum metaphysicæ compositionis. Et nō sine ratione videtur hoc cō muniter affirmari, quia etiam genus & differentia non distinguuntur in re, in qua conjunguntur, ut infra ostendemus, & nihilominus propter varias convenientias, & disconvenientias, quæ inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format gene-

generis & differentiæ, quorum unus in alio non includitur: sic ergo facere etiam potest inter speciem & individua; est enim fere eadem proportio eorum inter se, & idem discrimen a conceptu entis. Nam ille est transcendens, & ideo non potest proprie contrahi per modum compositionis, neque aliquid ei secundum rationem addi, in quo ille non includatur; at vero conceptus speciei (sicut & conceptus generis) est ex se limitatus, & non transcendens, & ideo non est necesse, ut includatur in omni conceptu determinativo illius: poterit ergo per modum compositionis contrahi, & consequenter poterit etiam individuum resolvi in conceptum speciei, & differentiæ individualis: illa enim non est homo, nec Petrus v. gr. sed differentia contrahens hominem & constituens Petrum. Dices, etiam esse differentiam inter genus & speciem, quia ratio generica non solum ut abstracta & universalis facta in mente, sed etiam prout in reipsa existens potest mente præscindi, & ratione distingui a differentia specifica, ut infra videbimus: ratio autem specifica non potest distingui etiam ratione a differentia individuali, nisi prout abstracta, & universalis facta in mente, quia ut in re existens non potest concipi, nisi ut includens individuationem, & quia omnis compositio, etiam secundum rationem intelligi debet in re prout actu existit, ideo facilius intelligitur talis compositio inter rationem genericam & specificam, quam inter specificam & individualem: sed hoc non obstante non est neganda illa Metaphysica compositio individui, quia ad illam satis est, ut specifica ratio possit mente præscindi, ut non inclusa in ista differentia individuali.

Et ideo admisso illo genere compositionis & resolutionis individui, respondetur tertio, non oportere progredi in infinitum; nam eadem mens, quæ concipit individuũ, ut compositum ex conceptu objectivo speciei, & differentia individuali, concipit differentiam individualem ut omnino simplicem, & irresolubilem, quia non concipit illam sub conceptu speciei, sed differentiæ tantum, de cujus ratione est, ut sit simplex, & non composita ex ratione communi, & alia differentia contrahente. Sicut videre licet in ipsis etiam differentiis specificis, vel subalternis: sensibile enim, vel rationale formaliter non componuntur ex aliis differentiis, sed hoc ipso, quod sunt rationes differendi, seipsis ab aliis differunt: sic ergo concipiendæ etiam sunt differentiæ individuales, in quibus quoad hoc potest admitti modus ille determinandi ens ad seipsas per simplicem determinationem conceptus absque compositione. Et illa ratio differentiæ individualis, quatenus ut realis & communis ratio concipi potest, erit etiam veluti transcendens ad singulas differentias individuales, quia nihil in eis concipi poterit, in quo talis ratio non includatur, & ideo illa etiam ratio communis determinabitur ad singulas differentias non per novam compositionem, sed per simplicem determinationem conceptus magis expressi & determinati, & ita cessat ulterior resolutio & processus.

Dico quarto: Individuum non solum in rebus materialibus, & accidentibus, sed etiam in substantiis immaterialibus creatis & finitis addit aliquid ratione distinctum supra speciem. Excludimus ab hac conclusione divinam naturam, quia cum illa sit essentialiter ita determinata ad hanc numero naturam, ut omnino ei repugnet secundum eam multiplicari, non potest etiam secundum rationem (si vera sit) abstrahi communis ratio Deitatis a tali Deitate: nam hoc ipso, quod sic abstrahitur, non concipitur vera Deitas, quia de vero conceptu Deitatis est, ut sit hæc numero, & non alia; quia hoc requirit ejus infinitas. Et hinc consequenter fit, ut hæc individua Deitas nihil etiam secundum rationem addat supra conceptum veræ Deitatis. Unde merito reprehenditur Cajetanus, eo quod 1. part. quæst. 3. art. 3. & aliis locis dixerit, Deum uno modo sumi posse, ut significat concretum, quasi specificum naturæ divinæ. Nam talis conceptus vere communis, repugnat veræ divinitati, de cujus essentia est, quod sit hæc singularis natura, & ideo non magis potest verus Deus communi conceptu concipi, & abstrahi ab hoc Deo, quam Petrus.

Ex hac vero exceptione, quæ singularis est, Deoque specialiter convenit propter infinitatem ejus, confirmatur conclusio posita, & generalis regula contraria in omnibus creaturis, etiamsi immateriales sint. Probatur, quia in qualibet substantia immateriali individua, & finita, v. gr. Gabriele Archangelo concipit mens, & hoc individuum, quatenus concipit hanc numero entitatem, & rationem essentialem, & specificam ejus, quæ non includit essentialiter hanc numero entitatem, nec positivam repugnantiam, ut communicari possit alteri individuo: ergo ibi concipit mens aliquid commune, & aliquid, quod secundum rationem ei additur, ut ad hoc individuum determinetur: ergo quoad hoc præcise non est differentia inter substantias immateriales, & alias res. Dicetur fortasse, quamlibet essentiam, seu speciem Angelicam, essentialiter, & ab intrinseco determinari ad hoc individuum, & consequenter hoc individuum nihil positivum reale, etiam ratione distinctum addere supra ipsam speciem, sed solam negationem communicabilitatis in plura similia, quæ immediate convenit tali speciei, ratione sui ipsius absque additione ulla.

Hic sane videtur fuisse sensus auctorum, quos citavi in tertia sententia, & idem sentiunt, qui negant, Angelos solo numero differentes posse intra eandem speciem creari, etiam de potentia absoluta: non enim alia ratione potest hoc denegari divinæ potentiæ, nisi quia existimatur esse contra intrinsecam, & essentialem rationem talis naturæ. Habet autem illa sententia fundamentum in D. Th. 1. part. qu. 50. art. 4. & qu. de spiritualibus creaturis art. 8. & 2. cont. Gentes, 95. de ente & essentia c. 5. ubi Cajet. id tenet qu. 9. & Capreol. in 2. dist. 3. q. 1. concl. 5. & Abulens. Paradox. 4. c. 34. Et videtur multum favere Arist. 12. Metaph. tex. 40. & Avicen. 5. Metaph. c. 5.

Sed hæc sententia inprimis supponit materiam signatam esse adæquatum principium illius individuationis, in qua individuum addit aliquid positivum rationi specificæ, quæ potest dici individuatio positiva: hæc autem suppositio in prædicto sensu falsa est. Major constat aperte ex prædictis auctoribus. Et ratio ejus est clara, quia non ob aliam causam negant hujusmodi individuationem in prædictis substantiis, nisi quia materia carent: ergo supponunt materiam vel secundum se, vel ut signatam quantitate, esse adæquatam radicem, talis individuationis, ut ex illo principio, *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*, inferant ex carentia materiæ carentiam prędictę additionis seu individuationis. Minor vero propositio probabitur late sect. sequenti etiam in substantiis materialibus. Sed quamvis daremus in materialibus substantiis hujusmodi individualem differentiam sumi a materia, non posset efficaciter inferri materiam esse adæquatum principium illius differentiæ in tota latitudine entis creati: habent enim diversæ substantiæ diversa principia suis naturis accommodata, neque ex modo compositionis aut individuationis in rebus exterioribus invento potest sufficiens argumentum sumi ad res superioris rationis: alioqui eadem ratione posset quis negare, dari in Angelis compositionem Metaphysicã ex genere & differentia, quia in rebus materialibus genus sumitur a materia, & differentia a forma, quod multi volunt esse cum proprietate intelligendum. Item eadem facilitate posset quis dicere in corporibus cœlestibus non addere individuum supra speciem aliquid positivum etiã ratione distinctum, vel quia non habent materiam, ut existimavit Averroes, vel certe, quia habent materiam alterius rationis. Nam si verum est in his rebus inferioribus materiam esse unicam radicem differentiæ individualis, solum possumus nos id attribuere huic materiæ inferiori; nam de superiori nulla sufficienti ratione possumus colligere, an hoc etiam ei conveniat, cum sit diversæ rationis. Dicent fortasse illam materiam subjacere quantitati ejusdem rationis, & hoc satis esse, ut sit principium ejusdem modi individuationis. Sed hoc non satisfacit; nam ut infra ostendam, quantitas, cum sit accidens, nullo modo potest ingredi principium individuationis substantiarum. Igitur substantiæ superioris ordinis possunt in compositione metaphysica convenire cum substantiis inferioris ordinis, & habere principium illius simpliciori & perfectiori modo. Atque ita ex negatione materiæ non potest fieri argumentum efficax.

Deinde redeo ad rationem inchoatam: nam, quod divina natura essentialiter includat individuationem suam positivam, & incommunicabilitatem respectu inferiorũ, ex eo præcise provenit, quod infinitati ejus repugn[illegible] talis multiplicatio; omnis autẽ substantia immaterialis c[illegible]eata,

ta, finita est: ergo non est, cur ei repugnet habere aliam omnino similem essentiã, distinctam tamen realiter in entitate. Responderi potest, quamvis substantia spiritualis sit finita simpliciter in genere entis, esse tamen infinitam in specie sua, habereque totam perfectionem possibilem in sua specie, quia cum sit abstracta, & separata a materia, non habet, unde limitetur, & ideo intra illam speciem multiplicari non potest. Sed hujusmodi infinitas, & sine sufficiente fundamento asseritur, & vix potest declarari, in quo consistat, nisi petendo principium.

Interrogo ergo, an hæc infinitas intensiva sit, vel extensiva. Primum dici non potest, tum quia tota perfectio intensiva talis Angeli continetur intra certum gradum & limitem talis speciei, in qua nulla est formalis infinitas intensiva: nisi forte dicatur infinita secundum quid, quia potest sub se continere species inferioris ordinis syncategorematice infinitas, quod tamen non indicat infinitatem, sed perfectionem quandam superioris rationis, unde hoc commune esse potest speciebus rerum materialium, ut patet in specie humana, sub qua species brutorum in infinitum multiplicari possunt. Hoc ergo perfectionis, seu infinitatis genus nil refert ad quæstionem, de qua agimus, nec potest esse ratio, ob quam species aliqua per sese individua sit, & non possit in individuis multiplicari. Imo etiam si admitteremus illam infinitatem intensivam, veram & formalem in aliquo limitato gradu intrinsece, non sequitur, talem perfectionem non posse in multis similibus individuis reperiri, quia hoc non habet necessariam connexionem cum illo. Ut, quamvis daretur gratia infinite intensa in anima Christi Domini, v.g. non propterea sequitur, non posse dari alias qualitates gratiæ numero distinctæ sive finitas, sive infinitas. Quod argumentum etiam declarat, infinitatem illam intensivam propriam & formalem non magis posse dari in substantiis, quam in accidentibus.

Si vero sit sermo de infinitate extensiva, primo petitur principium, quia hæc extensio non est aliud, quam multiplicatio individuorum in ea specie. Deinde id, quod dicitur, repugnantiam involvit: nam illud individuum formaliter, & in se unum tantum est: quomodo ergo potest infinitatem extensivam in se continere, quæ in sola multiplicatione individuorum consistit? Dices, continere virtualiter, non formaliter. Sed explicari non potest, in quo consistat hæc virtualis infinitas, seu continentia, aut in quo fundetur, cum non consistat in infinitate intensiva talis naturæ, neque in ea fundari possit, ut probatum est: nulla ergo assignatur ratio, ob quam perfectioni talis naturæ repugnet communicari multis individuis in essentiali perfectione similibus. Hujusmodi ergo substantiæ, quamvis abstractæ a materia, simpliciter finitæ sunt. Neque enim oportet, ut limitationem habeant a materia proprie dicta (quicquid quoad hoc sit de materialibus formis) sed ex propria differentia, vel ex se, & ex propria entitate, aut quia habent tale esse receptum, aut denique quia natura sua in tali supposito existunt: igitur ex infinitate nulla ratio sumi potest, ob quam hujusmodi naturæ immateriales essentialiter sint individuæ, & incommunicabiles.

Dici aliter potest ex sola immaterialitate sumi sufficientem rationem. Quia res, quæ carent materia, non possunt materialiter multiplicari, ut per se constat: ergo solum formaliter & essentialiter seu specifice: ergo non individualiter, seu secundum numericam multiplicationem, quia hæc est materialis multiplicatio. Sed hæc etiam ratio, si verba *materialiter*, & *formaliter*, proprie sumuntur in primo antecedente, insufficiens est, & principium petit; nam conclusionem ipsam in ratione sumit, nimirum, vel distinctionem numericam sumi ex materia, vel idem esse differre numero, quod differre materialiter. Esto enim in rebus materialibus hæc habeant aliquam veritatem, quod postea examinabimus, tamen inde non potest sufficiens argumentum sumi ad immaterialia. Distinctio ergo individualis latius patet, quam materialis differentia dicto modo sumpta: differre enim numero, solum est distingui in propriis entitatibus cum convenientia & similitudine in integra ratione essentiali: quod commune esse potest, tam rebus spiritualibus, quam corporalibus. Unde si *materiale*, & *formale*, latius sumantur, prout *formale* dicit rationem essentialem præcisam; *materiale* vero, quicquid illam contrahit, & determinat ad talem entitatem, sic duo angeli ejusdem speciei, quamvis distinguantur, ut duæ formæ integræ, possunt dici non distingui formaliter, seu materialiter, seu entitative, sicut distinguuntur inter se duæ animæ rationales.

Et hoc exemplo potest primo confirmari hæc sententia; nam anima rationalis physice considerata etiam est simplex entitas, & spiritualis, & tamen non est individua ex ratione essentiali, sed aliquid secundum rationem addit. Sed dicunt, animam rationalem habere transcendentalem habitudinem ad corpus, & inde individuari. Sed hoc inprimis est incertum, nam fortasse tam verum est, hanc animam ideo dicere talem habitudinem ad corpus, quia talis ipsa est, sicut e converso. Et deinde quidquid de hoc sit, ad præsens non refert, nam idem argumentum proportionale sumi potest, anima enim rationalis, quæ habet suam specificam rationem cum habitudine transcendentali ad corpus, non habet individuationem ex vi illius præcise, sed ex additione aliqua secundum rationem, per quam illa habitudo determinatur ad tale corpus, vel potius ad talem habitudinem ad corpus; ergo eadem proportione, substantia angeli, quæ habet rationem essentialem absolutam absque transcendentali habitudine, non erit individua ex vi illius, sed ex aliquo addito secundum rationem proportionato illi. Et simile argumentum sumi potest ab accidentibus spiritualibus, in quibus individuum addit aliquid supra speciem, non solum in ordine ad diversa subjecta, sed etiam respectu ejusdem: ideo enim possunt hæc accidentia respectu ejusdem subjecti numero distingui, & multiplicari, saltem successive, ut patet de diversis actibus ejusdem rationis in eodem intellectu angelico: si ergo in illis actibus reperitur eadem ratio specifica spiritualis contrahibilis ad diversa individua, non ex diversis subjectis, sed ex diversis differentiis individualibus in ordine ad idem subjectum, cur non poterit eadem ratio specifica substantialis, & spiritualis similiter contrahi per differentias individuales sibi proportionatas? Certe nulla potest reddi sufficiens ratio. Atque similia argumenta sumi possunt ex aliis entitatibus simplicibus, quæ ex se ipsis possunt numero distingui, ut sunt duæ materiæ, vel duæ quantitates; ut videbimus latius sectione sequente.

Denique sine causa limitatur divina potentia, ut non possit plures angelos creare similes in essentia, & specie, aut, si annihilare voluisset malos angelos, non potuisset alios similes creare, quod certe per sese incredibile est; & ideo reliqui fere Theologi in 2.dist.3. docent id fieri posse a Deo. Scotus q. 7. Durand. q.3. Gabr. q.1. & alii & Marsil. in 2.qu.3. art. 3. Alexand. Alens. 2. part. qu.20. memb. ult. art.2. & 7. Metaph. text. 41. & ex Th. Ferr. 2. cont. Gent. c.93. dicit non repugnare de potentia absoluta hujusmodi distinctionem numericam substantiarum spiritualium, quamvis neget esse secundum ordinem naturalem rerum: & favet D.Thom. opuscul. 16. capite ultimo, ubi late docet, substantiam immaterialem esse unam numero singularem atque individuam, quia ex se non est nata participari a multis, subdit tamen rudis esse ingenii, inde colligere non posse a Deo multiplicari. Sed quidquid sit de hoc modo loquendi, an hoc sit dicendum possibile de potentia absoluta, vel naturali, seu ordinaria, quod fortasse est quæstio de nomine: tamen quacumque ratione id sit possibile, sufficienter concluditur substantiam immaterialem non esse individuam ex vi suæ rationis essentialis & specificæ; nam si hoc haberet, implicaret contradictionem, talem substantiam individualiter multiplicari, sicut implicat, idem individuum numerice multiplicari. Unde etiam obiter constat, propriam vocem ignorare, qui dicunt, in naturis Angelicis dari conceptum objectivum vere specificum, & logice (ut ajunt) universalem, & tamen illam naturam esse ex se ita incommunicabilem, ut implicet contradictionem esse in pluribus individuis solo numero distinctis: est enim hæc aperta repugnantia: nam, si illa natura non potest ullo modo esse in multis individuis, ideo est, quia ex se, & ex proprio conceptu essentiali est ita incommunicabilis; ergo, si talis est, repugnat illam abstrahere ab hoc individuo, & reddere communicabilem, seu indifferentem, quia hæc eadem abstractio est contra ejus naturam & essentiam, sicut constat aperte in natura divina. Verius ergo, magisque consequenter dicitur, sicut

ſicut in ſubſtantiis immaterialibus dantur veræ ac propriæ ſpecies, ita etiam dari individuum, quod aliquid ſecundum rationem addat ſupra ſpeciem, & conſequenter poſſe etiam dari plura ſimilia individua. An vero de facto dentur, & quid in hoc ſit magis conſentaneum Scripturis & Patribus, ad Theologicas pertinet diſputationes.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum.

Ad fundamentum primæ ſententiæ reſpondetur, illa omnia, quæ in primo argumento numerantur, ſolum indicare, naturam ſpecificam dicere conceptum objectivum ſecundum rationem præciſum ab individuis, atque e contrario individuum aliquid ratione diſtinctum addere ſupra naturam ſpecificam. Nam ſcientia humana eſt de rebus univerſe conceptis, de quibus immediate ſunt definitiones & demonſtrationes; & ad hoc ſatis eſt, ut ſecundum rationem poſſint abſtrahi, quamvis in re ipſa non ſeparentur. Quod patet ex dictis de conceptu entis, de quo datur ſcientia, & fiunt demonſtrationes, quamvis conſtet, re ipſa non eſſe præciſum a propriis rationibus entium, ſed tantum ſecundum rationem abſtrahi. Unde hæc etiam diſtinctio ſatis eſt ad illas cauſales locutiones, quia homo eſt riſibilis, Petrus eſt riſibilis, quia in eis non datur cauſa realis & phyſica, quæ intercedat inter Petrum, & riſibilem, ſed explicatur adæquata ratio, & origo illius proprietatis.

Ad 2. reſpondetur in hujuſmodi argumentis (quod ſupra notavi tractando de conceptu entis) facile committi æquivocationem, argumentando ex modo concipiendi noſtro, & ex uſu verborum, quibus ſignificamus res ut a nobis conceptas, ad res ipſas prout in ſe ſunt, diſtinctionem rerum ex diſtinctione ſecundum rationem colligendo, quod eſt fallax argumentum. Reſpondetur ergo, hominem ut ſic ſignificatum, & conceptum, non dicere, neque includere in ſua ratione eſſentiali individualem differentiam aliquam, ut argumentum recte probat. Et patet, quia ſecundum rationem ab omnibus illis præſcinditur, & per plures hujuſmodi differentias ſecundum rationem contrahi & determinari poteſt. Unde recte concluditur aliquid debere addi, quod ſit extra eſſentiam hominis ſic concepti, ut ſingularis fiat; nego tamen inde ſequi diſtinctionem in re inter naturam hominis communem, & individualem ejus differentiam, quia natura hominis non reperitur in re ita communis & abſtracta, ſicut per intellectum concipitur. Cum autem dicitur, quod eſt de eſſentia, & quod eſt extra eſſentiam, diſtingui ex natura rei, & non tantum ratione; reſpondetur, dupliciter intelligi poſſe aliquid eſſe extra eſſentiam. Uno modo ſecundum rem, ſeu conſiderando res ipſas prout ſunt a parte rei, alio modo ſecundum rationem præſcindentem unum ab alio, quamvis in re præciſum non ſit. Priori modo verum eſt (præſertim in rebus finitis) quidquid a parte rei eſt extra eſſentiam, debere ex natura rei diſtingui ab illa, quia non poteſt alia ratione dici eſſe extra eſſentiam; nego tamen hoc modo differentiam individualem, v. g. Petri aut Pauli, eſſe extra eſſentiam hominis, ut in re ipſa exiſtentis: nam homo in re non exiſtit, niſi in Petro, Paulo, &c. & in unoquoque propria ejus differentia eſt de eſſentia hominis, ut in ipſo exiſtentis. Dices, inde ſequi hominem in Petro, & Paulo differre eſſentialiter, ſeu Petrum & Paulum non habere eandem eſſentiam. Reſpondetur, non habere eandem realiter, tamen habere eandem ratione, quod in re nihil aliud eſt, quam habere ſimilem, & quia differre eſſentialiter ſub his verbis non ſignificat tantum realem diſtinctionem eſſentiarum, ſed negat etiam eſſentialem ſimilitudinem, & convenientiam atque adeo unitatem eſſentiæ ſecundum rationem, ideo ſimpliciter non conceditur, differre eſſentialiter ea, quæ ſolo numero differunt. Tamen, ſi illa verba ſolum in priori ſenſu ſumerentur, verum eſſet, Petrum & Paulum eſſentialiter differre, juxta quam ſignificationem negamus in Deo, Patrem, Filium, & Spiritum S. differre eſſentialiter, quia nec differentiam eſſentialem habent, nec diſtinctionem eſſentiarum. Poſteriori autem modo, ſcilicet ſecundum præciſionem rationis, dicitur eſſe extra eſſentiam conceptus objectivi omne id, ſine quo ſalvari poteſt talis ratio concepta; & hoc modo non eſt neceſſe, ut id, quod eſſe dicitur extra eſſentiam, ſit diſtinctum ex natura rei ab alio: ſed ſufficit, quod ratione diſtinguatur, quia illudmet verbum, *extra*, non ſignificat abſolute eſſe extra rem, ſed eſſe extra conceptum, ſeu eſſe extra rem ut conceptam.

Unde ad confirmationem eadem fere diſtinctione reſpondendum eſt, nam a parte rei homo non conſtituitur, ut homo præciſe, neque in ſe ſeparatus, ſed conſtituitur, ut Petrus, Paulus, Franciſcus; unde in unoquoque eodem conſtituitur homo, quo Petrus; neque in re eſt aliquid vere unum conſtitutivum hominis, quod re ipſa commune ſit, ſed ſunt plura conſtitutiva ſingulorum hominum, in quibus dicitur eſſe ratio communis fundamentaliter propter convenientiam & ſimilitudinem, quam inter ſe habent, ut ſequente diſputatione latius dicemus. At vero ſecundum rationem, ſicut homo communis abſtrahitur, ita intelligitur habere adæquatum & commune conſtitutivum; inde tamen ſolum poteſt concludi, illud eſſe ratione diſtinctum a ſingularibus differentiis, quæ individua ſpecialiter conſtituunt. Ad tertium reſpondetur ex dictis de conceptu entis conſtare, illa argumenta non probare diſtinctionem ex natura rei; idemque oſtendemus de naturis univerſalibus, & inferioribus diſput. ſequente.

Ad primum argumentum ſecundæ opinionis reſpondetur, recte probare, rem non fieri ſingularem per additionem realitatis, vel modi ex natura rei diſtincti a natura, quæ ſingularis fieri dicitur, quia omnis talis diſtinctio ſupponit entitatem & conſequenter ſingularitatem in utroque extremo. Non probat autem argumentum illud non poſſe rem fieri ſingularem per additionem alicujus ratione diſtincti: quia hæc diſtinctio non ſupponit entitatem actualem, & conſequenter nec ſingularitatem in utroque extremo, quia cum hæc diſtinctio ſit per conceptus, facile intelligi poteſt inter rem univerſe conceptam, & modum ejus.

Et juxta hanc doctrinam facile ſolvuntur nonnulla, quæ Cajetanus de ente & eſſentia cap. 2. quæſt. 4. objicit contra doctrinam Scoti, quatenus contra primam, & tertiam concluſionem a nobis poſitas applicari poſſunt, quale eſt illud, Actus ſingularis ſupponit potentiam ſingularem, 2. Phyſic. cap. 3. text. 36. ſed id, quod addere dicitur individuum ſupra ſpeciem eſt actus ſingularis naturæ; ergo ſupponit naturam ſingularem, quia reſpicit illam ut potentiam: reſpondetur enim majorem eſſe veram de actu & potentia realibus, & ex natura rei diſtinctis, de quibus loquitur Ariſtoteles citato loco; non vero de actu & potentia ratione diſtinctis propter cauſam explicatam. Sicut etiam actus ſpecificus non ſupponit potentiam ſpecificam, ſed genericam. Aliud argumentum ejus eſt: Quod convenit uni individuo, & repugnat alii, ſupponit diſtinctionem illorum; ſed differentia individualis eſt hujuſmodi; ergo non facit diſtinctionem, ſed ſupponit. Hoc autem argumentum ex vi formæ infirmius eſt. Nam facile poteſt negari major, ut patet in ſimili forma, quod convenit uni ſpeciei, & repugnat alteri ſupponit diſtinctionem earum: addendum enim eſſet, vel facit: idem ergo addendum eſſet in præſente. Tamen, ſi argumentum non fieret de ipſis individuis, ſed de natura, quæ per hanc differentiam individualem contrahitur, poteſt habere vim contra diſtinctionem ex natura rei inter illam differentiam & naturam, non vero contra noſtram ſententiam. Nam in diſtinctis individuis ſunt etiam naturæ realiter diſtinctæ, unde ſi differentiæ individuantes ſunt ab eis ex natura rei diſtinctæ, neceſſe eſt, ut differentia, quæ convenit uni, & repugnat alteri, ſupponat earum diſtinctionem & non faciat illam: quia ſupponit, ut dictum eſt, potentiam ſingularem ſibi proportionatam, & conſequenter diſtinctam ab alia, quæ ſibi proportionata non eſt: atque ita jam non erit differentia individualis, ut ſupra etiam argumentati ſumus. At vero ablata diſtinctione ex natura rei non procedit argumentum reſpectu naturæ contrahendæ, quia ſic non eſt una, & altera natura, ut poſſit differentia convenire uni, & repugnare alteri, ſed eſt una ſecundum rationem. Si vero ſit ſermo de natura non ut contrahibili, ſed ut contracta, ſic jam eſt ipſa res individua, quæ per ipſam differentiam conſtituitur, & diſtinguitur ab alia.

Ad ſecundum reſpondetur, ſolum procedere de ultima ratione formali unius, ſeu unitatis individuæ, quæ in negatione conſiſtit, de qua fatemur non addere aliquid ſupra entitatem individuam præter negationem, nos autem agimus de fundamento hujus negationis, & de eo,

quod

quod addit entitas singularis supra communem naturam, ratione cujus talis negationis capax sit.

Ad 3. aliqui dicunt, hoc, quod addit individuum supra speciem, esse accidentale. Sed hoc esse falsum, convincitur, tum argumentis ibi factis, tum aliis, quod faciemus sect. seq. tum etiam ex dictis: nam si hoc additum solum est ratione distinctum a substantia, seu essentia rei, & per se illi conjunctum tamquam per se determinans naturam cōmunem ad particularem, quomodo potest esse accidentale? Alii ergo simpliciter vocant hoc essentiale individuo, non speciei, quod revera ita est, si rem ipsam consideremus, nam quod omnino intrinsece constituit, & componit hoc individuum, est propria ejus differentia simul cum natura communi; neq; potest, non solum esse, verum nec concipi hoc individuum sine tali differentia. Tamen secundum rationem, & secundum modum loquendi Dialecticorum, & Metaphysicorum accommodatum modo concipiendi nostro, non appellatur hæc differentia individualis essentialis, sed intrinseca entitativa, & quasi materialis, ut distinguatur a differentia specifica, quæ maxime formalis est: sumitur enim ex illo gradu, in quo individua formaliter conveniunt, seu assimulantur. Itaque hoc sic declarandum videtur, quod individua ejusdem speciei cum reali distinctione habent integram, & perfectam similitudinem in natura, in quo differunt ab individuis differentibus specie sub eodem genere, quæ inter se non habent tantam, tam perfectamque similitudinem. Hinc ergo fit, ut mens nostra concipiat id, in quo illa individua inter se conveniunt, tanquam unum quid, & tanquam id, quod est formale in illis, & quod per se confert ad scientiam: nam distinctio in sola entitate censetur esse quasi per accidens, & ideo vocatur materialis. Eandemque ob causam definitio scientifica non datur, nisi de cōmuni & specifico conceptu, atque in hoc sensu species ultima dicitur tota essentia individuorum, scilicet, formaliter ac præcise sumpta, & concepta, & prout ejus cognitio ad humanam scientiam deservit, quæ non descendit ad particularia secundum proprias, & individuas rationes eorum, quia nec potest eas percipere prout in se sunt, neque agit de accidentibus propriis individuorum, quia vel contingenter, & per accidens eis conveniunt, vel si fortasse sunt aliqua omnino propria, æque latent, ac ipsæ individuales differentiæ. Denique, quia esset valde operosum, ac pœne infinitum ad singula particularia descendere. Nihilominus tamen non est dubium, quin individua, etiamsi solo numero differant, habeant in re distinctas essentias, quæ si prout in se sunt concipiantur & explicentur, diversis conceptibus, & definitionibus declarandæ erunt; & distinctas etiam habebunt proprietates saltem secundum rem, vel secundum aliquem modum proprium, sub qua ratione cadunt sub scientiam angelicam, vel divinam.

Ad tertiæ opinionis fundamenta respondetur. Ad Aristotel. in 7. Metaph. primo responderi potest cum Alexandro Alensi ibi, cum Aristoteles ait, *in separatis a materia non distingui, quod quid est ab eo cujus est*, non sumere materiam cum omni proprietate pro materia prima, vel pro subjecto proprio alicujus formæ, sed pro quivis supposito, quod a parte rei sit aliquo modo distinctum a natura sua, quomodo nulla substantia creata dici potest abstrahere a materia, quia in omnibus natura est in supposito aliquo modo ab ipsa distincto. Hæc doctrina est vera, sed non existimo Aristotelem eo in loco in eo sensu fuisse locutum. Aliter exponit Alexand. Aphrodisæus, qui existimat, & revera valde probabiliter, Aristotel. in utroque loco supra citato de eisdem substantiis esse locutum, & eodem modo comparare, quod quid est, cum eo cujus est. Quod ex verbis ejusdem Philosophi confirmari potest: ait enim in illo text. 41. *Dictum est insuper, quidditatem, & unumquodque idem in quibusdam esse, ut in primis substantiis*: ita enim legit ipse Alexander. Et quamvis in textu communiter eo loco non repetatur illa particula, *Dictum est*, tamen, quæ paulo antea præcesserat, hanc etiam clausulam comprehendit, ut ex contextu satis patet. Hinc ergo per *primam substantiam* non intelligit Alexand. immateriales substantias, ut D. Th. quia Aristoteles in posteriori loco sese refert ad ea, quę in priori dixerat, ibi autem nihil de immateriali substantia in speciali dixerat, neque in alio affert specialem rationem, ob quam, differentiam in hoc constituat inter materiales, & immateriales substantias; neque est ullum indicium, ob quod dicamus æquivoce uti illo termino, *cum eo cujus est*, ut in priori loco sumatur pro definito, hic vero pro supposito, ut ita diversa sit comparatio utroque loco facta. Ac denique nunquam Aristoteles nomine *primæ substantiæ* usus fuerat ad significandas specialiter immateriales substantias, nam licet lib. 4. cap. 3. text. 7. videatur illa voce uti in ea significatione, tamen & Commentator ibi per *primam substantiam* Deum intelligit, & quidquid sit de illo loco, nullum inde sumitur argumentum, ad alium in quo modo versamur, itaque eadem est juxta hanc expositionem sententia Aristotelis in utroque loco. Per primas ergo substantias intelligit Alexander quælibet supposita substantialia, a quibus non separatur *quod quid est*, id est, communis natura. Quod vero Aristoteles subdit: *Primam substantiam dico, quæ non dicitur eo, quod aliud in alio insit, ut in subjecto, vel materia*, explicatur ab Alexandro de substantia, quæ non significatur, ut aliud in alio, sed tanquam unum per se consistens, in quo differt a composito accidentali, ut est album, v. gr. aut simum, in quo aliquid significatur, ut in subjecto tanquam in materia existens, de hujusmodi enim composito ex tali subjecto, ut materia, & accidente ut in illa existente, subdit Aristotel. in eo, cum sit unum per accidens, quod quid est distingui a subjecto, in quo est. Atque ita juxta hanc expositionem nihil potest ex prædicto textu contra nostram sententiam colligi. Præter hanc vero expositionem probabilem, habet ille locus aliam fortasse probabiliorem, tamen, quia attingit quæstionem de distinctione naturæ a supposito in rebus immaterialibus, tradetur commodius infra disputatione de distinctione naturæ, & suppositi in rebus creatis.

Ad aliud testimonium ex 3. de anima, si communis expositio retinenda est, nihil responderi potest, nisi Aristotelem fuisse illius sententiæ, quod tandem concedit Scotus in 2. dist. 3. q. 7. ad 1. ubi ait, Aristotelem existimasse Angelos esse entia per se necessaria, & ideo non potuisse consequenter existimare posse dari plures Angelos in una specie, nam si dari possent, darentur de facto, quia in per se necessariis & æternis idem est esse & posse. Et similiter si plures esse possent, in infinitum etiam multiplicari possent, ac denique actu essent infiniti. Sed fundamentum hujus discursus incertum est, scilicet, Aristotelem sensisse Angelos esse entia per se necessaria. Et fortasse Aristoteles, quando hanc differentiam ponit inter individua materialia & immaterialia, non loquitur pręcise ac Metaphysice de individuo, ut dicit solam substantiam singularem, sed loquitur physice de individuo ut in re ipsa est suis accidentibus affectum: quo modo videtur loqui in dicto loco 3. de anima: nam materiale individuum tale dicit esse, ut circa illud sensus versetur, quod non est verum de individuo rigorosa ac Metaphysica præcisione sumpto, sed solum posteriori ac physico modo. Et ita potest facile inveniri differentia inter materiale, & spirituale individuum.

Ad rationem prædictæ sententiæ (quidquid sit de illa opinione, quod in rebus materialibus, materia signata est principium individuationis, quam statim disputabimus) respondetur, quamvis in rebus immaterialibus non detur hoc principium individuationis, aliquod tamen dandum esse proportionale, quia etiam illæ substantiæ individuæ sunt, non ex vi rationis specificæ, sed singularis. Unde cum dicitur substantia spiritualis se ipsa esse individua, si intelligatur *seipsa*, id est, ex vi suæ rationis specificæ, petitur principium, & falsum assumitur, ut probatum est; si autem intelligatur, *se ipsa*, id est, per suam entitatem, est quidem id verum, sed nihil impedit, quin in illamet entitate, ratione distinguantur specifica ratio, & differentia individualis: & quod eadem entitas secundum diversos respectus possit esse utriusque principium ac fundamentum. Nam quoad hoc eadem fere ratio est de materialibus substantiis: nam, sive materia signata dicatur principium individuationis earum, sive quidvis aliud, nihil tamen esse potest, quod non sit ipsamet entitas essentialis rei, vel tota, vel partialis: unde in eadem oportet distinguere, & rationem specificam, ob quam dicitur esse essentia, vel pars essentiæ, & rationem aliam non re, sed ratione distinctam, ob quam dicitur esse individuationis principium.

SECTIO III.

Utrum materia signata sit individuationis principium in substantiis materialibus.

Omittimus divinam substantiam, quoniam, ut diximus, illa per se & essentialiter individua est, unde non est, quod in ea quæratur individuationis principium, magis quam essentiæ, vel existentiæ ipsius.

Sensus quæstionis.

Ut autem sensus quæstionis intelligatur, sumendum est ex dictis sect. præced. in hujusmodi substantiis creatis considerari posse Metaphysicam compositionem, quæ secundum rationem est ex natura specifica & differentia individuali: sicut enim id, quod addit species supra genus, juxta Metaphysicam considerationem est differentia divisa, seu contractiva generis & constitutiva speciei, ita id quod addit individuum supra speciem, recte dicitur differentia contractiva speciei, & constitutiva ac distinctiva individuorum, quæ vere ac proprie differre numero dicuntur: propterea enim species dicitur de pluribus differentibus numero prædicari. Item ostendimus hoc, quod addit individuum supra speciem, licet sit tantum ratione distinctum, tamen reale esse, & positivum fundans negationem, seu indivisionem propriam individui, quia per sese incommunicabile est, & distinctum ab aliis, seu incommunicabile aliis individuis, & ideo adjunctum speciei, cum illa constituit individuum per se unum sub tali specie: nihil ergo illi deest, quo minus veram habeat rationem differentiæ. Unde nonnulli hoc putant esse assignandum principium individuationis, & nullum aliud esse quærendum, ut videre est in Scoto in 2. dist. 2. qu.6. & Fonseca lib.5. Metaphys. c.6. sect. 1. Sed non disputatur in hoc sensu quæstio, nec de illa vere est diversitas opinionum inter eos, qui de principio individuationis disputant. Sensus ergo quæstionis est, quodnam fundamentum, vel principium in re ipsa habeat illa differentia individualis. Solent enim hæc Metaphysica prædicata sumi ex principiis realibus constituentibus rem, quomodo genus dici solet sumi a materia, & differentia a forma, & denominationes substantiales interdum sumuntur a materia, ut cum homo materialis dicitur, interdum a forma, ut cum dicitur rationalis, interdum a tota natura composita, ut cum dicitur homo: ad hunc ergo modum in præsente inquiritur, quod sit principium hujus differentiæ individualis. Ex qua declaratione constat hic non inquiri principia, vel causas extrinsecas individuationis, seu potius individuorum, quales sunt causa efficiens, & finalis: nam hæ non aliter causant individuationem, quam causando entitatem individuam; seu dando ipsum intrinsecum principium individuationis: hoc ergo est quod inquirimus. Et licet quæstio generalis sit de omnibus substantiis creatis, quia tamen materiales sunt nobis notiores, de illis dicemus prius, & deinde facile constabit, quid nos conjectari possimus de spiritualibus. Et quoniam variæ sunt de hac re opiniones, quæ prolixam postulant examinationem, eas sigillatim tractabimus.

Est ergo celebris sententia, affirmans principium individuationis esse materiam signatam. Hæc est sententia D.Th. 1.p. qu.3. art.3. ad 3. & qu.50. art.4. 3.part. q.77. art.2. & in 4. dist.12. qu.1. art. 1. quæstiuncula 2. & Opusc.29. & de ente & essentia cap.2. ubi Cajetan. prolixe hoc disputat ac defendit, & Capreol. in 2. dist. 3. Soncin. 7. Metaphysicorum qu. 33. & 34. Ferr. 1. contra Gent. cap.21. & alii infra citandi. Et existimatur hæc sententia Aristot. nam variis in locis distinctionem, & identitatem numericam materiæ primæ attribuendam censet. Unde lib.5. Metaph. cap.6. text. 42. dicit, *ea esse unum numero, quorum est materia una*; & lib. 7. cap. 8. text.28. ait; *formam in his carnibus, atque ossibus esse Socratem, & Calliam*; & c.10. text.25. *Singulare* (inquit) *ex ultima materia, jam Socrates est*; & ex hoc principio in lib.12. Metaph. c. 8. text.49. concludit, *primum motorem non posse esse, nisi unum numero, quia est expers materiæ*, existimans necessarium, ut, quæ conveniunt specie, & differunt numero, materiam habeant, & per materiam differant. Et similiter primo de cœlo, capit. nono, probat non posse esse alium mundum, quia hic mundus totam materiam rerum naturalium complectitur. Ex his ergo testimoniis apparet, hanc fuisse sententiã Aristot. juxta quam consequenter dicendum est (ut dicunt prædicti auctores) in substantiis immaterialibus non esse positivum individuationis principium, nec propriam differentiam individualem, sed solum naturam de se incommunicabilem.

Fundamentum hujus sententiæ, si rationem spectemus, fere nullum invenio, quod ad Aristotelis auctoritatem non revocetur, scilicet, quia materia est principium multiplicationis, & distinctionis individuorum intra eandem speciem, ut Aristoteles testatur citatis locis: sed illud est principium individuationis, quod est principium numericæ distinctionis: ergo. Secundo, quia illud est individuum, quod est incommunicabile inferioribus similibus: sed materia est primum fundamentum hujus incommunicabilitatis: nam forma, cum sit actus, de se communicabilis est, materia autem cum sit prima potentia, de se est incommunicabilis, & forma tunc limitatur & determinatur, cum ad hanc materiam coarctatur. Tertio, quia individuum est primum subjectum in Metaphysica coordinatione: de illo enim omnia superiora prædicantur, & ipsum non de aliis: ergo primum principium & fundamentum individui, ut sic esse debet illud, quod est primum subjectum inter principia Physica: hujusmodi autem est materia: ergo.

Expenduntur rationes dictæ sententiæ.

Sed antequam ulterius progrediamur, hæ rationes, seclusa auctoritate, non sunt magni momenti. Ad primam enim facile potest responderi, negando majorem: nam potius illud est principium multiplicationis, quod est principium distinctionis: principium autem distinctionis non est materia, sed potius forma, nam ut est in communi proloquio, *Actus est, qui distinguit*. Unde D.Thom. cont. Gent. c.40. ex professo probat, materiam non esse primam causam distinctionis rerum; &, quamvis de distinctione essentiali præcipue loqui intendat, rationes tamen ejus etiam de distinctione numerica urgere videntur, præsertim, quod in secunda ratione inquit, *formam non sequi dispositionem materiæ, sicut primam causam, sed magis e converso materiam sic disponi, ut sequatur talis forma*. Item quod ibidem ait: *ea, quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, esse præter intentionem agentis, & casu fieri*. Si ergo materia esset prima causa, ob quam esset tale individuum, individuum ut sic casu fieret, & præter intentionem agentis. Item, quod ibidem ait in quarta ratione, *unam materiam indigere alio a se distincto, ut distinguatur ab alia materia*: non ergo illa est prima causa distinctionis, ut in ratione facta sumebatur. Quapropter his & aliis rationibus convicti multi ex auctoribus, qui prædictam opinionem sequuntur, fatentur, cum duo sint de ratione individui, scilicet esse incommunicabile inferioribus, & esse distinctum ab aliis individuis, materiam esse principium individuationis quoad primum, quoad secundum vero esse quantitatem, nam illa est, quæ ipsas materias distinguit: quod quam sit vere & consequenter dictum, postea examinabimus: nunc enim solum vim dictarum rationum expendemus. Prima autem ratio solum procedebat de individuatione quoad distinctionem unius ab alio, de qua jam prædicti auctores fatentur, non oriri a materia. Adverto tamen argumenta facta non convincere de omni distinctione, nam, ut infra dicam, materia suo modo habet unde distinguat unum ab alio, quatenus ipsa habet aliquem actum entitativum, probant tamen, non esse cur prima ratio totius distinctionis numericæ, illi potius, quam alicui formæ attribuatur.

Secunda ratio procedit de prima radice incommunicabilitatis, in qua primum consistit ratio individui, ut supra declaratum est, nam distinctio ab alio potius se habet consequenter juxta supra dicta de unitate in communi: unde si illa ratio esset efficax, sufficienter probaret, materiam esse principium individuationis. Sed, si quis recte cõsideret, aperta æquivocatio in eo discursu cõmittitur, cum enim dicitur, materiam esse principium incommunicabilitatis individui, eo quod ipsa sit primum subjectum, de se maxime incommunicabile, aut illa vox *incommunicabile* æquivoce sumitur, aut falsum in probatione assumitur. Multis enim modis intelligi potest, materiam esse incommunicabilem: primo, quod sit incommunicabilis alicui, ut subjecto physico, quod informet, vel cui inhæreat, & hic sensus est verissimus, & recte ex eo probatur, quod materia est primum subjectum: hoc tamen est impertinens ad rem, de qua agimus, tum quia non est de ratione individui ut sic, quod sit incommunicabile alteri ut

subje-

subjecto, nam accidentia sunt individua, licet communicentur hoc modo, & formæ etiam substantiales; tum etiã, quia illa incommunicabilitas non sufficit ad rationem individui, materia enim ex vi suæ speciei est illo modo incommunicabilis, & tamen non est individua ex vi speciei, sed communis multis materiis numero differentibus; non est ergo illa incommunicabilitas prima radix individuationis, etiam in ipsa materia, multo ergo minus poterit materia esse primum principium individuationis substantiæ ratione hujus incommunicabilitatis. Alio ergo modo potest dici materia incommunicabilis, vel per modum causæ, vel per modum partis, vel per modum naturæ supposito, vel per modum superioris inferioribus, & omnes isti modi falsi sunt: nam materia communicatur formæ eo modo, quo est causa ejus, & sustentat illam. Item materia communicatur composito, ut pars toti, & ut causa etiam effectui, quem non aliter causat, quam communicando illi intrinsece suam entitatem. Item materia, ut pars naturæ communicatur supposito proprio tantum, si naturaliter loquamur, supernaturaliter vero etiam alieno, ut in Christi humanitate videre licet; sed omnes isti modi nihil ad præsens referunt, ut per se constat. Ultimus vero modus (in quo solo termini in prædicta ratione assumpti univoce sumerentur) est aperte falsus, ut ratione supra facta convincitur, quia materia ut sic ex vi suæ speciei communicabilis est multis inferioribus, quę illi possunt subjici in ordine ad prędicationem, quamvis non possint esse subjecta inhæsionis. Quod si dicas materiam ut sic esse communem, materiam autem signatam, de qua illa sententia loquitur, esse incommunicabilem. Contra hoc est, quia materia signata, quidquid illa sit, non habet quod sit incommunicabilis ex ratione primi subjecti, in qua dictum argumentum fundabatur: si ergo materia signata est incommunicabilis, erit ob aliam causam, quæ communis esse poterit formis, vel aliis rebus, ut videbimus in sequentibus. Quocirca ad illam incommunicabilitatem, quæ est de ratione individui, impertinens est illa ratio primi subjecti: nam & formæ angelicę, & Deus ipse, sunt illo modo incommunicabiles, quamvis sint omnino actus, & non potentiæ. Unde cum ibidem dicitur forma de se communicabilis, etiam extra propositum est: nam forma ut forma, est communicabilis materiæ ut subjecto, non ut inferiori: secundum suam etiam specificam rationem communicabilis est distinctis formis, & ideo secundum eam rationem non est individua, tamen hæc forma tam incommunicabilis est, sicut hæc materia: ergo quoad hoc non est major ratio de una, quam de alia.

Atque ex his constat, tertiam conjecturam nullam habere efficaciam, quia est longe diversa ratio de subjecto inhæsionis, & de subjecto prædicationis; quamvis enim excogitari possit quædam proportio inter hæc duo subjecta, nam superius comparatur ad inferius sibi subjectum, ut forma dans esse, tamen simpliciter non sunt ejusdem rationis, neque unum fundatur in alio: unde in simplicibus substantiis est subjectio seu subordinatio inferiorum ad superiora, sine subjecto inhæsionis, seu informationis. Adde id, quod est subjectum prædicationis, ex se non esse imperfectius suo prædicato superiori, sicut materia, quæ est primum subjectum, est inferior forma, & ideo necessarium non esse, ut id, quod est primum subjectum in ordine generationis & imperfectionis, sit primum principium & fundamentum individui, quod est primum subjectum in ordine prædicationis, continens in se omnem perfectionem superiorum, & addens aliquid proprium, quo illam veluti complet ac perficit.

Objiciuntur multa contra dictam sententiam.

Sed videndum est, quamvis sententia hæc ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit, ut saltem propter Arist. & D. Thomæ auctoritatem illam defendamus. Et prima ratio difficultatis circa illam esse potest, quia materia de se communis est, non solum quatenus eadem secundum rationem specificam communis est multis individuis materiæ, sed etiam quia eadem numero materia subesse potest multis formis, vel specie distinctis, vel solo numero diversis, saltem successive, quomodo ergo potest materia esse principium individuationis? Nam principium individuationis debet esse maxime proprium, & nullo modo commune multis individuis, nec simul, nec successive. Propter hanc difficultatem additum est in illa sententia, materiam non utcumque, sed signatam quantitate, esse principium individuationis. Quid autem illa voce significetur, tam est obscurum, ut in ea re explicanda defensores hujus sententiæ inter se mirum in modum diffideant. Quorum expositiones varias referre oportet, & examinare, ut quanta sit probabilitas hujus sententiæ, clarius appareat.

Primus modus explicandi materiam signatam rejicitur.

Prima expositio est, materiam signatam quantitate nihil aliud esse, quam materiam cum quantitate, seu quantitate affectam: ex his enim duobus censent, hoc principium individuationis quasi integrari, ut materia det incommunicabilitatem, quantitas distinctionem, ut supra dicebamus. Ita Capreol. in 2. dist. 3. qu. 1. art. 1. concl. & art. 3. in respons. ad argum. contra illam. Idem Ferrar. 1. cont. Gent. c. 21. & Soncin. lib. 7. qu. 34. Favet D. Th. qu. 2. de Verit. art. 6. ad 1. ubi explicat materiam signatam naturalem esse materiam *cum determinatione harum, vel illarum dimensionum*; & q. 16. de Malo art. 1. ad 18. dicit, ***materiam dimensionibus subjectam esse principium distinctionis numeralis, in his, in quibus inveniuntur multa individua unius speciei***: & super Boetium de Trinit. qu. 4. art. 2. dicit, ***quantitatem distinguere res materiales***. Et videtur fundatum in Aristot. 3. Metaph. cap. 3. text. 11. ubi distinctionem specificam censet fieri per formam, numericam vero per quantitatem, & lib. 10. cap. 3. text. 4. tantum eos ponit divisionis modos, scilicet, secundum formam, aut secundum quantitatem, & 5. Metaph. cap. 13. quantitati attribuit, quod sit principium divisionis; unde ***quantum esse*** ait, ***quod dividi potest in ea, quorum unumquodque hoc aliquid natum est esse***: & 3. Phys. cap. 7. text. 78. dicit, numerum nasci ex divisione continui quanti. Ratio vero esse potest, quia, ut materia sit principium individuationis, aliquid necessarium est, quod distinguat hanc materiam ab illa: sed hoc non est ipsa materia, quia distinctio debet fieri per actum: neque est forma, nam potius hæc forma est distincta ab illa, quia in distincta materia fit, & recipitur.

Sed hęc sententia falsa est, & gravibus rationib. impugnari potest. Duobus autem modis procedere possumus, primo, supponendo aliam sententiam, quam prædicti auctores tenent, quantitatem non esse in materia prima, sed in toto composito, & destrui corrupta substantia, & novam comparari ad generationem substantiæ. Ex quo fit, simpliciter loquendo prius hanc numero formam substantialem introduci in hanc materiam, & consequi quantitatem. Unde conficitur argumentum, quia hæc forma, cum primum intelligitur recipi in hac materia, intelligitur etiam recipi in materia distincta ab aliis; ergo formaliter, & intrinsece non fit distincta per quantitatem. Item ex materia & forma præcise conceptis, & ut prævenientibus quantitatem, resultat hoc individuum substantiale: ergo illud ut sic unum est, non unitate rationis, sed unitate reali, & singulari ac transcendentali: ergo, sicut ex vi suæ entitatis substantialis est in se indivisum, ita etiam est substantialiter, & entitative distinctum ab omnibus aliis: ergo non habet distinctionem per quantitatem. Nec refert, si dicas, in genere causæ materialis quantitatem esse priorem in materia, tum quia in ea sententia id non potest commode consequenter dici, ut infra tractandum est; tum etiam, quia saltem non potest id intelligi secundum veram inhæsionem quantitatis in materia, quia juxta illud principium, quantitas nunquam inhæret materiæ in duratione reali, sed composito: ergo neque in aliquo signo priori potest illi convenire, quia quod a parte rei, & in duratione reali non convenit, neque prius, neque posterius convenire potest; quantitas autem non facit rem divisam, aut distinctam ab aliis, nisi inhærendo & informando; ergo in nullo signo habet quantitas hunc effectum primo in materia, sed in toto composito: ergo supponit illud jam individuum, & consequenter alia priori divisione distinctum. Tum denique, quia ad vim rationis satis est, quod in aliquo genere causæ, quod simpliciter prius est, materia ut prævenit quantitatem habet ex se distinctionem. Denique sic potest ratio concludi: forma recipitur in materia nuda quantitate; ergo hæc forma in hac materia, quia generatio in singulari fit; ergo ex illis resultat hoc individuum ante adventum quantitatis, imo illa

illa advenit individuo jam constituto, quod posset Deus sine quantitate servare distinctum ab omnibus aliis: ergo quantitas intrinsece ac formaliter non intrat principium individuationis, vel totius compositae substantiae, vel singularum partium, hujus scilicet formae & materiae.

Secundo procedere possumus in alia sententia, quod quantitas inest materiae primae, & manet eadem in genito, & corrupto, & tunc aliunde sumitur non minus efficax argumentum, quia non solum haec materia secundum se, sed etiam ut affecta hac quantitate potest esse sub diversis formis, & consequenter in individuis numero distinctis: ergo non magis potest esse principium individuationis, quam sola materia. Dicetur fortasse, materiam cum dimensionibus interminatis esse posse sub diversis formis, & ut sic non esse principium individuationis, materiam vero cum his determinatis dimensionibus esse propriam hujus individui, & ut sic esse principium individuationis. Sed inquiro, quid addant hae determinatae dimensiones supra quantitatem. Dimensiones enim possunt dici interminatae, solum quia non dicunt certum terminum longitudinis, aut latitudinis, &c. & sic quantitas terminata solum addet certos terminos dimensionum, & hoc non satis est ad praesens, quia eadem materia hoc modo existens sub eadem certa, & determinata quantitate, potest subesse distinctis formis, ut patet in eadem virga prius viridi postea sicca & similibus. Aliter potest dici quantitas interminata illa, quae non est affecta certis dispositionibus, ut tali raritate, aut densitate, vel aliis qualitatibus, quibus materia ad hanc formam potius, quam ad aliam determinatur. Et hoc sensu admitti potest, materiam quantitate seu dimensionibus sic determinatis affectam, id est, sic proxime dispositam, ita esse propriam hujus individui, ut non possit esse in alio. Veruntamen neque dicti auctores loqui possunt in hoc sensu, neque in illo esset vera eorum sententia. Primum patet, quia ipsi dicunt, quantitatem ex propria ratione & effectu formali distinguere unum individuum ab alio: ergo non convenit hoc illi ratione aliarum qualitatum seu dispositionum, alioqui non materia signata quantitate, sed materia quanta signata qualitatibus deberet dici principium individuationis. Secundum patet, quia alias sequitur accidentia, quibus materia disponitur ad formam, intrinsece includi in principio individuationis substantiae: consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia materia signata juxta hanc opinionem, intrinsece ac formaliter includit haec accidentia, ut ipsi inhaerentia, ipsamque determinantia ad talem formam. Minor vero probatur primo, quia individuum substantiae est per se unum directe collocatum sub specie in praedicamento substantiae; non ergo includit intrinsece accidentia, cum tamen intrinsece includat individuationis principium. Secundo, quia ostensum est supra, differentiam individualem in re ipsa non esse distinctam ex natura rei a natura substantiali: atque adeo esse ipsammet substantiam individuam: ergo principium intrinsecum ejus non potest esse accidens, sed substantia.

Atque hae rationes possunt procedere etiam in alia sententia, quod quantitas non sit in materia prima, sed in toto composito, quia quantitas accidens est: ergo in quocumque subjecto sit, non potest intrinsece constitutionem individui substantialis ingredi: ergo non potest ejus distinctionem efficere. Unde abstrahendo ab illis sententiis possumus tertio argumentari, quia, licet res prius natura sit in se una, quam sit distincta ab aliis, tamen hoc posterius intrinsece sequitur ex primo absque additione ulla positiva, quae fiat ipsi rei, quae est una, sed solum per negationem, qua, posito alio extremo, verum est dicere, hoc non esse illud. Itaque illud idem positivum, quod fundat unitatem quoad primam negationem seu indivisionē in se, fundat consequenter posteriorem negationem distinctionis ab alio, quo sensu dici solet, & verissimum est, per illud rem distingui ab aliis, per quod in se constituitur, quia distinguitur per id, quo est. Quo fere sensu dixit D. Th. 1. p. qu. 76. art. 2. ad 2. *unumquodque hoc modo habere unitatem, quo habet esse.* Et patet in unitate specifica, nam eadem differentia, quae constituit speciem in se unam, facit illam a caeteris speciebus distinctam: unde quod est principium talis differentiae, est etiam principium, non tantum unitatis, sed etiam distinctionis specificae: ergo similiter in unitate individuali id, quod est principium individui, quoad constitutionem ejus, & incommunicabilitatem seu indivisibilitatem in se, est etiam principium distinctionis ejus ab aliis: & e converso, quod est principiū distinctionis, debet etiam esse principium constitutionis. Si ergo materia per se, & seclusa quantitate constituit individuum in se incommunicabile & unum, distinguit etiam illud ab aliis, vel, si distinctionem dare non potest, neque incommunicabilitatem individuitatis dare potest. Et confirmatur. Nam incommunicabile hoc modo dicitur, quod ita est in se unum, ut non possit in multa similia dividi; quod autem hujusmodi est, ex hoc praecise habet, ut, si alia existant, ab illis distinguatur. Idemque argumentum potest e converso fieri de quantitate, quod, si illa est, quae distinguit individua substantiae, ipsa etiam debet ea constituere, vel e contrario, si non potest constituere, ut verius est, quia, cum sit accidens, est extra totam latitudinem substantiae, & supponit potius subjectum individuum, neque etiam distinguere potest.

Respondent aliqui, rationem hanc recte probare, quantitatem non efficere primam distinctionem inter individua substantiae, non tamen probare, non efficere aliquam distinctionem, scilic. numericam, & quantitativam, quod satis est, ut quantitas quoad hanc partem possit intrinsece pertinere ad principium individuationis. Sed haec responsio laborat in aequivoco, nam, si quantitas non causat primam distinctionem, sed aliam, interrogo, quaenam sit illa, quam supponit, quae vero illa, quam causat: prior sane nulla alia esse potest, nisi distinctio entitativa, qua haec materia non est illa, aut haec substantia non est illa. Tum quia nulla alia distinctio prior excogitari potest, tum etiam, quia haec est maxime intrinseca cuicumque entitati: sicut enim nihil concipi potest magis intrinsecum unicuique enti, quam entitas ejus, ita nulla distinctio vel separatio ab alio ente est prior illa, quae hac negatione explicatur: Hoc ens non est illud, propter quod intelligi non potest unam entitatem distingui ab alia entitative, ac primo, per aliud a seipsa.

Unde etiam fit (quod est novum & sufficiens argumentum contra totam hanc sententiam) non pertinere ad effectum formalem quantitatis distinguere entitative unam materiam ab alia, vel partem materiae a parte materiae, quia, sicut quantitas supponit materiam ut subjectum, ita supponit individuam entitatem ejus, quae per seipsam entitative distincta est ab alia entitate simili: ergo distinctae quantitates supponunt distincta subjecta, in quibus recipiantur, & distinctae partes quantitatis, partes etiam subjecti entitative distinctas. Nam & hic locum habet argumentum illud Cajetani, quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod maxime verum est in actu & potentia realiter distinctis. Eo vel maxime, quod cum quantitas re distincta sit a materia, in qua inest, non potest illam facere ac distinctam a seipsa: ergo supponit in illa entitatem, quae per se potest distingui a sua quantitate: ergo per eandem poterit distingui ab omnibus aliis, quae non sunt ipsa: non ergo hoc pertinet ad effectum formalem quantitatis. Quod denique a posteriori confirmari potest; nam, si Deus separata quantitate conservaret substantiam corporis Petri, v. gr. entitates partiales materiae, quae sunt in manibus, pedibus, capite, &c. semper manerent entitative distinctae, sive manerent unitae, sive non, quia licet una entitas possit conjungi, vel separari ab alia, tamen unam fieri aliam, aut utramque coalescere in unam indivisibilem conservando suam entitatem, aperta repugnantia est, quia & essent distinctae, & non essent distinctae.

Distinctio ergo, quam supponit quantitas in substantia, est distinctio entitativa, & substantialis: haec autem est, quae per se pertinet ad unitatem individualem, de qua tractamus: nam per hanc intelligitur, individuum esse distinctum ab omnibus aliis, vel sub eadem specie, si cum similibus comparetur, vel etiam sub genere, vel sub quocumque praedicato communi, si cum omnibus aliis conferatur: ergo, si aliquam distinctionem confert quantitatis, illa erit per accidens ad rationem individui, & superveniens illi: non ergo ea ratione pertinebit quantitas ad principium individuationis, de quo agimus. Quod ex re ipsa explicatur, nam quantitas, sicut dat substantiae unitatem quantitativam, ita solum potest dare vel distinctionem quantitativam, vel situalem, quarum prior solum consistit in hoc, quod una substantia sit sub diversis terminis quantitatis ab alia, & ita non sit continua illi

illi continuatione propria quantitatis; posterior autem consistit in hoc, quod una substantia sit extra situm seu locum alterius. Unde etiam salvatur, quod quantitas ita distinguit, sicut constituit: primo enim facit substantiam in se extensam, unitam & terminatam quantitative, & habentem hanc corpoream molem, consequenter vero facit illam replere spatium locale, & similiter primario distinguit quantitative, & deinde situaliter: tota autem hæc distinctio est extra rationem substantiæ individuæ, & accidentaria illi, sicut & ipsa quantitas.

Quod quidem in distinctione situali est per se evidens, quia est valde extrinseca & mutabilis, & quantumvis res quanta situm mutet, eadem numero manet: imo per Dei potentiam potest eadem numero substantia corporea, vel
Tertio to. in 3. par. Disp. 52. sect. 5. Secundo tom. in 3. par. Disp. 48. sect. 5.
sine quantitate, vel cum illa sine situ servari: ad eum modum quo est Christi corpus in Eucharistia. Et similiter potest res eadem quanta cum duplici situ per Dei potentiam constitui, ut tractando de mysterio Eucharistiæ late ostendi, & duo distincta corpora in eodem situ collocari possunt, & a Deo sæpe factum est, ut in materia de resurrectione demonstratum est. Hæc ergo situalis distinctio nihil ad unitatem, & distinctionem numericam refert. De distinctione autem quantitativa idem judicium est, quod de ipsa quantitate, & de unitate ab illa proveniente, quam supra ostendimus esse accidentalem ad unitatem intrinsecam, & entitativam substantiæ materialis: unde, licet illam naturaliter comitetur ad modum proprietatis, tamen ordine naturæ supponit illam, & potius causatur ab illa, quam causet illam. Ac denique de potentia absoluta posset materialis substantia eadem numero sine sua quantitate servari, & consequenter retinere totam unitatem individuam cum incommunicabilitate ac distinctione substantiali absque unitate, & distinctione quantitativa.

Quocirca etiam Soncin. & Ferrar. tandem fatentur, substantiam materialem non habere a quantitate unitatem transcendentalem, sed tamen esse unam numero per quantitatem. Sed mirum est, quod tam facile divertant a vero sensu quæstionis, & terminis æquivoce utantur. Ut enim sæpe admonuimus, & omnes supponunt, & ipsi (ut existimo) non ignorant, cum hic agimus de unitate numerica, non accipimus numerum, ut est species quantitatis, sed ut in quibuscumque entibus reperiri potest, ut notat D.Th. opusc. 16. c. ult. ubi hoc modo ait, *substantiam etiam immaterialem esse unam numero*, quomodo etiam Arist. in 5. Metaph. distinxit unum numero, specie, genere, & proportione. Hæc ergo unitas numerica in unaquaque re transcendentalis est, sicut unitas specifica, vel formalis suo modo est transcendentalis respectu naturæ communis: ergo, si substantia materialis habet unitatem individuam transcendentalem, & non per quantitatem, non pertinet quantitas intrinsece ad principium individuationis substantiæ. Adde, eo modo, quo substantia est una numero prædicamentali per quantitatem non solum distingui, sed etiam constitui, & fieri in se indivisam & incommunicabilem quantitative per eandem quantitatem: non enim posset quantitas facere aliquid unum in suo genere, nisi faceret etiam indivisum, cum in hoc ratio unius consistat: si ergo constanter, & univoce loquuntur de incommunicabilitate & distinctione ejusdem generis, male distribuunt hæc munera, aliud materiæ, aliud quantitati tribuendo: si autem nunc de incommunicabilitate substantiali, postea de distinctione quantitativa loquuntur, non persistunt in vero quæstionis sensu, & æquivocationem admittunt in usu verborum.

Secundus modus exponendi materiam signatam rejicitur.

Secunda expositio est, materiam signatam quantitate non includere quantitatem ipsam intrinsece, sed ut terminum habitudinis materiæ ad ipsam. Est enim materia natura sua capax quantitatis, sed ut sic non potest esse completum principium individuationis, quia est indifferens ad quamcumque quantitatem, sicut ad quamvis formam: per actionem autem agentis præviam ad generationem determinatur, ut sit capax hujus quantitatis, & non alterius, & illa ut sic dicitur esse individuationis principium. Per quantitatem autem intelligimus hoc loco non solam mathematicam quantitatem (ut sic dicam) sed physicam, id est, physicis qualitatibus, & dispositionibus affectam. Ita rem hanc explicuit Cajetan. de ente & essentia, c. 2. qu. 5. Sequitur Iavell. 5. Metaph. qu. 15. & ante illos Ægid. quodlib. 1. qu. 5. ar. 1. Hæc vero sententia displicuit eidem Cajet. 1. p. qu. 29. ar. 1. propter argumentum, quod infra referam, & ideo alium invenit dicendi modum (si tamen est alius) ait enim, non materiam, ut est in potentia ad hanc quantitatem, sed ut virtute præhabens hanc quantitatem, seu, ut est radix & fundamentum hujus quantitatis, esse principium individuationis. Verumtamen non satis intelligo, quid his verbis distinctum a priori significetur, quia materia (præsertim in sententia Cajetan. & aliorum Thomistarum) non præhabet quantitatem in genere causæ effectivæ, sed ab extrinseco agente fit, vel resultat a forma; solum ergo potest illam præhabere in genere causæ materialis: hoc autem nihil aliud est, quam habere illam in potentia receptiva, seu (quod idem est) habere potentiam ad illam: sicut materia ut præhabens formam nihil aliud esse potest, quam materia ut est in potentia ad formam, seu potius ut est potentia receptiva formæ, quia non aliter præhabet, quam in genere causæ materialis: idem ergo est in præsente propter eandem rationem. Omnia ergo illa verba, materia ut fundamentum, ut radix, ut causa eodem evolvuntur, quia materia non est fundamentum quantitatis, nisi materiale & passivum, neque est radix, nisi ut primum subjectum, nec causa, nisi materialis, quæ consistit in ratione potentiæ receptivæ, ex qua forma educitur: ergo illis omnibus verbis nihil aliud subesse potest, nisi potentia ipsius materiæ. Quocirca & argumentum ipsius Cajet. & quæ nos faciemus, æque procedunt contra hanc sententiam, & ideo necesse non est, illam ut diversam tractare.

Cum his etiam conjungenda est alia, quæ dicit materiam signatam nihil aliud esse, quam materiam ultimo dispositam ad hanc formam, quia non disponitur, nisi quantitate talibus qualitatibus affecta. Hæc autem sententia dupliciter affirmari potest, primo intelligendo quantitatem, & alias dispositiones inhærere, & manere in materia, & simpliciter præcedere ordine naturæ introductionem formæ, & sic recte potest intelligi materia disposita, & signata ad formā, tamen hoc modo ponere materiam signatam principium individuationis est incidere in priorem sententiam Capreoli, quia hæc materia signata includit intrinsece quantitatem & accidentia, quæ impossibile est includi in principio individuationis, ut ostendimus. Quod si dicatur, has dispositiones licet inhæreant materiæ, non tamen includi in individuo intrinsece & formaliter, sed esse veluti conditiones requisitas; contra hoc est, quia inde fit, principium individuationis intrinsece & formaliter solum esse aliquid cōmune multis individuis, scilicet materiam ipsam secundum se: hoc autem est impossibile, ut supra argumentabamur. Unde hoc non esset assignare id, quod in se & revera est principium individuationis, sed ad summū, id, quod potest esse signū individuationis quoad nos, vel occasio productionis talis individui respectu agentis, de quibus modis postea dicemus. Alio ergo modo potest doceri hæc sententia, supponendo, quantitatem, & alias dispositiones non inesse materiæ, sed composito, & ut conficiunt ultimam dispositionem consequi formam, & in hoc sensu idem est, materiam esse dispositam, quod habere ordinem seu potentiam determinatam ad hanc quantitatem cum his dispositionibus: atque hoc modo coincidit hic modus loquendi cum secunda expositione adducta.

Hanc ergo totam expositionem falsam esse censeo. Et in primis in illa supponitur, materiam non habere sibi inhærentem quantitatem, & dispositiones alias, quod, licet probabile sit, fortasse tamen non est æque probabile ac contrarium. Deinde, supposita illa sententia, argumentatur Cajet. in 1. par. nam potentia materiæ ad quantitatem recipiendam est in genere quantitatis, quoniam potentia & actus sunt in eodem genere, ut Aristot. ait 10. Metaph. ergo neque illa potentia ad quantitatem potest intrinsece pertinere ad principium individuationis substantiæ, alias individuum substantiæ non esset per se unū: constaret enim ex rebus diversorum prædicamentorum. Hæc tamen ratio per se sumpta non est efficax: bene enim respondet Iavellus, potentiam pertinere ad genus sui actus primarii, ad quem per se primo ordinatur, & a quo suo modo sumit speciem: materia autem non est ita potentia ad quantitatem, ut per se primo ad illam ordinetur, sed ad formam substantialem, & ideo necesse non est, ut ad prædicamentum quantitatis pertineat. Quod autem

tem in favorem Cajet. instat Fonseca 5. Metaph. cap. 6. qu.4. sect. quamvis potentia materię simpliciter non pertineat ad quantitatem, tamen ut receptivam quantitatis ad illud prædicamentum pertinere: hoc (inquam) non urget, quia illa reduplicatio materiæ, ut receptivæ quantitatis, non addit potentiam realem ipsi materiæ, sed solum secundum nostrum modum concipiendi, & loquendi explicat illam potentiam per habitudinem ad secundariũ terminum, qui est quantitas, & ideo necesse non est, ut ea ratione ad prædicamentum quantitatis pertineat. Quod ergo attinet ad vim argumenti fundati in illa maxima, *actus & potentia sunt in eodem genere*, bona est responsio Iavelli, ut latius infra dicemus tractando de causa materiali accidentium.

Tamen ex eadem responsione sumitur argumentum efficax contra hanc ipsam opinionem; nam si potentia materiæ prius respicit substantialem formam, quam quantitatem: ergo prius etiam determinatur ejus potentia ad hanc formam substantialem, quam ad hanc quantitatem: ergo non signatur seu determinatur ad hanc formam per potentiam ad hanc quantitatem. Prima consequentia patet, tum quia potentia determinatur ad actum modo sibi proportionato: si ergo potentia ipsa substantialis est, & non respicit actum accidentalem, nisi medio substantiali, non determinatur nisi cum eadem habitudine & proportione: tum etiam, quia juxta sententiam horum auctorum in re ipsa materia non recipit hanc quantitatem, nisi mediante hac forma, & quia recipit hanc formam, ideo recipit hanc quantitatem; ergo similiter in potentia non determinatur ejus capacitas ad hanc quantitatem, nisi quatenus determinatur ad hanc formam. Idemque argumentum procedit juxta aliam formam loquendi Cajet. de materia ut præhabet quantitatem, quia materia non præhabet quantitatem, nisi in quantum præhabet formam, ad quam sequitur quantitas: ergo nec præhabet hanc quantitatem cum his dispositionibus, nisi in quantum præhabet hanc formam, ad quam sequuntur hæc quantitas & hæ dispositiones: ergo non potest sigillari ad hanc formam per hoc, quod præhabet hanc quantitatem. Denique eadem forma argumentandi procedit contra aliam locutionem de materia disposita ultima dispositione, quia materia non determinatur ad talem dispositionem ultimam, nisi mediante forma: supponimus enim non recipi in illa, sed in cõposito; ergo non potest materia sigillari, vel per habitudinem ad talem dispositionem, vel per ipsam dispositionem ut actu receptam, quia utroque modo præcedit simpliciter determinatio hujus materiæ ad hanc formam, tam secundum habitudinem, quam secundum actualem receptionem. Procedit autem hæc ratio de dispositione ultima, quæ est in instanti generationis, & consequitur formam. Si quis vero contendat materiam sigillari per dispositiones immediate præcedentes, alia via procedendum est.

Unde argumentor secundo, principaliter contra totã hanc dispositionem, quia materia de se est indifferens ad hanc quantitatem, & has dispositiones, & ad alias, & in instanti generationis (juxta hanc sententiam) prius natura, quam recipit formam substantialem, relinquitur nuda omni accidente, & sine ulla entitate illi superaddita: ergo manet æque indifferens, ac de se existit: ergo potentia ejus non est determinata ad hanc quantitatem, quia intelligi non potest, quod potentia de se indifferens determinetur sine additione ulla, vel mutatione in ipsa facta: ergo per talem potentiam sic indeterminatam non sigillatur. Major per se nota est ex natura materiæ. Minor etiam est per se nota in principiis hujus sententiæ, quam impugnamus, quia ante formam substantialẽ nihil aliud substantiale potest præintelligi additum materiæ, quid enim illud esset, aut a quo fieret, aut quo fundamento, aut ad quid poneretur? Neque etiam aliquid accidentale, quia nullum accidens præcedit in materia ante formam substantialem, & in omni sententia nullum accidens præcedit in materia quantitatem ipsam. Dicunt aliqui addi materiæ in illo instanti quendam modum realem & ex natura rei distinctum a materia prævium ad introductionem formæ substantialis cum sua quantitate, & aliis dispositionibus, & per hunc modum sigillari materiam, & nonnulli vocant illum modum substantialem, alii accidentalem. Sed utrique gratis loquuntur, neque explicare possunt, aut rationem reddere eorum, quæ dicunt, quod est a vera philosophandi ratione alienum. Nam primo inquiro, ad quid sit iste modus. Dicent, ut materia determinetur ad hanc formam. Contra, ipsa est indifferens ad hunc modum, & infinitos alios: per quid ergo determinatur materia, ut hunc modum in illo instanti recipiat potius, quam alium? Si enim dicas, determinari per alium modum, procedemus in infinitum: si vero dicas determinari per dispositiones immediate præcedentes, melius dicetur immediate determinari materiam ad formam, & ita superfluus est iste modus. Præterquamquod argumenta, quibus statim ostendemus, non posse materiam per dispositiones præcedentes determinari ad formam, eodem modo probant, non posse determinari per eas ad talem modum recipiendum. Si vero tandem dicatur, materiam sine ulla determinatione prævia recipere hunc modum virtute agentis, cur non dicetur idem de forma? sine ratione ergo vel fundamento interponitur hic modus.

Secundo inquiram, quando, & a quo fiat iste modus: nam vel fit paulatim, dum materia disponitur, aut fit in uno instante, aut prævio ad generationem, aut in ipso instante generationis. Nihil autem horum commode intelligi, aut explicari potest: nam si dicatur fieri successive & paulatim cum dispositionibus, erit intensibilis sicut illæ: erit ergo aliquod accidens, ac proinde in instanti generationis corrumpetur. Item ex hac parte principiũ individuationis erit intensibile, & remissibile; erit etiã materia prius tempore sigillata in se ipsa, & modificata ad formã, quam illam recipiat. Et consequenter, cum hic modus sit immediate repugnans cum alio modo determinationis, quam materia habet respectu formæ, sub qua existit, sequitur materiam etiam paulatim illum amittere, & eadem ratione posset inferri, paulatim & successive amittere unionem cum tali forma, quæ omnia sunt absurda & improbabilia. Eademque apertius sequuntur, si ponatur hic modus fieri totus simul in aliquo instante ante instans generationis: nam tunc materia esset simul sub una forma; & ultimo sigillata ad aliam: præterquã quod non potest reddi ratio, cur in uno instante fiat potius quã in alio, loquendo de his, in quibus materia non est apta ad recipiendam formam. Si vero dicatur fieri simul in instante generationis, sequitur materiam prius natura relinqui nudam, quam recipiat talem modum, & consequenter nihil resistere agenti, quo minus in illam agat, quantum potest: ergo sicut dicitur immediate agere talem modum, multo melius dicetur immediate agere suam formam.

Tertio inquiram, quid sit iste modus. Non est enim substantialis, primo, quia cum nec sit natura, nec pars naturæ, nec subsistentia, nec existentia, concipi non potest quid sit. Deinde, vel est omnino absolutus etiam secundum relationem transcendentalem, & hoc non dicetur consequenter, tum quia per illum dicitur determinari materia ad hanc formam, vel quantitatem, tum etiam quia per illum dicitur sigillari materia: si ergo ille est omnino absolutus, materia signata erit quid omnino absolutum a quantitate, & ab ordine ad quantitatem, quod est contra prædictam sententiam. Et fere idem argumentum fiet, si ponatur ille modus cum habitudine aliqua transcendentali: nam ut modus sit substantialis, oportet, ut terminus primarius illius habitudinis sit forma substantialis, & non quantitas, & ita etiam nullo modo ordo ad quantitatem pertinebit ad principium individuationis. Si autem ille modus ponitur accidentalis, explicari non potest, quid sit, vel ad quod prædicamentum revocetur: repugnat etiam illi sententiæ, quod accidentia non sunt in materia prima: sequitur etiam individuationis principium esse ens per accidens ex substantia, & accidente conflatum, & individuum addere supra speciem modum accidentalem ex natura rei distinctum a substantia, quod omnino falsum est.

Quapropter alii respondent, potentiam materiæ in eo instante determinari ad hanc quantitatem ab ipso agente sine ulla re aut modo intrinseco ei superaddito. Sed hoc apertam involvit repugnantiam: nam, vel est sermo de agente, ut præintellecto in actu primo ante actionem ejus, & hoc modo impossibile est, ut per illud determinetur intrinseca potentia, & capacitas materiæ, cum sint res omnino distinctæ, & una ut sic actu non immutet aliam. Unde, si in eo instante illud agens annihilaretur prius quam ageret in materia, & aliud applicaretur, distinctam formam sibi proportionatam in eam induceret,

Si

Si vero sit sermo de agente in actu secundo, seu de actione ejus, implicat intelligere, agens per actionem suam determinare materiam, & nihil intrinsecum ponere in illa ad determinandam illam, quia talis actio agentis est in passo, in quo necessario habet aliquem terminum.

Responderi potest, agens determinare materiam per actionem suam, non quam habet in instante generationis, sed quam habuit immediate ante illud instans. Quæ responsio coincidit cum ea sententia, quæ dicit, dispositiones, quæ immediate ante præcesserunt, relinquere potentiam materiæ determinatam, etiamsi nihil reale in illa relinquant. Quod quidem de determinatione intrinseca, & positiva intelligi non potest propter argumentum factum, quod capacitas materiæ de se est universalis, & indifferens: ergo non potest limitari intrinsece, nisi ei aliquid addatur, vel aliquo modo in se mutetur: nihil autem hujusmodi in ea fit: habitudo autem illa ad præcedentes dispositiones, solum est quędam relatio rationis, seu determinatio extrinseca. Et confirmatur: nam si dispositiones præcedentes determinant materiam, vel effective, vel formaliter: nullum enim aliud genus causalitatis habere possunt illa accidentia in materia: nam licet comparatione formæ dicantur materialiter concurrere, tamen respectu materiæ minime, quia ad illam non comparantur ut potentia, sed ut actus: ergo tantum possunt determinare illam formaliter, vel effective. Sed non formaliter, quia forma, quæ non est, nullum habet effectum formalem realem: unde sicut materia in illo instante amisit illas formas accidentales, amisit omnes effectus formales earum. Neque etiam effective, tum eadem ratione, quia quod non est, non efficit, tum etiam quia materia nihil recipit ante formam, ut ostensum est: nullo ergo modo intelligi potest potentia materiæ determinata intrinsece ad hanc quantitatem, ut hoc modo possit esse individuationis principium. Atque totus hic discursus applicari potest contra posteriorem modum loquendi Cajet. quia materia de se non magis præhabet hanc quantitatem, quam aliam, vel magis est radix hujus, quam alterius: inquiro ergo, per quid determinetur, ut in illo instante generationis magis præhabeat hanc quantitatem, quam aliam, vel sit radix hujus potius, quam alterius, & redit totum argumentum factum. Quod etiam eodem modo procedit contra alium modum explicandi materiam signatam, quod sit materia disposita per præcedentes dispositiones (nam de subsequentibus jam satis dictum est in prima ratione, & in argumentis factis contra sententiam Capreoli) nam illæ dispositiones nihil relinquunt in materia, cum ipsæ omnino corrumpantur, ut supponitur: ergo non possunt illā relinquere intrinsece, & positive dispositam, ut argumentis factis convincitur: nam, sive dicas dispositam, sive determinatam, perinde est: nam eadē res subest his vocibus.

Dico autem semper *intrinsece & positive*, quia negative ex vi præcedentium dispositionum relinquitur materia, non repugnans introductioni hujus formæ, quod potius est manere indifferentem, quam determinatam. Rursus extrinsece potest dici hic & nunc naturaliter determinata ad recipiendam hanc formam, quia fortasse naturali quadam consecutione hoc agens hic & nunc circa hoc subjectum, immediate post hanc alterationem naturali ordine est determinatum ad hanc formam introducendam. Sed hæc revera potius est determinatio agentis, quam materiæ, & ideo hæc determinatio non potest efficere, ut materia sit intrinsecum principium individuationis, sed pertinet ad extrinsecum principium, quod est ex parte agentis. Eo vel maxime, quod etiam secundum hunc determinationis modum prius intelligitur agens determinatum ad hanc formam introducendam, quam ad hanc quantitatem, & alias dispositiones: nam hanc formam per se inducit, hanc vero quantitatem, & dispositiones, quatenus ex hac forma resultant juxta sententiam, quam prosequimur. Unde tandem generale potest confici argumentum, quia materia non disponitur, nec determinatur per se primo, nisi ad hanc formam, & propter hanc formam, & ratione illius recipit hæc accidentia, & ideo secundum se & ordine naturæ, non potest forma esse hæc propter hæc accidentia, nec propter ordinem ad illa, & consequenter nec per materiam signatam per ordinem ad aliqua accidentia: ergo materia signata illo modo explicata non potest esse principium individuationis.

Tertia expositio ejusdem sententiæ de materia signata.

Tertia explicatio est, de principio individuationis dupliciter nos loqui posse, primo secundum se, id est, quatenus revera est principium constituens individuum, ut tale est, & est radix seu fundamentum, a quo sumitur individualis differentia. Secundo loqui possumus de principio individuationis in ordine ad productionem, seu multiplicationem individuorum, quod est quærere, quod sit principium, & radix, ob quam individua substantialia multiplicantur, vel cur potius producitur hoc individuum, quam aliud, seu cur producitur distinctum a reliquis. Rursus in utraque consideratione inquiri potest id, quod est principium per se, & in se individuationis, vel id tantum, quod in ordine ad nos est principium distinguendi unum individuum ab alio, vel quod est solum occasio talis distinctionis. Primo ergo, loquendo de principio constituente in re individuum, & a quo vere sumitur differentia individualis contractiva speciei, & constitutiva individui, negat hæc opinio materiam signatam quantitate esse principium individuationis, quia hoc videntur concludere discursus facti.

Secundo ait hæc opinio, materiam esse principium, & radicem multiplicationis individuorum in substantiis materialibus. Probatur, quia est origo generationum & corruptionum, per quas fit individuorum multiplicatio. Item, quia compositum ex tali materia ratione illius est corruptibile, & inde habet, ut non possit perpetuo conservari, & ideo ut species conservetur, requiritur individuorum multiplicatio: hujus ergo multiplicationis radix est materia. Et addi etiam potest, hanc radicem esse materiam affectam quantitate, quia materia absque quantitate non esset capax alterationis physicæ, & mutationis per varias & contrarias dispositiones, ex qua nascitur hæc individuorum varietas, & multiplicatio. Hoc autem munus non convenit materiæ ut signatæ, & determinatæ ad certam formam vel quantitatem, sed absolute secundum se, quia hactenus non egimus de radice hujus individui in particulari, sed absolute de radice multiplicationis individuorum in eadem specie, materia autem non est radix hujus multiplicationis absolute, quatenus determinata ad unam formam, vel quantitatem, sed potius quatenus est determinabilis ad plures. Dices. Hoc modo etiam materia dicetur radix multiplicationis specierum in substantiis generabilibus, & corruptibilibus: ideo enim multiplicari possunt ex eadem materia, quia illa est capax omnium formarum, & secundum se indifferens ad illas, & ad varias earum dispositiones. Respondetur, non esse similem rationem: nam, licet illa proprietas materiæ sit necessaria ad prædictam multiplicationem, tamen proprie non est prima radix illius varietatis: tum quia, cum tota ipsa materia sit unius speciei, & partes seu portiones ejus secundum se tantum numero distinguantur, ipsa quantum est de se contenta est formis numero distinctis, tum etiam quia distinctio specifica est per se in rebus, & ideo radicaliter provenit a forma, quæ per se dat speciem, & ideo hæc distinctio sine controversia in materialibus, & in immaterialibus, corruptibilibus, & incorruptibilibus reperitur, quod de distinctione numerica non constat, neque ita necessarium apparet.

Tertio ait hæc opinio, materiam signatam quantitate, esse principium & radicem, vel saltem occasionem productionis hujus individui distincti a reliquis. Declaratur: nam potest hoc individuum comparari, vel ad reliqua individua existentia, vel ad alia possibilia, quę ex eadem materia produci possunt, etiam ab eodem agente. Priori modo sufficiens, & prima ratio, cur hoc individuum producitur distinctum a reliquis, est, quia ex diversa numero materia producitur, quia, cum non possit eadem numero forma esse in diversis numero materiis totalibus, hoc ipso, quod materia est diversa numero necesse est, ut forma saltem sit numero diversa: unde ad hanc distinctionem non oportet dispositiones alias, vel aliam materiæ signification adjungere, quia sufficit numerica distinctio materiæ secundum se, vel cum sua quantitate, quod tamen non sufficit, ut hæc materia sit radix distinctionis hujus individui a reliquis, quæ non existunt seu quæ ex eadem materia facta sunt, aut fieri possunt. Unde quidam dixerunt Aristot. non assignasse principium individuationis, quo distinguatur individuum ab omnibus, quæ non existunt, quia hæc satis per solam contradictionem distinguuntur:

sed assignasse solum principium distinguens prædicto modo unum individuum ab aliis existentibus, quod docuit Fonseca lib. 5. cap. 6. qu. 4. sect. 4. idque refert ex Hervæo quodlib. 5. qu. 9. & Cajet. c. 2. de ente & essent. qu. 5. Addendum autem est, per materiam prædicto modo consideratam, non solum distingui individuum ab aliis existentibus, sed etiam a quibuscumque aliis possibilibus, etiam non existentibus, quæ ex aliis materiis numero distinctis generari possunt, præsertim in his, quorum formæ a materia educuntur, quia valde verisimile est, eandem numero formam, non solum simul, verum nec successive posse ex diversis numero materiis educi. In individuis autem, quæ ex eadem numero materia generari possunt, non habet locum distinctio unius individui existentis ab alio existente, quia non possunt simul existere plura individua ex eadem numero materia constantia, & ideo talis distinctio semper est rei existentis a non existente.

Quamvis autem hæc oppositio contradictoria sufficiens argumentum sit distinctionis talium individuorum, tamen adhuc investigari potest principium, & radix, cur ita distinguantur, ut uno existente, aliud non existat: seu cur potius in hac materia hæc numero forma introducatur, quam alia, quæ fieri posset. Causa enim hujus non potest reddi ex sola materia prima, cum eadem successive sit in utroque individuo, quod etiam fortasse est verum de quantitate coæva ipsi materiæ. Adjungendæ ergo sunt aliæ dispositiones, & circumstantiæ actionis, scilicet, quod ex hoc subjecto sic præparato & disposito hoc tempore, ab hoc agente, hæc actio fiat: hinc enim fit, ut, licet materia prima seu remota sit eadem, ex illa tamen fiat hoc individuum distinctum ab omnibus aliis, quæ ex illa vel facta sunt, vel fieri possunt, quia cum diversis dispositionibus, & circumstantiis fit productio. Et confirmatur hoc ac declaratur: nam ignis, v. g. de se potens est ad producendas plures formas sibi similes in specie, & numero distinctas, & tamen hic & nunc in hac materia introducit hanc numero formam potius quam alias, quæ determinatio non potest provenire ab ipso igne, cum sit naturale agens, & de se æque potens ad quamlibet formam introducendam: nec potest ab ipsa forma educenda provenire, quia ipsa nondum est, neque habet, unde determinet virtutem agentis: neque provenit ex materia remota, quia illa etiam est de se æque indifferens: ergo provenit, vel ex dispositionibus, si illæ manent in materia, vel ex naturali ordine agendi hic, & nunc cum his circumstantiis: non enim facile potest alia naturalis causa excogitari. Nam, quod quidam existimant, revocandum hoc esse in divinam voluntatem, quamvis verum habeat in his effectibus, qui ab ipso Deo immediate fiunt, tamen hoc attribuere omnibus causis naturalibus, non videtur philosophicum, & in Theologia habet specialem difficultatem, propter determinationem actuum liberorum, & præsertim malorum, quam infra attingemus tractando de concursu Dei cum causis secundis. Hoc igitur modo materia signata, & his circumstantiis affecta est principium, seu occasio talis individuationis, quia nec materia sufficit sine circumstantiis, ut dictum est, nec circumstantiæ sine materia: nam si hæc sit diversa, effectus etiam diversus erit.

Dices: Ergo eadem materia erit principium intrinsecum constitutivum individui in suo esse: nam sicut res se habet ad fieri, ita & esse. Respondetur negando consequentiam, tum quia aliud est, hanc rem esse tale individuum, aliud vero produci nunc hoc individuum potius, quam aliud, & ideo hæc possunt provenire ex diversis radicibus; tum etiam, quia juxta hanc explicationem materia signata non tam est principium individuationis, quam occasio inducendi hanc formam in subjecto potius, quam aliam, illa vero forma non est hæc, quia in hoc subjecto, hoc tempore & ab hoc agente fit, quia hæc sunt accidentaria illi secundum se, & posset a Deo eadem numero sine his circumstantiis fieri, & loquendo de dispositionibus, potius illæ ordinantur ad talem formam, quam e contrario: solum ergo potest materia signata dicto modo esse occasio, cur a naturali agente producatur hæc forma ex naturali ordine, quo virtus agentis naturalis determinata est ad talem effectum efficiendum potius, quam aliũ in tali subjecto talibus circũstantiis applicato & affecto.

Quarto addit hæc opinio, materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se. Sic D. Th. opusc. 32. de natura materiæ, & dimensionib. indeterminatis, c. 3. ait, *ex hac materia prima & hac forma fieri individuum substantiæ, non tamen esse hic, & nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis*, & *ideo* (inquit) *dicitur materia sub certis dimensionibus causa individuationis, non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum, sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic & nunc, sicut per signum proprium individui, & inseparabile*; & idem indicat opusc. 29. de principio individuationis. Unde, quando aliis locis significat D. Th. individuum addere accidentia supra naturam specificam, ut 1. p. q. 3. ar. 3. & quodlib. 2. ar. 4. & q. 2. de verit. art. 6. ad 1. & aliis locis supra citatis, exponendus videtur in ordine ad cognitionem nostram. Est enim illud signum, quo nos a posteriori distinguimus unum individuum ab alio: non vero id, quo in se distinguitur, ut ipse D. Th. aliis locis, seu opusculis citatis explicasse videtur, & optima etiam ratione probasse, scilicet, *quia accidens non causat subjectum suum*: maxime cum idem D. Th. 1. p. qu. 29. ar. 1. & q. 9. de potentia, art. 1. ad 8. dicat, substantiam individuari per seipsam, & per propria principia, accidentia vero individuari per substantiam: ergo cum aliis locis ponit accidentia, vel ordinem ad accidentia inter ea, quæ individuant substantiam, exponendus necessario est, vel quoad nostram cognitionem, vel quoad occasionem, quam præbent productioni talis individui substantiæ, ut declaratum est. Attribuitur autem hoc materiæ, ratione quantitatis potius quam ratione qualitatum, quia etiam ipsarum qualitatum numeralis distinctio maxime nobis nota est ex quantitate: nam, si duæ imagines sint inter se valde similes, non aliter distinguimus illas, quam in diversis subjectis quantis eas numerando. Et in eodem sensu videtur intelligendum, quantitates ipsas distingui numero ex sitibus: est enim id verum quoad nos: ideo enim illas sensibiliter distinguimus & numeramus, quia eas in diversis sitibus conspicimus, non tamen est verum secundum se: nam potius occupant quantitates diversos situs, quia in se distinctæ sunt: solum ergo, quia quãtitas natura sua hoc habet, ut constituat partem extra partem in corpus extra corpus in ordine ad situm, & deest aptius principium ad distinguenda individua materialia in ordine ad nos.

Quæstionis resolutio.

Hæc tota opinio in se quidem probabilis est, & mihi aliquando placuit: vereor tamen, an juxta illam satis explicetur mens Aristot. & D. Th. tum quia, alioqui valde diminute, & cum magna æquivocatione tradidissent nobis individuationis principium, si omisso eo, quod vere & in se est principium constitutivum individui, solum nobis tradidissent, ut signa a posteriori, vel occasiones distinguendi, aut producendi individua: tum maxime, quia ex hoc principio videntur intulisse in separatis a materia non dari plura individua, quia non datur hujusmodi principium individuationis. Illud etiam, quod in ea sententia dicebatur de determinatione agentium ad particulares effectus, & formas ex materia cum circumstantiis actionis, multis & doctis viris difficile creditu videtur, quia, si attente res consideretur, omnia reducuntur ad circumstantiam temporis, quæ videtur valde extrinseca, ut ab ea possit hæc determinatio provenire. Sed de hoc ultimo puncto dicam commodius sect. seq. De alio vero pertinente ad mentem Aristot. & D. Th. Quod ad D. Th. pertinet, constat expositionem illam fundatam esse in aliis locis, & verbis ejus, quæ aliter conciliari non possunt. Quod vero ad Aristotelem attinet, non videtur umquam ex professo, & Metaphysice principium hoc investigasse, & declarasse, sed solum ex sensibilibus physico more docuisse unum individuum materiale ab alio distinguere. Quod vero inde intulerunt dicti auctores, in substantiis immaterialibus non esse multiplicationem individuorũ in eadem specie, hunc potest ad summum habere probabilem sensum, scilicet non habere nos rationes, & principia ad distinguendas spirituales substantias numero distinctas, quas habemus in materialibus, imo multi hoc extendunt, etiam ad materiales substantias incorruptibiles, in quibus etiam non habemus tot principia ad cognoscendam, vel ponendam in eis numericam distinctionem, quot habemus in substantiis corruptibilibus, de quibus maxime procedunt omnia, quæ dicta sunt. Denique quod

Arist.

Arist. dixit in 1. de Coelo, non posse esse alium mundum præter hunc, quia in hoc est tota materia, videtur certe intellexisse, aut Deum creasse mundum ex materia, nec posse materiam ipsam creare, aut Deum agere ex necessitate naturæ, & ideo non posse plus materiæ creare, quam creavit, vel certe ita esse Deum determinatum in suo modo agendi, ut nullam substantiam integram & materialem possit in tempore ex nihilo condere, ut in discursu hujus operis videbimus. Itaque ex illa sententia solum ad præsens colligitur ex mente Aristot. materiales substantias non multiplicari, nisi ex materia. Quidquid vero sit de mente horum auctorum constat ex hac sententia sic declarata, non esse nobis traditum proprium & internum principium differentiæ individualis etiam in rebus materialibus. Nam argumenta facta contra hanc sententiam aliis modis expositam, plane concludunt non posse materiam signatam esse hujusmodi principium.

SECTIO IV.

An forma substantialis sit principium individuationis substantiarum materialium.

Est alia principalis sententia in hac materia principium internum individuationis esse formam substantialem. Hæc solet tribui Duran. in 2. dist. 3. qu. 2. qui non omnino illam affirmat, ut postea dicam: eam vero videtur docuisse Aver. 1. de anima c. 7. & lib. 2. in princip. & com. 7. 8. & 9. & 60. & 3. Physic. com. 60. & lib. 4. com. 38. citatur etiam Avicen. 6. natural. par. 1. dicens: *formam dare subjecto unitatem numericam:* tenet Zimara Theorem. 97. & Sebast. Episc. Oxomen. 2. de anima c. 1. Favetque Arist. ibid. dum ait, *formam esse, quæ constituit hoc aliquid.* Et ex hoc verbo Arist. sumendum est præcipuum fundamentum hujus sententiæ: nam principium individuationis esse debet id, quod intrinsece constituit hanc substantiam, & est maxime proprium illius: ergo ratione primæ proprietatis esse debet aliquid substantiale: nam accidentia, ut sæpe dictum est, nec constituunt substantiam, neque hanc substantiam: nam hæc substantia, etiam ut est hæc, est ens per se & substantiale. Ratione autem alterius proprietatis hoc principium non potest esse materia, sed forma, quia hæc materia non est maxime propria hujus individui, cum sub aliis formis esse possit: ergo forma est principium individuationis.

Unde argumentor secundo, quia idem est principium unitatis, quod entitatis, propter quod dixit D. Th. qu. unica, de anima, art. 1. ad 2. *unumquodque secundum idem habere esse & individuationem.* Sed unaquæque res proprie habet esse a forma: ergo & unitatem individualem. Major constat, quia unitas est passio consequens entitatem, & non addit illi, nisi negationem: ergo non potest habere aliud principium positivum & reale, nisi quod est principium ipsius entitatis.

Sed objiciet aliquis contra hanc sententiam & rationem, quia quamvis recte probet formam conferre ad unitatem, non tamen, quod ipsa sola sit principium individuationis: nam etiam materia est principium intrinsecū constituens rei entitatem, & ideo etiam erit principium individuationis, si non sola, saltem cum forma. Responderi posset juxta sententiam Durandi in qu. dist. 44. qu. 1. formam non tantum habere vim individuandi compositum, sed etiam materiam ipsam, quia forma non tantum dat esse composito, sed etiam materiæ: unde fit (inquit) ut hoc ipso, quod materia jungitur eidem formæ numero, fit ipsa eadem numero. Sed hæc sententia Durandi falsa est, meritoque a cæteris Theologis rejicitur, ut ostendi in 2. tom. 3. par. disp. 44. sect. 2. Una enim & eadem numero materia, quæ fuit in corrupto, manet in genito, alioqui non esset idem numero subjectum, ex quo fit generatio. Item, quia impossibile est, ut vel res, quæ antea erat numero distincta ab alia, postea fiat illa, seu eadem numero cum illa indivisibiliter, vel quod res, quæ erat una numero, postea secundum se totam fiat alia numero distincta: ergo materia, quæ sub forma sibi est una numero, non potest fieri alia numero per hoc, quod incipiat esse sub forma animæ, & materiæ Petri & Pauli, quæ sunt numero distinctæ, non fient una numero, etiamsi successive sint sub forma Petri, & Pauli. Denique alias eadem numero materia semel annihilata restitueretur per solam unionem alterius materiæ ad eandem formam: loquimurque de vera unitate secundum realem & physicam entitatem, & non tantum secundum apparentiam, vel vulgarem modum loquendi, quo modo res, quæ est in continuo fluxu, & paulatim tantum mutatur, solet dici una: sic enim etiamsi mutatio fiat in forma, potest conservari talis unitas, ut patet in fluvio, vel in arbore, aut bruto.

Respondetur ergo aliter, verum quidem esse adæquatam causam intrinsecam individualis unitatis substantiæ materialis esse formam, & materiam, ut argumentum concludit, tamen, si hæc duo inter se comparentur, præcipuam causam hujus unitatis esse formam, & hoc sensu illi specialiter attribui, quod sit individuationis principium. Sicut etiam materia necessaria est ad rationem seu unitatem specificam, non enim potest ratio hominis, vel humanitatis ut sic sine materia constitui, & idem est de ratione generica animalis, viventis, &c. & nihilominus absolute dicitur ratio specifica sumi a forma, quia illa dat ultimum complementum, solumque præsupponit materiam, ut quid potentiale & indifferens: eadem ergo ratione illa dicetur principium individuationis, quia illa dat ultimum substantiale complementum individuo, quamvis præsupponat materiam, ut potentialem de se & indifferentem, propter quod dixit Arist. sup. & 1. Physic. c. 7. text. 69. formam constituere hoc aliquid. Et quoniam, ut supra dicebamus, per idem distinguitur res, per quod constituitur, eadem forma, quæ constituit hoc aliquid, distinguit illud ab aliis: quoniam *actus est, qui distinguit*, 7. Metaph. cap. 13. text. 49. ergo forma est, quæ complet rationem individui. Et hoc confirmat communis concipiendi & loquendi modus: nam, si animæ Petri v.g. uniatur corpus constans ex materia distincta a corpore, quod prius habuit, quamvis compositum illud non sit omni ex parte idem quod antea fuit, tamen simpliciter loquendo, illud individuum dicitur idem ratione ejusdem animæ; at vero e contrario, si corpori ex eadem materia constanti uniatur anima numero distincta, simpliciter non censetur idem individuum, sed distinctum: ergo signum est, individuationem sumi præcipue a forma.

Sed adhuc objicitur contra hanc sententiam, & rationem factam, quia, licet forma ut sic det esse specificum, tamen non dat esse individuale & numericum, nisi ut est hæc: ergo non forma ut sic, sed id, unde ipsa forma habet, ut sit hæc, est individuationis principium; sed est hæc ratione materiæ: ergo materia potius est prima radix individuationis. Probatur minor primo, quia forma non est per seipsam hæc: alioqui idem dici posset de qualibet entitate, neque oporteret quærere aliud individuationis principium: ergo est hæc per materiam, non enim potest alia radix excogitari. Secundo, quia forma habet totum suum esse in ordine ad materiam: ergo & individuationē suam: ergo materia est principium individuationis formæ, & consequenter totius compositi. Tertio, quia formæ multiplicantur numero, quatenus in diversis materiis recipiantur, & ideo formæ separatæ non multiplicantur numero, quia non recipiuntur in materia: ergo individuantur etiam per ordinem ad materiam: ultima ergo resolutio hujus individuationis fit ad materiam, est enim hæc forma hæc, quia in tali materia recipitur: ergo prima radix individuationis est materia.

Hæ objectiones sunt fundamenta opinionis tractatæ sect. præced. quæ potius hanc sententiam, quam nunc tractamus, declarant & confirmant. Possunt enim fere omnes retorqueri, & fieri de ipsa materia. Concedo itaque formam non esse principium individuationis compositi secundum specificam rationem suam, ut est per se notum, sed in quantum est hæc: sed hoc ipsum dicendum est de materia, quia etiam materia habet specificam, & communem rationem, secundum quam non est sufficiens ad constituendum individuum; ergo, si constituit, id facit in quantum est hæc. Quæram ergo rursus, unde habet, quod sit hæc? Respondent aliqui, quia Deus voluit, hanc potius creare, quam aliam: sed hoc extra rem est: non enim hic inquirimus extrinsecum principium individuationis, sed intrinsecum: alioqui etiam dicere quis posset, hanc animam esse hanc, quia Deus voluit potius illam infundere, quam aliam, vel hanc formam esse hanc, quia Deus determinavit ad illam suum concursum, ut est valde probabile, sicut dicemus sect. seq. Alii respondent, hanc materiā esse hanc, ratione hujus quantitatis. Sed hoc, & est falsum, & non evacuat difficultatem. Primum patet ex supra dictis, quia cum hæc materia simpliciter supponatur huic quantitati, non potest per illam individuari. Item, quia ratio-

rationes supra factæ universaliter probant nihil substantiale posse individuari per accidens superadditum: nam etiam hæc materia est aliquid per se unum constitutum sub specifica ratione materiæ per se illam contrahens. Imo ex natura rei non distinguuntur materia, & hæc materia, sicut supra ostensum est de quolibet individuo, respectu rationis communis; ergo non potest hæc materia intrinsece individuari per quantitatem, quæ est res ab illa distincta, nec per ordinem ad illam, cum potius hæc quantitas dicat ordinem ad hanc materiam, quam e converso. Secundum de quantitate patet, quia de illa etiam inquiram, unde sit hæc, cum id non habeat ex sua specifica ratione, & cum non sit procedendum in infinitum, nec vitiosus & inutilis circulus committendus, sistendum erit in aliqua re, quæ per seipsam sit hæc: ergo hoc potius tribuendum est substantiæ, quam accidenti, cum illa sit prior, magisque absoluta entitas, vel si admittendum est, duo entia incompleta per mutuam habitudinem ad invicem individuari, secundum diversa genera causarum, id potius dicendum erit de materia & forma substantiali inter se, quam cum aliquo accidente, quia magis per se connectuntur, & se invicem respiciunt. Ergo omnia argumenta facta, possunt idem de materia concludere, quod intendunt de forma: nam est inter eas, quoad hoc, quædam æqualitas. Et aliunde materia solum superat formam in hoc, quod est quædam occasio producendi formas varias & individuas, ut supra declaratum est: forma vero superat materiam in hoc, quod præcipue constituit individuum, & quod est magis propria ejus, & quod materia potius est propter formam, quam e converso, ut dicitur 2. Phys. c. 9. text. 91. ergo pensatis omnibus potissimum individuationis principium est forma.

Quæstionis resolutio.

Est ergo hæc sententia, prout a nobis exposita est, satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit. Simpliciter vero dicendum est, formam solam non esse plenum, & adæquatum individuationis principium rerum materialiũ, si de tota earum entitate loquamur: quamvis sit præcipuum, ideoque juxta formalem modum loquendi interdũ censeatur sufficiens ad denominationem ejusdem individui. Quæ omnia declaranda, & probanda sunt late sect. 6.

SECTIO V.

Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis.

NOn defuerunt, qui ita affirmarint, quorum sententiam referunt Scot. in 2. d. 3. q. 3. & Soncin. 7. Metaph. q. 32. & illam indicat Henr. quodlib. 2. q. 8. eamque illi tribuit, & in eam inclinat Carthu. in 2. d. 3. Fonseca vero lib. 5. c. 6. q. 2. sect. 2. refert Henr. quodlib 5. q. 8. negantem individuationem fieri per existentiam, nec per aliquid intrinsecum, sed per solum agens. Sed hoc, sicut per se improbabile est, ita a nemine asseritur, quod ego viderim: nam, licet agens sit causa extrinseca individui, tamen id, quod efficit, distinctum est ab ipso agente: efficit autem individuum, & confert illi naturam individuam: ergo id quo natura est individua, est aliquid intrinsecum ipsi individuo. Et ita Henr. ibid. m expresse concedit id, per quod individuum habet esse hoc, esse aliquid præter materiam, & præter agens, quod ipse explicat esse rationem seu dispositionem suppositi. Unde sentire videtur, subsistentiam esse principium individuationis in omnibus substantiis creatis, & ita in priori loco sub distinctione locutus fuerat de existentia, vel subsistentia, & ideo de singulis aliquid dicere oportebit.

Opinio igitur de existentia ab omnibus rejicitur, ut omnino falsa & improbabilis: dupliciter autem in ea procedi potest, primo, supponendo, existentiam esse ex natura rei distinctam ab essentia individui: secundo juxta opinionem asserentem, existentiam nihil aliud esse, quam actualem entitatem uniuscujusque rei. Hoc posteriori modo hæc sententia in re coincidit cum opinione asserente unamquamque rem individuari se ipsa, nulloque alio principio individuationis indigere, præter entitatem suam: unde in re non est hæc opinio majori reprehensione digna, quam illa, de qua postea dicemus. Solum reprehendi potest, quod obscuris & ambiguis terminis utatur, & quod existentiæ potius quam essentiæ hanc rationem individuationis tribuat, cum potius existentiæ non possit hoc convenire, nisi quatenus est idem cum essentia. Si autem procedatur in priori sententia, formaliter quidem verum erit, quod unaquæque res in ratione existentis habet aliquam rationem individualem ab ipsa existentia, sicut hoc album, quantum ad formalem rationem albi constituitur per albedinem, quamvis simpliciter hoc album, quia pro subjecto accipitur, non constituatur per albedinem. Unde etiam in proposito, materialiter (ut sic dicam) loquendo de re existente, seu de hac numero essentia, improbabile est dicere individuari per existentiam, qua existit, si hæc est res ab ipsa distincta, vel modus ex natura rei diversus.

Primo quidem, quia essentia intra latitudinem essentiæ manens, fit individua, & in ea contrahitur, & determinatur essentia specifica: sed essentia specifica non contrahitur per aliquid ex natura rei distinctum a se, ut supra probatum est: ergo non contrahitur ad individuam essentiam per existentiam. Major per se evidens est, tum quia homo, v.g. de se cõmunis est multis individuis, sive illa existant, sive non existant: tum etiam, quia Petrus & Paulus, ut abstrahunt ab actuali existentia, seu ut possibiles, intrinsece includunt suas rationes individuas, quibus distinguuntur: tum denique, quia differentiæ specificæ, seu essentiales conveniunt speciebus necessaria connexione, secundum quam propositiones, in quibus prædicata essentialia prædicantur, dicuntur esse perpetuæ veritatis, ita individuo convenit sua differentia individualis. Unde tam necessario Petrus est hic homo, sicut est homo, & tam necessario Petrus collocatur sub homine, sicut homo sub animali: hæc ergo contractio, & subordinatio non fit per existentiam actualem, quæ contingenter advenit essentiæ plene constitutæ, & individuatæ.

Secundo hic habet locum argumentum supra relatum ex Cajet. quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod principium diximus esse verum in actu & potentia ex natura rei distinctis, quia tunc potentia realiter supponitur actui ordine naturæ, & est quid unum distinctum a suo actu, & unum non cogitatione, sed re ipsa, & ideo fieri non potest, ut formaliter & intrinsece habeat unitatem ab actu suo. Sed ita comparantur essentia, & existentia juxta prædictam opinionem: ergo essentia eo modo, quo per se habet entitatem essentiæ distinctam ab existentia, & aptam actuari per illam, ita etiam habet suam unitatem & individuationem. Alioqui oporteret intelligere existentiam esse actum naturæ specificæ, & universalis, quod est satis absurdum.

Tertio, quia in ipsamet existentia potest considerari communis ratio existentiæ humanæ, v. gr. & ratio hujus existentiæ Petri, vel Pauli: ergo de ipsa existentia superest inquirendum, per quid fiat hæc: non enim ab essentia, cum non supponat illam individuam juxta hanc sententiam, sed communem, neque ab aliquo accidente, ut per se notũ est, satisque in superioribus probatum: a quo ergo? Si dicas, seipsa fieri hanc, cur non id potiori ratione dices de essentia, cum & ordine naturæ prior, & perfectione etiam, & cum quodammodo sit magis absoluta? Nam existentia est actus hujus essentiæ: unde hæc existentia potius erit hæc, quia hanc essentiam actuat: sicut in communi etiam existentia hominis, & leonis differunt, quia, vel consequuntur, vel respiciunt diversas essentias, supposita prædicta distinctione. Ex quo potest sumi nova confirmatio, quia, sicut existentia humana in communi est extra essentiam hominis in communi, ita hæc existentia Petri, est extra hanc essentiam individuam Petri, & sicut in Petro & Paulo sunt duæ numero existentiæ, ita duæ numero humanitates, habentes distinctas individuas entitates essentiæ. Ultimo a posteriori est argumentum, quia (supposita illa sententia) eadem individua entitas conservatur sine sua existentia, aut mutat varias existentias, ut humanitas Christi in ea opinione caret propria existentia, & tamen est individua, & habet intrinsecum individuationis principium: similiter eadem numero entitas materiæ primæ, prout mutat formas dicitur mutare existentias, & tamen eadem semper numero manet.

Ex his autem facile intelligitur, quid censendum sit de illa opinione, si non de existentia proprie, sed de subsistentia loquatur. Nam, aut loquimur formaliter de supposito, aut de natura in abstracto, aut in concreto, & formaliter de individuo, ut contento sub tali specie substantiæ, scilicet de hoc homine. Primo modo verum est suppositum individuari per hanc subsistentiam, quia formaliter per illam constituitur, & hac ratione in Trinitate sunt tria supposita,

sita, quamvis sit una natura, quia sunt tres subsistentiæ: persona autem Christi est una numero, & unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam, suppositum ergo ut sic, per subsistentiam individuatur. Quamvis de ipsa subsistentia quæstio superfit, per quid fiat hæc: nam etiam ratio subsistentiæ, v.g. humanæ, communis est, & specifica, in Petro vero est hæc numero subsistentia, vel illa, de qua quæstione idem dicendum erit, quod de aliis substantiis, vel substantialibus modis, quod infra videbimus.

Secundo modo, id est, loquendo de substantiali natura integra in abstracto, v.g. humanitate, falsum est, & improbabile individuari per subsistentiam, ut a fortiori patet omnibus argumentis factis de existentia. Certum est enim, subsistentiam esse aliquid ex natura rei distinctum a substantiali natura, etiam individue sumpta. Certum est etiam, hujusmodi naturam posse conservari individuam sine sua connaturali subsistentia, ut in Christo Domino conservata est: ergo non potest per illam intrinsece individuari. Quod si quis forte dicat, individuari saltem per ordinem ad illam, gratis & sine fundamento hoc dicet, quia, si unum individuandum est per ordinem ad aliud, potius subsistentia est hæc per ordinem ad hanc naturam, quam e converso, quia natura est prior & perfectior, subsistentia vero solum est quidam modus & terminus naturæ. Item in divina natura invenimus unicam individuam naturam cum triplici subsistentia: ergo signum est individuationem naturæ esse absolutam a substantia.

Quocirca in hoc plane videtur errasse Henric. nam de ipsamet natura sentit fieri hanc, & individuam ratione suppositi. De quo aliud etiam docet omnino falsum, & improbabile: scilicet, suppositum solum addere supra naturam specificam duplicem negationem, indivisibilitatis in se, & divisionis a quolibet alio, & per hanc duplicem negationem fieri naturam formaliter individuam absque aliquo alio positivo naturæ specificæ superaddito, in quo tria falsa continentur. Primum est, suppositum solum addere supra naturam, negationem, de quo postea suo loco videbimus: nam loquendo respectu naturæ individualis, est id minus improbabile, quamvis non verum, tamen respectu naturæ specificæ omnino est improbabile. Secundo falsum est, naturam individualem supra specificam solum addere negationem, ut patet evidenter ex dictis sect. 2. quia alias substantialis natura individua, ut sic, non esset ens reale, sed esset solum natura specifica cum negationibus, quod nec mente concipi potest. Item quia illa negatio requirit fundamentum positivum, quod non potest esse sola natura specifica, ut ibi satis ostensum est. Tertium vero magis falsum est, per illasmet negationes, quibus (secundum Henric.) constituitur suppositum fieri naturam individuam: nam inde sequitur, vel Christi humanitatem non esse individuam, vel esse suppositum: utrumque autem error est. Sequela declaratur: nam cum in illa duplici negatione dicitur esse indivisum in se, & divisum a quolibet alio, vel hoc esse divisum a quolibet alio, significat, non esse alteri unitum, seu non esse in alio, & hoc vel non est de ratione naturæ substantialis individuæ, vel humanitas Christi Domini individua non est, aut esse divisum ab alio, (quod aperte Henric. sentit) removet solum identitatem, & significat distinctionem a qualibet alia entitate, vel natura simili, & hoc modo illa duplex negatio non sufficit ad rationem suppositi, vel humanitas Christi Domini suppositum est: nullo ergo modo subsistentia, quacumque via ejus ratio explicetur, ad individuationem naturæ pertinet.

Quin potius, loquendo etiam tertio modo in concreto ac formaliter de individuo naturæ specificæ, dicendum est, illud per se loquendo, non sumere individuationem suam a subsistentia, sed a natura. Sic enim dicunt Theologi, si tres personæ assumerent unam humanitatem, fore unum numero hominem, sicut nunc sunt unus numero Deus propter unam naturam divinam: haberet ergo ille homo unitatem numericam ab individua natura. Et Christus Dominus nunc, in quantum est hic homo, est idem numero homo, qui esset, si in propria natura subsisteret, cum tamen persona & subsistentia sint valde diversa a propria & connaturali tali humanitate: ergo individuatio hujus hominis non ex subsistentia, sed ex natura sumenda est. Ratio vero est, quia individuum formaliter constituitur sub specie ratione naturæ, & non ratione subsistentiæ: unde fit, ut licet contingat, subsistentiam esse specie vel genere diversam, nihilominus, si natura sit ejusdem speciei, individuum univoce & propriissime contineatur sub tali specie, quam ob causam Christus est univoce homo cum aliis hominibus, & simili ratione, si natura sit eadem numero, est idem homo numero, etiam si subsistentia sit diversa.

Dixi autem, *per se loquendo*, quia hic se insinuabat quæstio, an cum duplici natura possit esse idem numero individuum propter unitatem subsistentiæ: sic enim disputatur a Theologis, an, si verbum divinum assumeret duas humanitates, esset unus homo, vel plures. Nam ex dictis videtur sequi, fore plures numero homines propter plures numero humanitates, quia dictum est, individuationem concreti sumi ex individua natura. Nihilominus tamen, ut in 1. tom. 3. p. dixi cum D.Th. ille simpliciter & communi modo loquendi diceretur unus homo, non quidem per se ac formaliter, sed quasi materialiter ratione suppositi, ad eum modum quo dicitur unus artifex, qui plures habet artes, non solum numero, sed etiam specie distinctas. Hæc autem unitas diversa est a præcedente, quæ sumitur ex unitate naturæ, neque est unitas individui formaliter contenti sub specie, ut argumentum probat, sicut etiam unitas artificis habentis plures artes specie distinctas non est unitas speciei contentæ sub genere, sed est unitas materialis seu suppositalis, quæ censetur sufficere ad illum modum loquendi, propter realem, vel substantialem unionem plurium naturarum in uno supposito, quia nomen substantivum significat naturam per modum per se stantis, ut latius dicto loco explicatum est. Igitur ex his omnibus satis constat principium individuationis naturæ substantialis, aut individui, per illam constituti, non recte in subsistentia, vel existentia constitui. *Totius quæstionis conclusio.*

SECTIO VI.

Quod tandem sit principium individuationis in omnibus substantiis creatis.

EX hactenus dictis contra superiores sententias, videtur, quasi a sufficienti partium enumeratione, relinqui, omnem substantiam singularem, neque alio indigere individuationis principio præter suam entitatem, vel præter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se & sua simplici entitate est individua: si vero sit compositiva, v.g. ex materia & forma unitatis, sicut principia entitatis ejus sunt materia, forma, & unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus, illa vero, cum sint simplicia, seipsis individua erunt. Quam sententiam tenuit Aureol. apud Capreol. in 2.d.3.q.2. & in re eam tenet Duran. in 2. d.3. qu.2. Eam vero referens Fonseca 5. Metaph.c.6.q.3. dicit in sect.2. esse omnium implicatissimam, & quæ si ad verum sensum reducatur, quæstionem insolutam relinquit. Mihi tamen videtur omnium clarissima, & tam ipsum, quam fere alios in eam tandem incidere, quia revera non potest fundamentum unitatis ab ipsa entitate distingui. Unde sicut unitas individua pro formali non potest addere aliquid positivum reale supra entitatem individuam, quia quoad hoc eadem est ratio de illa, & de omni unitate: ita positivum fundamentum hujus unitatis quoad negationem, quam dicit, nihil positivum addere potest, physice loquendo, illi entitati, quæ una & individua denominatur: ergo illa entitas per seipsam est fundamentum hujus negationis, & hoc sensu dicitur ab illa opinione se ipsa esse principium individuationis. Non enim negat hæc opinio, in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, & hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum Metaphysicam considerationem, habet rationem differentiæ individualis, prout in sect. præced. dictum est, & Durand. non negat, sed potius supponere videtur. Sed tamen addit hæc opinio (id quod proprie ad præsentem quæstionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum, quod sit in re distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suæ individuationis principium. Est igitur vera hæc sententia recte explicata: ut tamen clarior fiat, eam sigillatim in universis rebus substantialibus declarabimus.

Per quid individuetur materia prima.

Primo igitur a materia prima incipiendo dicendum est, illam esse in re individuam, & fundamentum talis unitatis esse entitatem ejus per seipsam, prout est in re absque ullo extrinseco superaddito. Probatur, quia materia, quæ est sub hac forma ligni, est numero diversa ab illa, quæ est sub forma aquæ, vel hominis: est ergo in se individua, & singularis. Fundamentum autem talis unitatis in ea non est forma substantialis, neque ordo ad hanc vel illam formam, ut probatum supra est contra Durand. quia variata quacumque forma substantiali, semper manet eadem numero materia, quæ, licet actu sit unita huic, vel illi formæ, tamen ex se communem, & indifferentem habitudinem dicit ad quamcumque formam, quam potest recipere. Rursus, neque etiam quantitas potest esse fundamentum hujus individuæ unitatis materiæ, ut idem probat argumentum, si verum est, materiam amittere, & acquirere quantitates varias prout formæ substantiales variantur. Item quia juxta eandem opinionem materia prius natura, quam recipiat quantitatem, subest actioni agentis inducentis formam vel quantitatem: non autem subest nisi ut individua & singularis, quia actiones sunt circa singularia. Si autem teneamus eandem quantitatem esse materiæ coævam, potest idem argumentum accommodari, saltem in ordine ad potentiam Dei: potest enim Deus ab hac materia hanc quantitatem auferre & aliam tribuere, vel omnino sine quantitate servare: esset ergo eadem materia numero sine eadem numero quantitate: ergo non est quantitas fundamentum talis unitatis ipsi materiæ, alias nullo modo posset sine illa suam unitatem reservare. Et præterea sunt omnia argumenta communia supra facta, quod substantia non individuetur per accidens, nec per ordinem ad accidens, materia enim substantia est, licet partialis. Item quod individua substantia est ens per se. Item, quod accidens supponit subjectum suum prout est in re, & consequenter singulare. Item quod differentia individualis non est in re distincta ab entitate, quā constituit: unde nec potest fundari in entitate distincta.

Conclus. Atque hæ rationes a fortiori procedunt de quibuscumque accidentibus, vel dispositionibus materiæ. Quocirca cum dici ab aliquibus solet, materiam individuari ab agente, quatenus ejus indifferentia ad hanc formam individuatur & coarctatur per dispositiones, ut aliqua ratione verum sit, sano modo intelligendum est; quia agens ut in materiam agat, supponit illam individuam, & actione sua non potest tollere, aut immutare individuationem ejus, alioqui destrueret illam, & loco ejus aliam introduceret; neque etiam fieri potest, ut quod in re jam individuum est, per additionem alicujus entitatis aliam individuationem in se accipiat. Dicitur ergo materia per dispositiones limitari, seu determinari ab agente ad hanc formam, non in ordine ad esse, sed in ordine ad actionem ipsius agentis, & receptionem formæ, idque vel solum per accidens, & quasi negative, quia per dispositiones tolluntur impedimenta ad hanc actionem, ad hujus formæ introductionē, vel etiam aliquo modo per se & positive, si hæ dispositiones sunt naturaliter necessariæ ad eductionem vel unionem hujus formæ cum hac materia, hoc enim controversum est inter Philosophos, & ad præsentem difficultatem non refert, quia hæc coaptatio per dispositiones est quasi extrinseca ipsi materiæ, quæ etiam in individuo sumpta ex se capax est cujuscumque formæ, & si dispositiones requiruntur, potius est ratione formæ, quam ratione ipsius materiæ: nihil ergo hoc refert ad intrinsecam individuationem ejus.

Objectis aliquot satisfit. Dices, materia hæc non distinguitur ab altera nisi per quantitatem, quia, cum sit pura potentia, non potest distingui nisi per actum. Item materia essentialiter respicit formam secundum speciem suam: ergo hęc individua materia individuari debet per formam, vel per habitudinem ad hanc formam. Ad primum respondetur, unam materiam distingui ab alia in ordine ad situm per quantitatē, entitative vero & realiter distingui per suam entitatē, ut supra dictum est, quia, sicut materia ex se habet aliquid entitatis, sive existentiæ, sive essentiæ, ita ratione illius habet aliquid actualitatis entitativæ, per quam potest transcendentaliter ab alia distingui. Ad secundum respondetur. Eo modo, quo materia essentialiter habet transcendentalem habitudinem ad formam, ita hæc materia habet per hanc habitudinem transcendentalem ad formā, quia habet hanc numero capacitatem, & potentiam, & homo individuatur per habitudinem ad formam: sed hoc ipsum est individuari physice per se ipsam, quia ejus entitas essentialiter includit hanc habitudinem. Non est autem necesse, ut hæc individuatio fiat per determinationem formæ (quo sensu deberet argumentum procedere, ut aliquid difficultatis haberet) quia non solum materia in specie, sed etiam hæc numero materia respicit formam in communi, veluti adæquatum objectum suæ capacitatis, etiam in individuo sumptæ, & ideo non recte dicitur materia individuari per hanc formam, sed individuari individuata habitudine ad formam. Sicut potentia visiva in specie dicit habitudinem ad colorem in communi, & in individuo similiter dicit habitudinem non ad hunc vel illum colorem, sed ad colorem in communi, & ideo non individuatur proprie per hunc colorem, quamvis individuetur cum tali seu per talem habitudinem transcendentalem, & entitativam ad colorem.

Individuationis formæ substantialis quodnam principium.

Secundo dicendum est, formā substantialem esse hanc intrinsece per suammet entitatem, a qua secundum ultimum gradum, seu realitatem sumitur differentia individualis ejus. Hæc conclusio probari potest eisdem rationibus proportionalibus, quibus præcedens, & ex superioribus, præsertim ex his, quæ in prima & secunda opinione dicta sunt, facile confirmari potest. Nam inprimis, nulla accidentia possunt esse intrinseca principia individuantia formam substantialem, quia etiam talis forma, ut est hæc, est ens per se, licet incompletum, & pertinet ad prædicamentum substantiæ, & sub specifica ratione talis formæ collocatur, quamvis reductive. Item hæc forma, vel est simpliciter, & omni ratione prior accidentibus, & origo illorum; vel, si aliqua supponit in genere causæ materialis, non dicit per se habitudinem ad illa, sed ad summum requirit illa ut conditiones vel dispositiones necessarias ad præparandum subjectum: ergo nullo modo potest ab accidentibus individuari. Deinde materia non potest per se ipsam esse intrinsecum principium individuandi ullā formam, quia non est intrinsecum principium entitatis ejus, idem autem est principium unitatis, quod est principium entitatis, ut sæpe dictum est, quia unitas nullam rem addit entitati, sed negationem intrinsece comitantem illam. Antecedens autem patet, quia per suam entitatem componit illud, non sic autem componit entitatem formæ: non est ergo intrinsecum principium ejus. Respectu vero illarum formarum, quæ a materia pendent in fieri, & in esse, materia est causa per se in suo genere formæ, non ut intrinsece componens illam, sed ut sustentans illam, quod est genus quoddam causalitatis veluti extrinsecum, & hoc modo materia dici potest causa & principium individuationis talium formarum in suo genere ex principio posito, quod causa entitatis est causa unitatis, & quia materia non causat formam, nisi singularem & individuam: ergo causando entitatem, causat individationem ejus. Tamen quia differentia individualis intrinsece prædicatur de re individua, ideo non sumitur ex causis quovis modo extrinsecis ipsius rei individuæ, sed ex intrinseco principio seu entitate ejus, & ideo hoc hoc modo non potest esse materia principium intrinsecum individuationis formarum. Quod a posteriori declaratur in ordine ad divinam potentiam: potest enim hæc forma substantialis conservari sine materia, & tunc sicut retinet suam differentiam individualem, ita etiam suum intrinsecum principium individuationis: ergo non est materia hujusmodi principium intrinsecum. Hoc autem manifestius est in anima rationali, in qua, sicut esse non causatur per se a materia, ita etiam neque unitas, aut individuatio, ut notavit D. Th. cont. Gent. cap. 75. in solutione primæ rationis, & cap. 81. in principio: ergo materia non solum non est principium intrinsecum individuationis animæ, verum etiam nec causa per se ejus, quamvis sit veluti occasio quædam, ut organizato tali corpore, Deus in illo talem animam creet.

Sed difficultas est, an individuetur saltem forma per materiam tamquam per terminum, ad quem dicit habitudinem. In hoc enim videtur esse differentia inter materiam & formam, quod materia, quia eadem numero substat pluribus formis, non potest habere individuam terminationem ex forma, quam respicit: at vero forma non habet Dubium.

habet eam differentiam, sed determinatur ad hanc materiam actuandam; & ideo individuari potest ex hac materia, tanquam ex termino, ad quem dicit habitudinem, ut talis forma est. Et ita opinantur Thomistæ communiter, itaque intelligunt D. Th. locis supra citatis & aliis, ubi ait formam individuari per materiam. Et eodem sensu exponi potest, quod ait, q. unic. de anima, artic. 3. ad 13. principia individuationis formarum non esse de essentia earum, sed hoc esse verum solum in compositis. Sed in primis ratio facta non habet locum in anima rationali, quæ eadem numero manens, potest diversas materias actuare. Primum, enim simul ita actuat diversas partes materiæ componentes idem corpus, ut tota sit in singulis partibus; ergo non potest per coaptationem ad totum corpus, & ad singulas partes ejus individuari. Sed magis urget, quod successive potest informare diversas materias integras, ut quando per nutritionem continuam paulatim amittitur tota materia, in quam primum fuit introducta forma, & alia nova acquiritur, & eadem forma informatur. Item ipsi nutritioni accidentarium est, quod his, vel illis cibis fiat, & tamen inde provenit, quod anima hanc vel illam materiam postea informet; ergo hoc etiam illi est contingens, & accidentarium: non ergo inde individuatur, nec de se est coaptata ad hanc numero materiam.

Dicet fortasse aliquis, ex se postulare hanc animam; ut saltem in principio in tali materia introducatur, licet postea possit illam relinquere & aliam informare; & hac ratione individuari ab illa materia, in qua primo introducitur. Sed hoc inprimis gratis dicitur; nam, si eadem anima potest diversis temporibus varias materias naturaliter informare, signum est virtutem informativam, seu aptitudinem ejus ad informandum non respicere ut adæquatum terminum hanc numero materiam. Quo ergo fundamento dici potest ex se magis, postulare unam materiam in principio, quam aliam, vel magis intrinsece respicere unam, quam aliam? Alias eodem modo dici posset materia natura sua postulavisse, ut sub eis numero formis crearetur, sub quibus creata fuit, & ab illis fuisse individuatam, quamvis potuerit postea sub aliis formis conservari: sicut ergo hoc esset ibi gratis dictum, ita etiam sine fundamento dicitur de anima. Finge enim, illam materiam numero, quam proles per propriam nutritionem acquirit, & informat, fuisse prius sub forma sanguinis materni, ex quo in principio corpus ejusdem prolis formatum est, certe, sicut in illa materia postea per nutritionem disposita introduci potuit hæc numero forma, ita etiam, si in prima formatione disposita fuisset virtute seminis ex sanguine materno, similiter potuisset eadem forma naturaliter in eam introduci: nulla enim reddi potest philosophica ratio, cur non potuerit: ergo hæc anima etiam ut hæc, indifferens est ad plures materias informandas, sive in principio in productione, sive postea in conservatione.

Nec refert, si quis dicat, has materias conseri, unam, & eandem, quia paulatim fit mutatio sub dispositionibus, & organizatione ejusdem rationis: quia hæc unitas materiæ vel corporis magis est secundum externam speciem, & apparentiam quam secundum veram ac physicam entitatem corporis seu materiæ. Adde, quod licet contingeret, totam mutationem fieri per separationem integram unius corporis, & conjunctionem alterius materiæ, nihilominus anima utrumque naturaliter informaret. Sicut probabile est in resurrectione interdum eventurum. Ut si contingat in hac vita, duas animas easdem omnino materias informasse, poterit alteri earum dari corpus ex alia materia, quod non minus connaturaliter informabit, quam, si ex priori materia constaret. Ergo signum est, hanc animam, ut aptam ad informandum nullo modo respicere determinate hanc materiam, & consequenter non individuari ab hac materia, ut est hæc, etiam ut a termino suæ habitudinis transcendentalis: quia non est terminus adæquatus illius. Individuatur ergo hæc anima per se ipsam, & ex vi suæ entitatis; & consequenter, quia intrinsece habet talem individuam aptitudinem ad informandum corpus humanum ad eum modum, quo paulo antea de habitudine materiæ dicebamus. Atque ita in particulari de anima rationali docet Toletus lib. 3. de anima, q. 18. concl. 2. & 3. qui hoc confirmat argumento supra a nobis facto, quia in assignando individuationis principio sistendum est in aliquo, quod per se individuetur: ergo si materia vel quantitas dicantur per se individuari, multo magis id est dicendum de anima rationali, quæ per se est subsistens, & magis dat esse reliquis, quam recipiat ab eis. Corporum ergo varietas est optimum signum a posteriori distinctionis animarum, quia est veluti occasio producendi diversas animas, non est tamen proprium, & intrinsecum principium individuationis earum.

Notabile Theologicum.

Sed, an sit eadem ratio de omnibus aliis formis substantialibus, quæ a materia pendent in esse, non videtur posse argumento nuper facto dijudicari, quia hæ formæ ita informant hanc materiam numero ut omnino sint determinatæ ad illam informandam, nec possint naturaliter aliam numero distinctam materiam informare, cum non possint ab hac separari, neque simul, neque paulatim, quod etiam procedit de animabus brutorum perfectorum, si illæ extensæ sint, & divisibiles, ut communis & fortasse probabilior tenet opinio (nam si indivisibiles esse supponantur, procedet in eis argumentum factum de animabus rationalibus) recte igitur dici potest materialis forma substantialis esse hæc intrinsece quidem per coaptationem ad hāc numero materiam, per ipsam vero materiam, tanquam per terminum hujus habitudinis. Sed nihilominus etiam in his materialibus formis hoc proprie dici non potest: quia, vel in hac numero materia includuntur dispositiones, quibus hæc materia ab agente præparatur ad hanc formam, vel intelligitur solum hæc materia prima secundū nudam entitatem ejus: neutro autem modo id satis intelligi, aut explicari potest.

Primum patet, quia materia cum accidentibus non potest esse ratio individuationis formæ, etiam ut terminus habitudinis ejus, quia cum hæc habitudo sit transcendentalis & substantialis, non includit accidentia in suo primario ac per se termino. Item, quia, si supponamus non esse easdem dispositiones in genito, quæ præcesserunt in corrupto, procedunt argumenta supra facta, quod forma potius natura absolute & simpliciter informat materiam accidentibus nudam, informat autem illam ut individua, & singularis est: ergo eodem modo respicit illam, secundum suam aptitudinem, & coaptationem individualem. Si autem supponamus, manere in materia dispositiones, quæ fuerunt in corrupto, sic etiam forma non informat materiam ut affectam accidentibus, licet illa præsupponantur velut conditiones necessariæ, vel fortasse solum, quia relinquantur ex præcedenti alteratione: ergo neque hæc forma ut hæc, recipit accidentia, sed materiam tantum. Eo vel maxime, quod licet varientur hæc numero accidentia, vel paulatim naturaliter, vel simul supernaturaliter, & alia similia dentur, conservabitur eadem numero forma in eadem materia, ergo nullo modo respicit hæc forma, ut est hæc, talia accidentia numero, ut ab eis individuetur. Quin potius, licet daremus, hanc formam requirere hæc numero accidentia, non ideo esset ipsa forma talis in individuo propter accidentia, sed potius e contrario accidentia requirerentur talia propter talem formam, loquendo a priori & simpliciter, licet quoad nos, vel in ordine ad productionem, vel generationem tales dispositiones sint principium, vel occasio distinguendi formas.

Secundum autem, scilicet, quod neque hæc materia prima pure sumpta, possit esse hoc modo principium individuans formam, probatur primo, quia hæc materia potest esse communis multis formis vel specie, vel numero diversis, ergo ut sic non est sufficiens principium individuans formam, quia, quod de se commune est, ut sic non potest esse individuationis principium. Secundo ex parte ipsius formæ, quia licet hæc forma semel facta in hac, & ex hac materia, non possit esse in alia propter dependentiam, quam habet ab illa, quæ dependentia talis est, ut nec forma illa possit naturaliter conservari sine illo genere causalitatis materialis, neque etiam sit aliqua via aut modus naturalis, quo possit hæc forma in aliam materiam transferri, ut ab illa conservetur: nihilominus tamen, si entitas talis formæ secundum se consideretur, non videtur ejus aptitudo intrinseca determinata ad hanc numero materiam informandam, ita ut intrinsece sit inepta ad informandam naturaliter

liter quamcunque aliam materiam numero distinctam: ergo non recipit suam intrinsecam individuationem ab hac numero materia, etiam tanquam a termino suæ habitudinis, seu aptitudinis informativæ. Probatur consequentia, quia non est hæc materia terminus adæquatus illius habitudinis, quandoquidem aptitudo hujus formæ secundum se æque connaturaliter posset exerceri in alia, vel alia materia, si in qualibet poneretur. Nam quod per causas naturales solum ponatur in hac materia & non in alia, non tollit intrinsecam aptitudinem ejus, neque facit, ut hæc materia sit adæquatus terminus illius. Sicut fortasse est in universo aliqua portio materiæ, quæ semper fuit sub eadem numero forma, & semper erit, nec fortasse est via naturalis ad variandam illam, & non propterea aptitudo materiæ de se terminata est ad talem formam.

Antecedens vero suaderi potest multis conjecturis, quæ communes sunt etiam animabus rationalibus. Prima, quia de potentia absoluta hæc forma transferri posset in aliam materiam, & illam informare, ergo signum est, esse in tali forma aptitudine naturalem intrinsecam ad informandam illam, quantum ex ipsa est. Probatur cōsequentia, quia licet illa actio, seu transmigratio hujus formę a materia in materiam esset supernaturalis quoad modum, tamen terminus productus naturalis esset, compositum enim illud ex tali forma & materia naturaliter subsisteret. Secunda, quælibet alia materia numero distincta est capax quantū est ex se cujuscunque formæ individuæ, etiamsi cōtingat esse in alia materia numero distinctæ: sine fundamento enim existimaret quis capacitatem hujus materiæ numero de se esse limitatam ad has formas potius quam ad illas, eo quod fortasse agentia naturalia secundum naturalē ordinem non possint efficere in ea eas individuas formas, quas in aliis materiis efficiunt. Quia cū materia de se sit pura potentia & indifferens, non potest ei convenienti ratione attribui talis determinatio: illa ergo materia numero, quæ de facto est sub hac forma hujus equi, quantum est ex se capax esset alterius animæ equi numero distincti, quæ de facto informet aliā materiam: ergo & e converso illa anima etiam est apta, quantum est ex se ad informandam hanc, vel illam materiam. Patet consequentia, quia potentia & actus naturalis sibi mutuo correspondent: unde potentia non respicit naturaliter, nisi actum illum, qui aptitudinem habet naturalem ad informandam illam.

Tertio quia, si hæc anima equina, v. g., tantum esset apta ex se ad informandam hanc numero materiam, omnes animæ equinæ, quæ possent illam numero materiam informare diversis temporibus, haberent inter se aliquam convenientiam realem, quam non haberent cum manibus equinis informantibus alias materias, quia omnes illæ haberent aptitudinem ad informandam hanc numero materiam, quam aliæ animæ equinæ informare non possent. Et idem argumentum fieri potest in omnibus formis aquæ, ignis, & similibus, quod scil. sub eadē specie formæ ignis, v. g. detur quædam latitudo individuorum respicientium hanc numero materiam tantum, & aliam latitudinem aliorum respicientium hanc numero materiam, & sic de aliis, atque ita sub conceptu specifico posset dari conceptus objectivus substantialis, & communis multis individuis illius speciei, & non aliis, quod videtur absurdum: nam illa convenientia, cum sit realis & substantialis, erit etiam essentialis talibus formis, & consequenter species ultima erit divisibilis per plures differentias essentiales, quod involvit apertam repugnantiam. Verum hæc ratio magis est apparens quam efficax, quia potest habere nonnullas evasiones & difficultates, quas attingemus commodius disputat. sequent: tamen aliæ rationes efficaces sunt, quas amplius confirmabimus, & declarabimus sect. seq. Restat igitur satis probata conclusio posita, quod intrinsecum principium, a quo sumitur individualis differentia formæ substantialis, sit ipsamet entitas formæ, quatenus ex se habet talem aptitudinem ad informandam materiam; nam exclusa sunt omnia extrinseca, vel distincta ab ipsa forma, quod ab eis individuari non possit, quo fit, ut forma non sit hæc, quia respicit hanc materiam, sed solum quatenus habet talem aptitudinem ad informandam materiam.

Substantiales modi quo principio individuentur.

Dico tertio: Modus substantialis, quia simplex est, & suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem ex se, & non ex aliquo principio ex natura rei e se distincto. Declaratur exemplis in unione, v. g., formæ ad materiam, vel materiæ ad formam, quam suppono ex infra dicendis esse modum substantialem. Item in subsistentia simplici, & idem esset de existentia, si esset modus realis essentiæ ex natura rei distinctus ab illa. Itaque constat unionem, quam nunc habet anima mea ad meum corpus, esse unam numero, & individuam, tum quia est quid reale, & a parte rei existens, & distinctum ex natura rei ab anima, tum etiam, quia differt numero, & non specie a modo unionis alterius animæ ad corpus suum, habet ergo suam individualem differentiam: ergo & intrinsecum aliquod principium, seu fundamentum ejus: hoc ergo principium dicimus, nihil aliud esse posse, nisi entitatem ipsius modi qualiscunque illa entitas sit. Hoc autem probari potest primo rationibus generalibus factis, quod ita unaquæque res est una, sicut est, & quod negatio quam addit unitas immediate fundatur in entitate rei secundum quod in se est: ac denique, quia unaquæque entitas simplex se ipsa intrinsece talis est seu constituitur nostro modo intelligendi in suo esse, & consequenter etiam se ipsa distinguitur ab aliis. Secundo probatur excludendo alia principia hujus individuationis: nam, si quæ essent, maxime esset hæc anima, vel hæc materia, respectu hujus unionis (ut inchoatum exemplum prosequamur, omitto autem accidentia, quia illa jam satis exclusa sunt rationibus factis de materia & forma) sed hic modus non individuatur proprie ex hac materia, & ex hac forma; quia licet hic modus unionis in individuo non possit esse in alia forma propter specialem identitatem realem, quam habet cum hac forma, neque etiam possit fieri, nec conservari in alia materia numero distincta, quia respicit hanc non secundum aptitudinem, sed secundum actualem quandam rationem, quæ adæquate terminatur ad hanc materiam, nihilominus tamen possent hæc anima & hæc materia uniri alia unione numero distincta. Non enim est necesse, ut si unio hujus animæ & formæ nunc dissolvatur & pereat, & iterum rursus hæc materia, & hæc forma a Deo uniantur, eandem numero unionem recipiant, quam antea habebant. Nam licet demus hoc posse fieri, de quo aliqui etiam dubitant, non est cur sit necessarium, quia in aliis modis figuræ, sessionis, aut similibus, non est necesse eosdem numero reproduci, imo id non est naturale. Possunt ergo illæ uniones numero distingui in eadem forma respectu ejusdem materiæ: ergo principium individuationis ejus non sumitur sufficiēter ex hac forma, vel hac materia; ergo oportet, ut ex se habeat talis modus intrinsecum fundamentum suæ individuationis, quamvis secundum illud respiciat hanc formam, & hanc materiam habitudine transcendentali, quia hæc est natura talis modi.

Compositi substantialis quod principium individuationis.

Quarto dicendum est in substantia composita, ut tale compositum est, adæquatum individuationis principium esse hanc materiam, & hanc formam inter se unitas, inter quæ præcipuum principium est forma, quæ sola sufficit, ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur. Hæc conclusio sequitur ex præcedentibus, & ex dictis sect. 4. & est consentanea opinioni Durandi, & Toleti supra tractatis, & in re non dissentiunt Scotus, & Henr. nec Nominales omnes. Fonseca etiam non dissentit lib. 5. Metaph. qu. 4. quamvis dicat, impropriam esse locutionem cum dicimus, hanc materiam, & hanc formam esse principia individuationis Physica, quia neque forma hæc, neque hæc materia, neque ambæ simul addi possent naturæ specificæ hominis, ut cum ea constituant hunc hominem, & quia etiam hæc materia & hæc forma sunt individua, ex suis naturis specificis, & propriis individuationis principiis constituta. Sed in his rationibus divertit a Physica ratione ad Metaphysicam compositionem, cum enim hæc materia, & hæc forma dicuntur principia Physica individuationis hujus compositi, non comparantur ad specificam naturam communem, sed ad Physicum compositum, quod

quod componunt: & ideo non est necesse, ut addantur naturæ specificæ communi, sed ut componant illam componendo individuum, in quo illa includitur. Unde secundum eandem Physicam constitutionem talia principia simplicia sunt, neque habent alia, quibus physice individuentur, sed se ipsis individuãtur, ut declaratum est. Non est ergo impropria locutio, sed vera ac propria, quia eadẽ sunt principia individuationis intrinseca, quæ sunt principia intrinseca entitatis, ut sæpe dictum est, quia individuatio sequitur entitatem, ut est negatio quædam; ut autem includit positivum, est ipsamet entitas, nihilque illi addit; sed hæc materia, & hæc forma inter se unitæ sunt intrinsece principia totius entitatis compositæ substantiæ, de qua agimus; ergo sunt etiam intrinseca principia Physica individuationis. Et confirmatur: nam materia & forma absolute sumptæ sunt principia physica speciei substantiæ compositæ, & specificationis ejus: ergo hæc materia, & hæc forma erunt principia physica individui, & individuationis ejus. Et eodem modo concludi potest, neutram per se, sed utramque simul esse hoc adæquatum principium. Quia hoc cõpositum ut omnino & complete sit idem numero, requirit non solum hanc formam, vel hanc materiam, sed utramque simul, & quacunque variata non manet simpliciter, & omni ex parte idem numero compositum, quod antea erat, quia aliqua ex parte variata est ejus entitas; ergo materia & forma sunt adæquatum principium unitatis numericæ totius compositi, ut tale est. Et confirmatur ratione facta, quia eadem sunt principia unitatis, quę entitatis: sed hæc materia & hæc forma sunt adæquatum principium intrinsecum hujus compositæ entitatis; ergo & unitatis, & individuationis.

Illatum. Atque hinc constat, etiam hanc unionem eandem numero requiri ad perfectam unitatem talis compositi, quia suo modo intrinsece concurrit ad constitutionem ejus, entitas enim compositi non solum entitatem materiæ & formæ, sed etiam unionem earum inter se intrinsece includit: ergo variata unione in aliquo variatur entitas, & consequenter unitas ipsius compositi: requiritur ergo ad perfectam unitatem, & individuationem: hac ergo ratione posset etiam hæc unio numerari in his, quæ complent perfectum individuationis principium ipsius compositi. Non est autem ita necessaria, sicut materia & forma, quia hæc sunt simpliciter principia essentialia talis compositi, unio vero est, quasi conditio requisita, seu causalitas materiæ ac formæ, ut dixi in 2. tomo 3. part. disput. 34. sect. 2. Comparando etiam inter se materiam & formam, pręcipuum principium est forma, non tantum respectu naturæ specificæ, sumpta forma in specie, sed etiam respectu hujus individui, sumpta forma individua: quia hæc forma est maxime propria hujus individui, & quia illa est, quæ complet hanc numero substantiam integram: nam hęc materia solum inchoat illam, & quantum est de se non magis inchoat hanc, quam aliam. Item quia hæc forma est præcipuum principium essendi, & consequenter est etiam præcipuum principium distinguendi hanc substantiam ab aliis; sed idem est principium unitatis, quod est principium entis, & distinctionis ejus ab aliis: ergo.

Objectio solvitur. Dices, formam esse principium distinctionis specificæ, quia facit differre formaliter; non ergo potest esse principium distinctionis numericæ, alias distinctio numerica esset formalis & essentialis. Respondetur, forma secundum suam rationem specificam & essentialem facere differentiam specificam, & essentialem, formam vero individuam secundum entitatem suam facere distinctionem entitativam, & numeralem. Petrus enim & Paulus magis differunt inter se numero, quia habent animas numero distinctas, quam quia habent distincta corpora. Atque ex his patet ultima pars conclusionis, quæ satis etiam probatur ex communi modo loquendi, quem supra notavimus, simpliciter enim censetur idem homo, non tantum secundum apparentiam, sed etiam secundum veritatem, quia habet eandem numero animam, etiamsi corpus mutatum sit. Ratio vero est, quia forma simpliciter censetur constituere speciem, & similiter hæc forma hoc individuum sub tali specie.

Sed quæres, an differentia individualis in rigore sumatur a completo principio, materia scilicet, & forma, an vero ab altero tantum: nam auctores videntur frequentius sentire, ab altero tantum sumi: nam, cum hæc differentia simplex sit, non videtur sumenda a toto composito, neque a duplici principio partiali; sed ab uno tantum, quod simplex sit. Tamen differunt: nam quidam ajunt, illud principium esse materiam, ut Cajet. & alii; alii vero dicunt esse formam, ut Scotus. & in idem inclinat Durand. Quæsitum. Et hoc posterius est verius, supposito priori fundamento, scilicet, quod differentia individualis ab altero tantum ex his principiis sumenda sit. Responsio. Loquimur autem de re ipsa secundum se: nam quoad nos, qui ex rebus materialibus cognitionem sumimus, sæpe distinctio individuorum ex materia sumitur, vel ex accidentibus, quæ materiam consequuntur, ut sunt quantitas & aliæ proprietates: at vero secundum se, sicut differentia sumenda est a principio substantiali, & non ab accidentali, ita inter ipsa substantialia principia, ab eo sumenda est, quod pręcipuum est, & magis proprium, ac ultimum constitutivum ipsius rei: hujusmodi autem est forma, ut ostensum est. Item est hoc verum, loquendo de individuo talis naturæ vel speciei, prout formaliter in ea constituitur. Propter quam rationem supra diximus, suppositum esse unum numero, si unam numero habeat subsistentiam; etiamsi natura una non sit, quia formale constitutivum suppositi est subsistentia incommunicabilis, a qua sola sumenda est ratio individualis suppositi ut sic: e contrario vero diximus, unitatem ac differentiam individualem rei singularis, ut constitutę sub tali specie, vel essentia substantiali, sumendam esse ex natura substantiali, quæ formaliter constituit tale individuum. Ad hunc ergo modum dicimus in præsenti, differentiam individualem hujus hominis formaliter sumpti ut individuum est speciei humanæ, sumi ex hac anima. At vero, si loquamur de hoc composito, ut perfecte, & omni ex parte unum est, verius dicetur, differentiam individualem ejus sumi ex tota entitate ejus, atque adeo ex adæquato principio physico, quod materiam, & formam includit, ut hoc modo etiam de toto illo composito verificetur, per se ipsum, seu per suam entitatem individuari: nam per illam habet identitatem simpliciter in se, & diversitatem ab omni alio. Neque est inconveniens, quod differentia, quæ secundum conceptum Metaphysicum simplex est, id est, non composita ex genere & differentia, sumatur ex entitate seu natura physice composita, quatenus una est, & per modum unius individuæ naturæ concipitur.

Ultimo ex dictis satis constat, quid dicendum sit de substantiis immaterialibus, in quibus differentiæ etiam individuales inveniuntur, ut ostendimus: unde, cum in eis non sit, nisi simplex substantialis entitas completa, constat in eis non posse esse aliud principium individuationis præter ipsam uniuscujusque rei entitatem, quæ ex se talis est, & per se ab aliis distinguitur. Spirituales substantiæ complete quo individuantur. Et in hoc omnes conveniunt, qui has substantias individuas esse fatentur, quacunque ratione declarent individuationem earum. Qui autem dicunt, de se convenire tali naturæ specificæ spirituali, multo magis, & a fortiori docent per suas entitates individuari, ut patet ex Capreol. in 2. dist. 3. Cajet. & aliis 1. par. qu. 3. art. 3. qu. 50. ar. 4. Soncin. 12. Metaph. qu. 49. Javell. qu. 25. Ferrar. 1. contr. gent. cap. 21. Qui vero censent etiam in rebus immaterialibus individuationem fieri per additionem differentiæ, necessario etiam docent, illam esse sumendam ab ipsa entitate substantiali Angeli secundum se; quia nec sumenda est ab accidentibus, neque est aliud, unde sumi possit; quæ omnia satis probata sunt ex dictis. Argumentum autem vulgare, quod si hæ substantiæ per suas entitates differunt, necessario differant formaliter & essentialiter; jam est solutum in simili de aliis formis. Nam illæ entitates quantumvis formales, possunt esse omnino similes in ratione essentiali; & tunc licet se ipsis distinguantur, nihilominus distinctio est numerica, quia est in entitate, non in ratione formali. Dicuntur autem distingui se ipsis, non quia similes non sint, sed quia una ex se habeat, quod non sit alia, similitudo enim non excludit distinctionem, ut infra dicetur.

SECTIO VII.

Utrum principium individuationis accidentium sit ex subjecto sumendum.

IN hac dubitatione iidem fere dicendi modi esse possunt, qui in præcedente sectione relati sunt: tamen quia eadem doctrina, quæ de formis substantialibus data est,

ta est, ad accidentales est proportionaliter applicanda, ideo brevissime potest hæc res expediri, addendo pauca, quæ sunt propria accidentium. Supponimus ergo ex dictis in sect. 2. in formis accidentalibus necessarias esse differẽtias individuales, quas individuę formę addant rationibus specificis, a quibus saltem ratione distinguantur; nam doctrina ibi data generalis est, & rationes factę de omnibus speciebus, & individuis procedunt. Unde fit, loquendo de principiis Metaphysicis constituentibus & distinguentibus res, nullam relinqui quęstionem circa principium individuationis accidentis: est enim in eis differentia individualis, quæ in unoquoque propria est, & contrahit speciem ad esse talis individui. Solum ergo restat quærendum, quodnam sit physicum fundamentum & principium hujus differentiæ, & hoc sensu investigamus hic principium individuationis accidentium, sicut de substantiis diximus. Et ideo nulla nobis est hoc loco controversia cum Scoto, qui suis hæcceitatibus (quæ nihil aliud sunt, quam differentiæ individuales) quæstionem hanc terminandam esse censuit; nos enim etiam admittimus differentias illas, tamen ulterius inquirimus physicam radicem earum differentiarum.

Duæ igitur opiniones tantum hic referri possunt. Prior est, accidentia individuari per subjectum. Ita docet D. Thom. 1. part. qu. 29. art. 1. & qu. 39. art. 3. & opusc. 29. in fine. Sed quodlib. 7. art. 19. limitat hanc sententiam, dicitque esse veram in aliis accidentibus præter quantitatem, quam dicit non ex subjecto, sed ex situ individuari, reliqua vero accidentia ex subjecto, saltem ex quantitate. Unde infert, quamvis possit quantitas individua conservari a Deo sine subjecto, non tamen albedinem, aut reliqua accidentia, quæ necessario requirunt subjectum, saltem quantitatem ipsam, ut fiant individua. Hincque docet D. Tho. sæpe non posse dari duas albedines separatas & solo numero distinctas, quia non haberent per quod distinguerentur, 1. part. qu. 50. art. 4. & qu. 75. art. 7. Idemque docet ac defendit Capreol. in 1. dist. 54. art. 2. concl. 2. Fundamenta hujus sententię sunt eadem, quæ superius allata sunt ad probandum, formam substantialem individuari a materia signata. Et confirmatur primo: nam accidens habet totum suum esse in ordine ad subjectum: ergo individuationem habere debet a subjecto, nam unaquæque res individuari debet ex eisdem principiis, a quibus habet esse. Secundo, quia si accidentia non individuarentur a subjecto, possent plura accidentia solo numero diversa in eodem subjecto recipi, quia non obstante indentitate subjecti habere possent inter se distinctionem, unde nulla posset ratio hujus repugnantiæ assignari, videmus autem, non posse idem subjectum duas albedines, vel duos calores recipere: tota ergo ratio hujus est, quia a subjecto individuantur; & ideo hoc ipso, quod in eodem subjecto recipiuntur, sunt unum, & non duo.

Aliorum opinio. Secunda opinio est, unamquamque formam accidentalem physice individuari per se ipsam, ut est talis entitas actu, vel aptitudine, neque habere aliud intrinsecum principium individuationis præter suam entitatẽ. Ita sumitur ex opinione Durandi supra tractata; & omnes rationes, quas adduximus de forma substantiali, probant idẽ de forma accidẽtali. Et summa est, quia unaquæque res per illud idem formaliter, & intrinsece est una numero (quod fundamentum unitatis seu negationis, quam dicit unum) per quod est ens actu in rerum natura, vel aptum ut sit hujusmodi, quia omne tale ens est singulare, ut supra ostensum est; sed omnis res per suam entitatem est intrinsece & formaliter hujusmodi ens actu: ergo per eandem est singulare quid, & individuum: ergo & accidentia hoc habent. Et confirmatur, quia subjectum non potest esse principium individuans accidentia: ergo tantum esse potest hujusmodi principium intrinseca entitas ipsorum accidentium. Antecedens patet, quia inprimis subjectum non potest dici principium intrinsecum individuationis accidentis, tanquam intrinsece & per se componens accidens, quia nunc non agimus de composito ex subjecto & accidente, sed de ipsa accidentali forma, quam constat non componi intrinsece ex ipso subjecto, nec subjectum hoc modo esse principium intrinsecum ejus. Rursus nec subjectum potest dici principium individuans accidens, tanquam terminus habitudinis, seu aptitudinis talis accidentis ad informandum tale subjectum, primo quia respectu ejusdem subjecti numero possunt duo accidentia solo numero distincta habere aptitudinem ad informandum illud: ergo illæ aptitudines non possunt distingui numero ex subjecto: ergo ex se ipsis. Secundo hoc maxime urget de quibusdam accidentibus, quæ secundum habitudinem suam non sistunt in subjecto, sed illud referunt, vel aliquo modo in aliud ducunt, ut sunt relationes, actus, habitus & similia: si enim accidens dicitur individuari a subjecto, quia respicit illud naturaliter, cur hæc accidentia non dicetur potius individuari ab ultimis terminis, quos naturaliter respiciũt, maxime cum ab illis secundum communes rationes sumant essentiales, seu specificas rationes suas? Tertio, quia sine fundamẽto dicitur, hoc accidens numero habere naturalem coaptationem & habitudinem tantum ad hoc subjectum: nam, licet fortasse per naturales causas in solo illo fieri possit; nihilominus tamen ipsum de se aptum est, ut informet quodvis subjectum capax talis accidentis; sicut e contrario accidere potest, ut hoc subjectum non possit naturaliter habere, nisi hanc albedinem, vel hanc quantitatem, & tamen non propterea capacitas ejus intelligenda est ita ex se limitata, & determinata ad hoc accidens, ut non sit de se sufficiens ad similia accidentia recipienda. Denique hoc ipsum suaderi potest omnibus rationibus, quas de forma substantiali fecimus.

Quæstionis resolutio.

Hæc controversia distinctione supra insinuata dirimenda est, & definienda. Diximus enim dupliciter posse nos loqui de principio individuationis; primo in ordine ad esse, & ad propriam rei constitutionem secundum se. Secundo in ordine ad productionem, quatenus determinatur agens ad distinctum individuum producendum, vel ad efficiendum unum potius, quam aliud, & consequenter in ordine ad nostram cognitionem, quatenus sensibiliter (ut sic dicam) distinguere possumus unum ab alio. Priori igitur consideratione (quæ maxime a priori est, & maxime propria hujus scientiæ) vera est posterior sententia, docens accidentia non ex subjecto, sed ex propriis entitatibus habere suam individuationem, & numericam distinctionem, ut satis probant rationes factæ tam hic, quam sectione præced. & patebit amplius ex dicendis in solutionibus argumentorum. Posteriori autem consideratione (quæ magis est physica & a posteriori) dici possunt accidentia accipere individuationem ex subjecto, tanquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis, & distinctionis eorum. Hoc tamen non de subjecto nude sumpto, sed adhibitis aliis circumstantiis, vel conditionibus ad actionem necessariis intelligendum est, ut in solutionibus argumentorum commodius explicabitur.

Fundamenta ergo prioris opinionis, quatenus eadem sunt cum rationibus, quibus probari solet, materiam signatam quantitate esse principium individuationis, & repugnare possunt priori parti sententiæ a nobis positæ, satis tractata sunt, & expedita sect. præced. Prima vero confirmatio solum probat, accidens habere suam individuationem in ordine ad subjectum, ab eoque naturaliter pendere, non tamen, quod individuatio subjecti sit principium intrinsecum individuationis accidentis. In secunda vero confirmatione, & in fundamentis posterioris sententiæ petitur commune dubium, quod hoc loco prætermitti non potest, suam tamen propriam quæstionem postulat.

SECTIO VIII.

An repugnet, duo accidentia solo numero diversa, esse simul in eodem subjecto, ob eorum individuationem.

Accidentia solo numero differentia esse in eodem subjecto duobus modis accidere potest, scilicet simul, vel tantum successive, & utrumque est in controversia positum, & in præsenti sectione solum priorem tractamus.

Prima opinio tractatur.

In qua est prima opinio, quæ non solum de accidentibus ejusdem speciei, sed etiam diversarum specierum, si sub eodem genere proximo contineantur, negat posse simul esse in eodem subjecto. Videatur D. Thom. 1. part. quæst. 85. artic. 1. ubi *Impossibile* (inquit) *est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis & di-*

& diversarum specierum, sicut impossibile est, quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. In qu.autem 8.de verit.art. 14. id declarat de formis existentibus in actu perfecto. Quam expositionem amplectuntur communiter Thomistæ, & ita solvunt argumenta de pluribus speciebus intelligibilibus, seu sensibilibus sub eodem proximo genere contentis (ut sunt species hominis & equi) in eadem potentia simul existentibus, & de duabus scientiis, v.g. vel duabus virtutibus moralibus, vel Theologicis, quæ, cum specie differant, & sub eodem proximo genere contineantur, simul esse possunt in eadem potentia, etiam cum perfecta intensione; hæc enim & similia dicunt esse simul solum in actu incompleto, quia solum sunt simul in actu primo, seu in habitu, non in actu secundo.

Sed revera difficile est, opinionem hanc in ea generalitate simpliciter & absolute sustinere. Primo, quia non potest sufficiens ejus ratio reddi; ut enim bene Scotus objicit in 1. dist.3. qu.6.§.*ad quæstionem igitur*: In exemplis, quę D.Thom. supra attulit, ideo illa accidentia specie differentia non possunt esse simul, quia includunt aliquam oppositionem in ordine ad subjectum, semper enim duo colores opponuntur, aut tanquam extreme contrarii, aut sicut extremus, & medius, aut sicut accedentes magis ad alterum extremorum: figuræ etiam includunt repugnantiam in situ, aut in rectitudine & obliquitate, vel aliqua re simili: non est autem necesse, omnia accidentia specie differentia habere hujusmodi oppositionem respectu subjecti. Deinde non male urget Durand. in 2. dist.3. quæst. 8. argumentum de speciebus intelligibilibus (quamvis ipse male illo utatur ad negandas species intelligibiles); argumentatur igitur, quia, quamvis intellectus actu non intelligat, species plures sunt perfectæ, & completæ, quantum ad actum informandi: nam actualis operatio nihil refert ad esse completum formæ. Respondet Cajet. 1. part. qu. 85. art. 4. hoc esse verum de speciebus in esse reali, non tamen in esse intelligibili. Sed, ut omittam, hanc esse quandam petitionem principii in quæstione quam ibi disputat, scilicet, an possit intellectus simul habere plures actus intelligendi: quia, ut ipsemet exponit, illud esse intelligibile, nihil aliud est, nisi, quod actu moveat potentiam ad actualem considerationem; ut hoc (inquam) omittam, ad quęstionem de qua hic agimus satis est, quod duo accidentia secundum suum esse reale simul habeant actum informandi completum in eodem subjecto. Et idem argumentum fieri potest de habitibus virtutum moralium, aut scientiarum, in quibus non habet locum illa distinctio de esse reali, aut intelligibili. Et ex his potest extendi argumentum etiam ad actus: non enim repugnabit eos esse simul, quantum est ex parte ipsorum, aut ex parte potentiæ receptivæ, si non desit virtus activa, quæ possit simul illos efficere: quia in reliquis non est major repugnantia inter actus, quam inter habitus ejusdem generis, si alias non sint contrarii.

Et ita etiam solvitur ratio, quam D.Thom. insinuat in dicta qu.8. de verit. scilicet, quia actus ejusdem generis respiciunt eandem potentiam, & terminant illam: non potest autem simul eadem potentia pluribus actibus terminari. Respondetur enim, hoc esse verum in actibus adæquatis eidē potentię, non vero in inadæquatis, ut in præsenti una species, vel unus habitus non est adæquatus actus primus intellectus, quia non perficit illum in ordine ad adæquatum objectum ejus: & ideo possunt in eo simul plures esse, etiamsi sint ejusdem generis, donec integre & adæquate ipsum perficiant. Et idem dicendum erit de quibuscunque formis accidentalibus. Ut, v.g. calor & siccitas, quamvis fortasse conveniant in genere proximo, possunt in eodem igne simul esse, quia neutra illarum qualitatum per se implet capacitatem naturalem ignis, neque passivam, quam habet ratione materiæ, neque quodammodo activam, quam habet ratione formæ per naturalem dimanationem. Propositio ergo illa D. Thom. ut aliquo sensu vera sit, intelligenda est de formis, quæ complete & adæquate actuant potentiam subjecti in tali genere, seu ratione, ut magis ex dicendis patebit. Hæc enim opinio, quæ hactenus tractata est, non fundatur in individuatione accidentium, & ita non referebat ad præsentem quæstionem, tamen necessario præmittenda fuit, tum ad complementum doctrinæ, tam etiam, quia lucem affert ad ea, quæ dicemus.

Secunda Opinio.

Secunda ergo opinio etiam extrema est, nulla omnino accidentia ejusdem speciei posse simul esse in eodem subjecto. Quæ existimatur esse Aristot. 5. Metaph. cap. 10. text. 15. dicentis, illa accidentia differre specie, quæ cum in eadem substantia sint, differentiam habent. Ubi D.Tho. lect. 12. generalem rationem reddit illius assertionis, quia impossibile est, plura accidentia ejusdem speciei in eodem subjecto esse. Idem docet 3. part. qu.35. ar. 5. ubi etiam plures relationes solo numero diversas non admittit in eodem patre respectu plurium filiorum, neque in eodem filio respectu patris & matris. Et ita generaliter defendunt hanc opinionem Capreol. in 1. dist.7. qu. 2. Cajetan. 3. part. qu. 35. art. 5. Heruæus quodlib. 3. q. 9. & in 3. dist. 8. q. 1. & ibi Palud. q. 2. Soncin. 7. Metaph. q. 4. ubi plures rationes adducit. Sed præcipua sumitur ex individuatione: nam distinctio in formis solum est, aut formalis, quæ est specifica, aut materialis ex subjecto, quæ est numerica ex Arist. 3. Metaph. c. 3. lib. 5. cap. 6. ergo ubi neutra istarum intercedit, non potest esse distinctio: ergo, ubi est unitas specifica accidentis in eodem subjecto, non potest esse pluralitas numerica. Confirmatur, quia alias, qua ratione possent duo accidentia solo numero diversa in eodem subjecto simul inesse, possent etiam in infinitum multiplicari, quia non est major ratio de una multitudine, quam de alia: unde inferetur, esse in eodem subjecto infinitas relationes, & alia similia incommoda.

Sed difficile etiam est, sententiam hanc in tota hac generalitate absque ulla exceptione sustinere propter varia exempla, in quibus plane videtur deficere, quæ statim afferemus. Et ideo, quamvis nullus auctorum sententiam extreme contrariam simpliciter doceat, scilicet, quæcunque accidentia solo numero differentia, cujuscunque speciei sint, posse simul esse in eodem subjecto, id enim non solum Aristoteli, & omnibus Philosophis, sed etiam ipsi experientiæ aperte repugnat, ut supra tactum est, & ex dicendis latius constabit: plures tamen exceptiones & limitationes adhibent prædictæ sententię: quia vero difficile est mediam viam eligere, & rationem ejus reddere, ideo in hac exceptione facienda inter se non conveniunt.

Tertia Opinio.

Tertia ergo opinio est Thomistarum, distinguentium de accidentibus in actu completo, vel incompleto: nam priori modo negant posse simul esse in uno subjecto accidentia solo numero differentia propter rationes factas & auctoritatem Aristot. & D. Thom. quos sic exponunt. Posteriori autem modo id admittunt. Ita Cajetan. 1. par. qu. 95. art. 4. Clarius Capr. in 2. distin. 3. quæst. 2. ad argumenta cont. 9. concl. Javell. 5. Metaphys. q. 16. Qui videntur hoc sumpsisse ex D.Thom. qu.8. de verit. art.14. & præcipue videntur ducti argumento specierum intentionalium: quia negare non possunt, quin plures solo numero differentes possint esse in eodem subjecto, scilicet, in eodem intellectu, vel in eadem phantasia, vel in eodem medio secundum eandem partem.

Sed in primis hæc distinctio non est sufficiens: nam ostendemus inferius, non solum hæc accidentia intentionalia, sed etiam plura alia secundum totum suum esse completum, posse simul esse in eodem subjecto. Deinde de his accidentibus intentionalibus redit argumentum supra factum, qua scilicet ratione dicantur esse incomplete in subjecto, an quia non efficiunt, vel quia non plene informant: hoc posterius est falsum, quia secundum totum suum esse insunt: ergo informant; primum autem videtur impertinens, quia completum esse accidentis non consistit in efficiendo, sed in formando. Accedit tandem, quod, si hæc accidentia non possunt esse in eodem subjecto propter individuationem; ergo idem erit, sive sint in actuali operatione, sive non: quia priusquam operentur, habent suam individuationem ex subjecto: ergo, vel illa ratio congrua non est, vel æque probat, hæc accidentia non posse distingui numero in eodem subjecto, etiam dum non operatur.

Quarta Opinio.

Quarta opinio est, accidentia propria, seu quæ intrinsece manant a subjecto, non posse plura solo numero differentia esse in eodem: ea vero, quæ sunt accidentia communia, posse simul esse. Ita Jandun. 5. Metaph. q. 36.

Ratio prioris partis est, quia natura abhorret superfluitatem: unde, cum accidens proprium sit intrinsecum naturæ, & unum sufficiat ad naturæ functionem, & finem, non multiplicatur. Et hinc sumitur ratio alterius partis: nam cum accidens commune ab extrinseco, & per accidens sæpe proveniat, non repugnat multiplicari in eodem subjecto, & ita contingit plures calefactiones fieri simul in eodem ligno a diversis ignibus.

Sed hæc sententia, licet quoad priorem partem vera sit, tamen quoad posteriorem non est in universum vera, quia nec plures albedines, nec plures calores possunt simul esse in eodem subjecto, cum tamen hæc sint accidentia communia. Neque id, quod dicitur de pluribus calefactionibus, verum est, nam quando duo ignes idem lignum secundum eandem partem calefaciunt; sicut efficiunt unum calorem, ita & unam calefactionem, quæ a singulis est partialiter, & ab utroque simul ut a causa totali. Præterea, si regula illa esset generaliter vera, sequeretur, duas scientias ejusdem speciei, & in ordine ad idem objectum, similiter duas temperantias solo numero diversas posse simul esse in eodem, quod non est probabile. Denique obstat ratio generalis, quia etiam in extraneis, & accidentalibus mutationibus agens extrinsecum intendit assimilare sibi passum: unde, si invenit simile, non iterum agit in illud: alias, postquam illud semel sibi assimilaret, iterum atque iterum ageret in illud, & sic in infinitum procederet actio saltem quoad multiplicationem formarum accidentalium. Et eadem ratione, res omnino similes in eodem accidente ad invicem mutuoque sese immutarent, & similia accidentia in seipsis multiplicarent. Imo eadē, vel majori ratione, idem ageret in se ipsum per unum accidens aliud simile in se producendo, vel, si jam haberet duo, efficeret tertium, & sic in infinitum, quæ omnia sunt plane falsa & absurda. Unde colligitur, etiam in his mutationibus accidentalibus, principium earum ex parte subjecti esse privationem similis formæ: & ideo hujusmodi mutationem non tendere ad multiplicandum accidens ejusdem speciei in eodem subjecto.

Quinta opinio.

Quinta opinio distinguit de accidentibus, quæ fiunt per proprium motum, vel quæ sine motu fiunt, & de prioribus negat posse simul esse in eodem subjecto propter rationem adductam, quod motus fit ex contrario in contrarium: de posterioribus autem affirmat posse simul esse in eodem subjecto accidentia solo numero diversa. Hanc opinionem refert Fonseca lib. 5. cap. 10. qu. 1. sect. 1. soletque tribui Soto, Gabr. Durand. & aliis in 3. d. 8. tamen Durand. ibi quæst. 3. nihil de hoc dicit, sed potius in solutione ad 1. accidentibus absolutis solum admittit ea, quæ sunt ejusdem speciei, posse esse in eodem supposito secundum aliam, atque aliam partem: in relativis vero secundum aliud & aliud fundamentum. Gabr. autem ibi art. 3. dub. 1. nullam distinctionem adhibet, sed simpliciter negat repugnare duo accidentia solo numero differentia esse in eodem subjecto. Et fere eodem modo loquitur ibi Scotus quæst. unica. Indicat tamen per operationem agentis naturalis non fieri multiplicationem qualitatum ejusdem rationis in eodem subjecto: quia naturale agens intendit formam præexistentem imperfectam perficere: & ideo non inducit omnino aliam formam, sed aliquem gradum, seu quasi partem, quam unit præexistenti, ut illam perficiat. In quo significat distinctionem illam de accidentibus, quę fiunt per motum, vel sine illo. Quam etiam insinuat Ant. Andr. 5. Metaph. q. 8. Dicit enim relativa accidentia solo numero differentia posse esse in eodem: de absolutis vero subdistinguit, nam quædam educuntur de potentia subjecti, & hæc non multiplicantur numero in eodem subjecto: alia vero non educuntur, & hæc possunt multiplicari. Et hujusmodi putat esse lumen, de quo perspectivi contendunt a duobus luminosis duo lumina produci in eadē parte subjecti: quia duas umbras efficiunt, & quia ablato uno luminoso aliquod lumen in aere corrumpitur, & aliquod manet.

Omnia accidentia subjecto inhærentia, de ejus potentia educuntur. De hoc latius Disp. 4. Sed hæc, partim falsa sunt, partim non satisfaciunt. Et, ut ab hoc ultimo incipiamus, falsum est, aliqua esse accidentia in subjecto, quæ eo modo, quo in eo fiunt, de ejus potentia non educantur, quia omnia pendent a subjecto in fieri, & in esse, & specialiter de lumine constat educi ex potentia subjecti, non enim creatur, nec solum in subjecto fit, sed ex subjecto, concurrente scilicet aere, v. g., in genere causæ materialis ad effectionem ejus. Falsum est etiam, lumina multiplicari numero in eodem subjecto: neque est ulla experientia, qua id probari possit: nam solum docet experientia, cæteris paribus, plus agere duo luminosa in eadem parte, quam alterum tantum, sed id non est propter multiplicationem luminum, sed propter majorem intensionem ejusdem luminis, ex quo fit, ut ablato uno agente, vel in ea parte, ad quam pervenit unius actio, & non alterius, minor appareat effectus, non quia unum lumen corrumpatur, & maneat aliud, sed quia idem remissius fiat, & conservetur. Et hinc est etiam, ut interdum resultent duæ umbræ, quia umbra nihil aliud est, quam carentia vel diminutio luminis, & sæpe fit, ut interjecto uno corpore duobus luminosis inter se distantibus, in uno loco impediat actionem unius, & in alio distante actionem alterius, in loco autem intermedio neutrius actio impediatur: & inde fit, ut plures umbræ appareant. Et hinc confutatur facile prima distinctio de accidentibus, quæ fiunt per motum, vel sine illo: nam, si motus sumatur in rigore pro motu successivo, qui fit ex contrario, exemplo luminis constat, esse falsam posteriorem partem: nam lumen non fit per motum, sed per mutationem sustentandam, nec fit ex termino positivo contrario, sed ex privato, & tamen multiplicari non potest in eodem subjecto. Item illa distinctio videtur valde per accidens, quid enim refert ad hanc numericam distinctionem, vel identitatem accidentium, quod fiant per motum, vel per mutationem? Quia distinctio accidentium non inde sumitur, sed, ut ex seipsis, vel ex subjecto. Quod si subjectum est tantum in potentia ad unum calorem, qui successive fit, cur non dicetur etiam esse tantum in potentia ad unum lumen, licet simul fiat: vel e contrario, si est potentia ad plura lumina, cur non erit in potentia ad plures calores? Quod si dicatur, in his, quæ successive fiunt, agens non intendere inducere novum accidens, sed perficere præexistens, idem dicetur de lumine, & quacunque alia simili qualitate, quæ sicut fit in instante ex privatione opposita, ita etiam potest intēdi in instanti ex privatione tantæ intensionis. Unde hic etiam locum habet ratio supra tacta ex Scoto, quia non solum motus successivus, sed omnis actio naturalis agentis est, ut passum reddat sibi simile; & ideo non agit in simile, sed requirit in passo privationem, ut principium suæ actionis: quando ergo lumen est in aere ut quatuor, & applicatur novum luminosum, non aget in aerem, quatenus sibi simile est in quatuor gradibus, sed potius quatenus est dissimile in ulterioribus gradibus: est ergo eadem ratio accidentium, quæ per mutationem, vel per motum fiunt.

Quod si motus in ea distinctione non in eo rigore sumatur, sed ut comprehendit mutationem, ita ut sensus sit, ea accidentia, quę per se fiunt per propriam actionem, non multiplicari in subjecto secundum numerum, alia vero multiplicari: sic etiam impugnari potest distinctio: primo quia datur per ea, quę sunt valde extrinseca, & per accidens ad distinctionem numericam accidentium. Secundo, quia neutra pars videtur esse constans: nam species sensibiles fiunt per propriam actionem, & tamē multiplicantur numero in eadem parte medii: sonus etiam videtur per se fieri propria actione, & tamen multiplicatur numero in eodem subjecto, ut experientia probare videtur: audimus enim concentum plurium vocum in eodem tempore, & per idem medium, quod fieri non posset, nisi soni essent diversi. E contrario vero figura non fit per se primo per motum, & tamen non potest multiplicari numero in eodem subjecto, & idem est in omnibus similibus absolutis, quia non possunt multiplicari per mutationem alicujus extrinseci, ut relativa, & ideo, sicut per se non fiunt, ita nec per se multiplicari possunt in eodem subjecto: neque etiam concomitanter, quandoquidem forma illa, quæ per se fit, & ad quam consequuntur, non multiplicatur numero in eodem subjecto.

Præterea distinctio de absolutis, & relativis, non satisfacit omni ex parte: nam, si relativa sumantur in rigore pro relativis secundum esse, & prędicamentalibus, verum quidem est, posse hæc aliquando multiplicari numero in eodem subjecto, ut agentes de relationibus dicemus: sed non est hoc in universum verum; relatio enim creaturæ non potest in eodem subjecto multiplicari. Sed minus universalia est alia pars de absolutis, ut patet exemplis adductis de speciebus, & de sonis, & similibus. Alia di- Accidētia relativa multiplicari

stin-

stinctione utitur Fonseca loco supra citato, sectione tertia, quæ magna ex parte cum prædictis coincidit. Et summatim dicit, ex accidentibus naturaliter acquisitis per motum aut mutationem motui conjunctam, non posse dari plura ejusdem speciei in eodem subjecto, & de his explicat in quarta dictum Aristot. quod in hoc sensu universe & sine exceptione verum esse intelligit. Addit vero subinde, ex accidentibus, quæ non intenduntur, & remittuntur sive per motum, mutationemve motui conjunctã, sive alio modo acquirantur, necessarium esse dari pleraque ejusdem speciei in eodem subjecto. Unde videtur priorem sententiam limitare ad ea accidentia, quæ intenduntur & remittuntur; & ita prior sententia non est omnino generalis, ut in quarta conclusione significat. Sed neque cum illa limitatione videtur in universum vera hæc sententia, quia species intentionales intendi possunt & remitti, & nihilominus in eodem subjecto multiplicantur: probabile est etiam sonum remitti & intendi, quem tamen ipse dicit in eodem subjecto multiplicari. Quod etiam ibidem addit in ordine ad potentiam Dei absolutam non posse in eodem subjecto esse plura accidentia numero distincta, quando talia sunt, ut natura sua in unum numero intensius coalescant, difficile creditu est, ut statim latius declarabo.

Possunt sub eadem specie in eodem subjecto, non tamẽ omnia.

Resolutio quæstionis quoad modum, quo plura accidentia similia possunt simul esse in eodem subjecto.

In tanta ergo sententiarum varietate difficile est certam aliquam regulam in hac re præscribere, ejusque veram rationem assignare. Duo tamen mihi in hac materia certa videntur. Unum est, universalem hanc negativam propositionem, non posse plura accidentia ejusdem speciei esse in eodem subjecto, non posse absolute & simpliciter, seu sine aliqua limitatione verificari. Quod maxime mihi probant exempla de speciebus intentionalibus & de relationibus, supponendo, eas esse aliquid reale distinctum ex natura rei ab absolutis. Exemplum autem de sono adductum non est adeo convincens, tum quia non est certum, sonum fieri per se primo per illum motum, seu actionem: tum maxime, quia non satis constat plures sonos, qui audiuntur, in eadem parte subjecti esse; nam semper fiunt in principio in locis distinctis, & ibi proprie percipiuntur: quando autem perveniunt ad auditum, vel ad partem medii auditui propinquam, fortasse jam non perveniunt secundum esse reale, sed secundum intentionale tantum. Alia exẽpla adduci solent de cõtinuitatibus & durationibus duorum motuum, qui simul in eodem fieri possunt, ut v. g. idem lignum potest simul calefieri & exsiccari, qui duo motus, licet specie diversi sint, tamen continuitates & durationes eorum solum numero differre videntur. Sed hæc exempla non admodum cogunt, tum quia valde probabile est, nec durationem esse accidens aut modum ex natura rei distinctum ab existentia rei durantis, nec continuitatem intrinsecam seu entitativam a re ipsa continua; tum etiam, quia, etiamsi admittamus hujusmodi accidentia, illa non insunt immediate mobili, sed mediãte motu, quem afficiunt: & ideo nõ sunt proprie in eodem subjecto secundum idem. Tamen priora exempla sufficiunt, quibus addi potest, quod eadem potẽtia potest habere simul plures actus numero distinctos, quamvis fortasse non omnino similes, vel summe perfectos, ut si voluntas vel appetitus simul ament duos homines actibus diversis, vel, si beatus (ut multi volunt) simul amet Deum necessario, & libere ex charitate.

Secundo est certum, non in quacunque specie accidentium posse naturaliter contingere, ut plura, quæ solo numero differunt, simul sint in eodem subjecto. Hoc constat de omnibus proprietatibus, quæ ab intrinseco cõveniunt, ut sunt quantitas, quæ ab intrinseco convenit ratione materiæ, potentiæ seu facultates connaturales, quæ in unaquaque re manant a forma, & in eadem parte subjecti nunquam multiplicantur intra eandem speciem, ut inductione satis constat. Item reales, & absolutæ qualitates: vel primę, quibus materia disponitur, vel secundæ, quę ex his resultant, ut experientia etiam probari potest: nam instantia, quæ adduci solet de gradibus intensionis, non est ad rem: nam illi non proprie numero differunt, de quo alias. Idem denique est probabilius de lumine & similibus. Quæ autem generalis regula tradenda sit, aut quæ ratio differentiæ assignanda, nihil invenio, quod mihi ex omni parte satisfaciat. Possumus autem hoc modo id explicare. Quædam accidentia ita differunt solo numero, ut præter distinctionem entitatum in reliquis omnibus habeant quandam similitudinem, & convenientiam, scilicet in munere vel officiis, ad quod destinantur, & in quacunque habitudine quam dicunt, ut sunt duo calores, duæ albedines, & similia. Alia vero sunt, quæ, licet in specifica ratione conveniant, & sub ea tantum numero differant, tamen non habent inter se tantam similitudinem, sed differunt vel in munere, vel in habitudine, ut v. g. duæ species visibiles Petri differunt numero priori modo. Duę autẽ species visibiles Petri & Pauli differunt numero hoc posteriori modo, nõ enim sunt tam similes inter se sicut illæ duæ: nam diversas habent habitudines transcendentales ad objecta, & ad diversa munera ordinantur.

De quibus accidẽtib. judicandũ posse coexistere in uno subjecto, & quibus nõ.

Dico ergo tertio, accidentia prioris generis non posse multiplicari numero in eodem subjecto, quæ vero sunt posterioris generis, posse multiplicari. Et utrumque potest probari inductione & exemplis adductis. Ideo enim accidentia omnino absoluta nunquam in eodem subjecto multiplicantur numero, quia sunt similia priori modo: accidentia vero respectiva, sive prædicamentali, sive trãscendentali respectu, multiplicari possunt: quia cum specifica unitate habere possunt aliquam dissimilitudinem, veluti materialem, cujus occasione multiplicari possunt, unde fit, ut respectu ejusdem nunquam possint multiplicari: & ideo non potest multiplicari relatio creaturæ, quia terminus illius tantum potest esse unus, & respectu ejusdem termini non possunt relationes multiplicari. Ideo etiam, quamvis demus, relationes ad patrem, & matrem esse plures, & solo numero diversas, tamen relatio ad patrem non potest in eodem filio multiplicari. Ratio autem differentiæ inter utraque accidentia potest satis probabilis ex dictis assignari. Primo ex causa finali, quia quando accidentia sunt omnino similia, superflua & otiosa, esset eorum multiplicatio in eodem subjecto, quod natura abhorret; quando vero sunt aliquo modo diversa, vel ordinantur ad diversos fines, ut patet in speciebus intentionalibus, vel resultant ex rebus ordinatis ad diversos fines, & diversas habitudines inde participant, ut contingit in relationibus; & ideo non est superflua, neque præter finem, consentaneum naturæ, numerica multiplicatio.

Secundo ex parte agentis, quia, quando accidentia sunt omnino similia, nullum agens per se intendit aut pluralitatem eorum, aut aliud in ucere in subjectum jam habens aliud omnino simile, quia solum intendit agens reddere passum sibi simile, quod per unam tantum hujusmodi formam satis consequitur. At vero, quando accidentia non sunt prædicto modo similia, cessat hæc ratio, & subjectum indiget majori assimilatione; & ideo agens etiam illam procurat. Ut v. g. quamvis medium recepta specie Petri, sit illi simile intentionaliter, non est sufficienter simile Paulo: & ideo manet in Paulo virtus ad inducendum speciem, qua illud reddat sibi simile, & sic de aliis.

Unde tertio redditur ratio ex capacitate subjecti: sicut enim materia prima, quamvis sit indifferens ad omnes formas substantiales, non tamen habet capacitatem ad habendas omnes simul, neque plures, quia una forma sufficienter actuatur; ita etiam subjectum accidentium, quãvis per se primo sit capax alicujus speciei accidentis, & consequenter sit indifferens ad quodlibet individuum ejus: nihilominus non est capax, ut simul recipiat omnia, vel plura individua talis speciei, quatenus in eis specifica ratio eodem modo reperitur, quia sufficienter actuatur hujusmodi capacitas una forma talis speciei: & hoc contingit, quando individuæ formæ sunt omnino similes, & ejusdem rationis & habitudinis; quando vero accidentia dissimilia sunt, & varias habent habitudines, tunc unum non sufficit ad replendam capacitatem subjecti, & ideo fieri potest, ut in eodem subjecto multiplicentur, donec capacitatem ejus omnino repleant. Ut potentia intellectiva quatenus est capax scientię naturalis Dei vel hominis, sufficiẽter disponitur in actu primo una numero sciẽtię Metaphysicę, vel Philosophię, & ideo jam non manet capax alterius scientię similis; tamẽ eadem facultas intellectiva, ut est capax actualis cognitionis hominum, non plene actuatur uno actu, quo Petrum, vel Paulum cognoscit, neq; una specie intelligibili: & ideo est capax pluriũ, donec ejus facultas sufficienter compleatur, quia illa plura non actuant illam omnino eodem modo, sed in ordine ad diversa. Quo tãdem fit, ut ex distinctionibus supra alla-

allatis illa, quæ distinguit inter absolutum & respectivum, proxime ad veritatem accedat: absoluta enim non multiplicantur, quia semper sunt omnino similia; respectiva vero, vel secundum esse, vel secundum dici, seu relatione prædicamentali, vel transcendentali habitudine multiplicari possunt, quando diversos terminos respiciunt, vel ad diversa munera ordinantur propter dissimilitudinem, quam in se habent, quia nullum eorum plene actuat subjectum, ut declaratum est. Et juxta hæc explicandus est locus Aristotelis in 5. Metaphysic. Non est enim necesse, ut illud indicium diversitatis specificæ sit universale omnino de omnibus accidentibus, sed de his quæ in individuo sunt perfecte similia.

Formalis responsio ad quæstionem, quatenus ad individuationem spectat.

Ex his colligitur formalis responsio ad præsentem quæstionem, propter quam hæc omnia dicta sunt, scilicet, non provenire per se ex individuatione, quod aliqua accidentia solo numero diversa non possint esse simul in eodem subjecto. Nam, licet in eo simul essent, possent optime intelligi distincta numero, ratione suarum entitatum, sicut distinguuntur ea, quæ simul esse possunt, ut dictum est, vel sicut distinguuntur, quæ successive insunt eidem subjecto, ut statim dicetur. Sed quod aliqua inesse non possint, provenit ex incapacitate naturali subjecti, & adæquatione, quæ inter potentiam receptivam ejus, & talem actum reperitur, & consequenter ex defectu naturalis agentis, quod eam possit multiplicationem efficere.

Unde ulterius infero, de potentia absoluta non repugnare plura accidentia solo numero differentia, etiam si sint omnino similia, simul poni in eodem subjecto: quia ex individuatione & distinctione eorum non repugnat, & Deus potest operari in subjectum ultra naturalem capacitatem ejus, & si Deus id vellet facere ad ostensionem potentiæ suæ, non esset omnino superfluum. Hoc autem limitant aliqui ad ea accidentia, quæ non intenduntur, nec remittuntur: nam de his, quæ intensionem recipiunt, impossibile putant etiam de potentia absoluta poni plura solo numero differentia in eodem subjecto, quin unam intensam qualitatem componant, si utrumque eorum subjecto inhæreat, quia hoc ipso necessario inter se uniuntur in unum intensius: quia nullam aliam unionem requirunt duo gradus caloris, ut unum intensum calorem componat, nisi quod in eodem subjecto sint. Unde, si alterum eorum subjecto inhæreat, alterum vero non inhæreat, sed alio modo sustentetur ab eodem subjecto sine inhæsione, tunc non repugnabit, esse simul, vel potius sustentari simul ab eodem subjecto, quia tunc non habent inter se unionem necessariam ad unam intensiorem qualitatem componendam: & in hac sententia citatur Ægid. in 1. d. 17. 2. p. d. 1. 2. art. 1. ibi vero nihil dicit.

Hæc tamen sententia falsa principia circa intensionem qualitatum supponere videtur. Primum intensionem fieri per additionem seu congregationem plurium graduum ejusdem qualitatis omnino similium inter se. Secundum illos gradus nullam unionem inter se habere, neque in aliquo communi ac reali termino positivo, neque alio genere unionis per modum actus & potentiæ; sed solum uniri in subjecto, & in eadem parte subjecti, si partes habeat. Tertium, illos gradus non respicere subjectum aliquo ordine, sed omnes æque immediate, ita ut non sit inter eos ordo primi, secundi, & tertii gradus, nisi fortasse ordine generationis, & productionis: si tamen simul fiant omnes esse æque primos. Ex qua doctrina optime sequitur, non posse Deum multiplicare gradus caloris in eodem subjecto inhærentes, quin faciant unum intensiorem: quia talis intensio nihil aliud est, quam congregatio plurium graduum similium in eodem subjecto; sine his autem principiis non video, quo fundamento niti possit illa limitatio, ut statim ostendam: imo illa sententia sic explicata non proprie limitat, possit Deum quascunque qualitates intensibiles solo numero diversas ponere in eodem subjecto, sed addit, hoc ipso, quod illas ponat, necessario effecturas unam intensiorem.

Illa tamen doctrina de intensione aliqua repugnantia involvit, quæ cum sint ab hoc loco aliena, non possunt ex professo declarari: indicantur tamen breviter. Nam, vel gradus illi, quibus qualitas intensa componi dicitur, v.g. octo gradus caloris, sunt in se indivisibiles, vel habent singularem latitudinem intensionis, & remissionis: primum dici non potest, primo quia alias intēsio non possit esse motus continuus: nam quilibet illorum graduū totus simul necessario acquiri deberet, alioqui non esset indivisibilis; ergo tota intēsio deberet fieri per mutationes momentaneas, & indivisibiles: ergo non successione cōtinua, quod est & contra sensum, & experientiam, & contra rationem, quia quamdiu agens naturale vincit passum, non est cur interrumpat actionem, alioqui non esset in potestate ejus postea illam iterare, nec posset reddi philosophica ratio, cur nunc potius, quam antea, vel postea illam efficiat. Secundo, quia alias gradus caloris nullo modo facerent unum calorē per se, sed mere per accidens unirentur in eodem subjecto, sicut albedo & dulcedo: hoc autem non est satis, ut efficiant unum individuum caloris magis, quam si Deus poneret duos intellectus in eadem anima. Imo si ad intensionem id sufficeret, nulla posset reddi ratio, cur si Deus poneret duos intellectus in eadem anima, illi non efficerent unum intensiorem: nam, si dicas intellectus non esse qualitates, quæ aptæ sint coalescere in unam intensiorem: contra hoc est, quia juxta illam opinionem, ut qualitates possint coalescere in unam intensionem, nihil aliud requiritur, nisi quod, cum sint omnino ejusdem rationis, possint uniri in eodem subjecto: hoc autem habebunt intellectus saltem in ordine ad divinam potentiam. Tertio sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliā æqualem, vel etiam intensiorem intendere, efficiendo tot gradus, quot in se habet: vel, si obstat similitudo, sequitur intensiorem qualitatem non posse intēdere remissiorem, quia sunt omnino similes in forma. Sequitur etiam, nullam posse reddi naturalem rationem, ob quam cum forma remittitur, unus gradus potius abjiciatur, quam alius, & alia similia, quæ longum esset persequi. Necessario ergo dicendum est, in illis gradibus intensionis caloris verbi gratia, quos nos mente partimur, esse latitudinem, secundum quam potest in eis esse continua intensio, vel remissio, quam latitudinem necesse est esse in infinitum divisibilem, alias non posset ratione illorum fieri alteratio continua, quia motus continuus necessario esse debet in infinitum divisibilis: unde consequenter etiam necessarium est, ut hi gradus inter se copulentur aliquo termino communi, quia non potest aliter inter eos concipi continuitas, nec vera realis unio, sine qua intelligi non potest illa latitudo: quia si duo gradus non sunt inter se uniti hoc modo, ergo neque in uno gradu duæ partes, vel medietates ejus (ut sic dicam) erunt inter se unitæ; quia ita componitur tota qualitas ex pluribus gradibus, sicut componitur unusquisque gradus ex duabus vel tribus partibus æqualibus: non possunt autem hæc intelligi sine dicta unione, magis quam possit intelligi continuum in omnem suam partem divisum.

Ex his autem contrariis principiis de intensione plane sequitur, posse Deum ponere in eodem subjecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quæ non efficiant unam intensiorem, ut, verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subjecto inhærentes, & inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subjecti, quæ non satis est ad intensionem. Neque in hoc afferri potest nova implicatio contradictionis; & ita sentiunt frequentius doctores in 1. Sentent. dist. 17. ubi Gregorius quæ. 5. Ocham qu. 7. Ægidius quodlib. 4. quæst. 1. ubi adducit non contemnendam conjecturam, quia Deus potest duas quantitates solo numero differentes in eodem situ intime collocare, conservata earum distinctione, & absque ulla reali unione inter eas, ratione cujus efficiant unam majorem quantitatem: cur ergo non poterit duas albedines in eodem subjecto ponere, servata earum distinctione, & absque unione, ratione cujus unam intensiorem componant?

SECTIO IX.

An repugnet individuationi accidentium, ut plura solo numero differentia successive sint in eodem subjecto.

Dicuntur plura accidentia esse in eodem subjecto successive, quando subjectum prius habuit unum accidens, & deinde amisit illud, & postea acquirit accidens ejusdem speciei, & tunc quæritur, an posterius

ſterius accidens neceſſario ſit, vel poſſit eſſe numero diſtinctum a priori. Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a ſubjecto, ut impoſſibile exiſtiment, etiam hoc modo eſſe plura accidentia ſolo numero differentia in eodem ſubjecto. Unde infertur, ſemper reproduci in eodem ſubjecto idem numero accidens, quod ante perierat, ſcilicet eundem calorem, idem lumen, & conſequenter idem ubi, eundem motum localem, præſertim ſi ſit per idem ſpatium: eadem enim eſt omnium horum ratio. Et hanc opinionem ex parte defendit Scotus, ſaltem quando idem eſt agens, idemque ſubjectum: qui non fundatur in individuatione, ſed in hoc, quod idem agens circa idem ſubjectum ſemper eſt natum facere idem, nec poteſt ſufficiens ratio aſſignari, cur faciat numero diſtinctum. Quin etiam Ariſtot. 8. Metaph. tex. 11. ſignificat, ſi agens & materię ſunt unum numero, etiam affectum eſſe unum numero. Et in hunc modum explicatur, nam ſi ego apertis oculis continuo intueor hunc parietem per horam, eundem numero actum efficio & conſervo: ergo ſi paululum claudam oculos, & iterum aperiam, eundem numero actum iterum efficiam, nam illa interruptio nihil impedit, quo minus illa potētia in tota illa hora, & in qualibet ejus parte per ſe ſumpta efficere poſſit, & recipere eundem numero actum. Quod ſi objicias, ſequi etiam formam ſubſtantialem reproduci eandem numero in eadem parte materiæ, quandocunque inducitur ſimilis in ſpecie, & conſequenter naturaliter reproduci idem individuum, quod antea fuerat, quod eſt dicere, Reſurrectionem poſſe naturaliter fieri. Non deſunt qui id concedant, ut videre eſt in Paulo Veneto lib. 2. de generat. in fine. Alii vero negant eſſe eandem rationem, quia forma ſubſtantialis requirit materiam diſpoſitam, & nunquam concurrit cum eiſdem diſpoſitionibus.

Alia vero ſententia eſt extreme contraria, ſcilicet, non ſolum poſſe plura accidentia, ſolo numero differentia eſſe ſucceſſive in eodem ſubjecto, ſed neceſſario ita eſſe, quotieſcunque accidens ſimile in ſpecie in eodem ſubjecto reproducitur, quod etiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam neceſſarium eſſe, tenuit Durand. Marſil. & alii, quorum & Scoti opinionem late tractavi in 2. tomo 3. par. diſp. 44. ſect. 9. Fundamentum Durandi eſt, quia quotieſcunque illa productio fit, iteratur actio diſtincta ab ea, quæ antea fuit, nam actio reproduci non poteſt, ſicut neq; entia ſucceſſiva: ergo etiam terminum actionis oportet eſſe diſtinctum. Unde confirmatur, quia ſi talia accidentia permanentia, quę ſucceſſive fiunt in eodem ſubjecto, nō eſſent diſtincta: etiā accidentia ſucceſſiva poſſent non eſſe diſtincta, & ita poſſet idem tempus numero reproduci, quod omnes reputant impoſſibile.

Quæſtionis reſolutio.

Sed media via tenenda eſt, & dicendum, poſſe fieri, ut ſucceſſive ſint in eodem ſubiecto plura accidentia ſolo numero diverſa. Quod quidem, ſi intelligatur de potentia Dei, per ſe notum eſt, quia nullam involuit repugnantiam, & ſequitur a fortiori ex dictis, etiam ſimul poſſe eſſe, multo ergo magis ſucceſſive. Et hoc ſatis eſt ad oſtendendum accidentia ejuſdem ſpeciei non habere intrinſecam diſtinctionem numericam, & entitativam per ſubjectum, ſeu per habitudinem ad hoc numero ſubjectū; alioqui nullo modo poſſunt diſtingui, etiam ſi diverſis temporibus fiat productio, ſeu reproductio: quia, ut ſtatim declarabo, ſola diverſitas temporis non eſt per ſe ſufficiens ad hanc diſtinctionem, ſi alioqui in ipſis formis productis non ſit ſufficiens fundamentum diſtinctionis, & differentiæ individualis. Si autem intelligatur aſſertio de potentia, & ordine naturalium agentium, ſic etiam eſt vera, ut a fortiori patebit ex dicendis.

Secundo dico non ſolum eſſe poſſibile, verum etiam ita fieri ſecundum naturæ ordinem, ut accidentia ſolo numero diſtincta fiant ſucceſſive in eodem ſubjecto. Hæc eſt communior ſententia Philoſophorum 5. phyſicorum, cap. 4. & 2. de Generat. c. ult. & Theolog. in 4. diſt. 43. & 44. De qua nonnulla dixi 2. tomo 3. part. diſp. 44. ſect. 7. ubi oſtendi ſecundum naturæ ordinem non reproduci in eodem ſubjecto idem numero accidens, quod corruptum fuerat: nam ex hoc principio infertur debere eſſe diſtinctum, quod hic intendimus. Non eſt autem facile primam cauſam & radicem hujus neceſſitatis naturalis aſſignare. Durandus enim ſupra eam reddit ex diverſitate actionis ſeu mutationis: in quo idem ſentit Henr. quodlib. 7. qu. 16. quamvis differat a Durando, quod non ponit hanc neceſſitatem in ordine ad potentiam Dei, ſicut Durandus. Qui in hoc graviter erravit, ut prędicto loco oſtendi, quia Deus in agendo non pendet a tempore, neque ab aliis circumſtantiis, a quibus agentia naturalia pendere poſſunt, quia agunt per motum & tranſmutationem. Propter quod dixit Ariſt. 5. phyſ. c. 4. ad unitatem motus requiri temporis unitatem, quam rationem amplectitur Toletus lib. 2. de generat. qu. 13.

Sed eſt difficilis ratio, & ſatisfacere non videtur. Primo, quia potius unitas numerica mutationis petenda eſt ex unitate numerica termini ſeu formæ productæ, quam e converſo, ut Ariſtot. 5. phyſic. eodem loco docuit: ergo, dum dicuntur accidentia producta eſſe numero diverſa, quia actiones ſunt diverſæ, vitioſus circulus committitur. Secundo, quia etiam ſi demus actiones eſſe diverſas, non ſequitur, formas fore diverſas, quia ad unitatem actionis plura requiruntur, quam unitas formæ productæ ex eodem Ariſt. cit. loco, & alioqui forma non habet unitatem, & diſtinctionem ex actione ſed aliunde. Unde cōtingit, idem numero lumen ab una lucerna productum ab alia conſervari, quod neceſſe eſt fieri per diverſam actionem. Tertio, quia de ipſiſmet actionibus ſupereſt quæſtio, cur neceſſe ſit, ſecundum naturæ ordinem eſſe numero diſtinctas, nam, quod dicitur de diverſitate temporis, non ſatisfacit: nam, vel eſt ſermo de tempore extrinſeco, quod in motu cœli conſideratur; & hoc nihili videtur referre ad intrinſecam individuationem, vel diſtinctionem numericam actionum; quia ab hoc tempore ſolum ſumitur quædam extrinſeca denominatio eorum, quæ in tali tempore eſſe dicuntur: unitas autem vel diſtinctio numerica non conſiſtit in extrinſeca denominatione. Item quia eadem numero actio, etiam indiviſibilis poteſt permanenter durare, & coexiſtere priori & poſteriori tempori extrinſeco, ut patet de actione illuminandi, videndi, & ſimilibus. Vel eſt ſermo de tempore ſeu duratione intrinſeca ipſimet actioni, & mutationi qua producitur, & ſic, cum talis duratio in re nihil aliud ſit, quam exiſtentia ipſius actionis, dicere, has actiones eſſe diſtinctas, quia diverſo tempore fiunt, perinde eſt, ac ſi diceretur eſſe diſtinctas, quia habent diverſas durationes, & exiſtentias, quod eſt idem, vel æque obſcurum: hoc enim eſt quod inquirimus, cur neceſſe ſit, illas durationes, exiſtentias, aut entitates illarum actionum eſſe diſtinctas, & non potius eandem iterum, atque iterum repetitam. Sicut quando Deus reproducit eandem numero formam, certum eſt, poſſe illam reproducere eadem numero actione, qua prius illam produxerat: hoc enim nullam involvit repugnantiam, ut prædicto loco ſatius dictum eſt: ergo, ut ſit actio diſtincta, vel ut habeat intrinſecam durationem diſtinctam, non ſatis eſt, quod bis fiat, ſed cum priori & poſteriori tempore extrinſeco: ergo ut oſtendatur reſpectu agentis naturalis has actiones neceſſario fore diſtinctas, aliunde eſt ratio petenda.

Neque ratio illorum authorum convincit, ſcilicet quia ſi eadem numero actio poſſet reproduci, etiam ſucceſſiva reproduci poſſent: quod videtur plane repugnans. Etenim ſi hæc ratio valida eſſet, procederet etiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam. Unde neceſſario videtur dicendum, in rebus ſucceſſivis conſiderari poſſe id, quod eſt reale & poſitivum, & id, quod per modum negationis ſeu privationis in ſucceſſione includitur, nam ſucceſſio intrinſece dicit, ut aliquid fuerit, & jam non ſit, & aliquid futurum ſit, nondum autem ſit. Quantum ad hanc ergo negationem ſeu privationem non poteſt ens ſucceſſivum reſtitui, quia hoc modo ad præteritum non eſt potentia. Quantum ad poſitivum autem nulla videtur eſſe repugnantia; quod, ſicut reproducitur a Deo idem calor, reproducatur etiam eadem calefactio, & ſicut eadem ſeſſio, & idem ubi, ita conſequenter idem motus localis. Nam hæc omnia dicunt reales modos poſitivos, qui ex ſe ipſis habent ſuam individuationem, & non pendent ab intrinſeco tempore magis, quam aliæ res, ſed ab intrinſeca duratione: eſt ergo eadem ratio quoad hoc de illis, quæ de cæteris rebus: igitur ex parte actionis non poteſt ſufficiens ratio reddi, ob quam hoc repugnet naturalibus agentibus.

Dicunt ergo alii hujus rei cauſam, & rationem pendere ex alia quæſtione, ſcilicet, unde cauſa ſecunda determine-

netur ad hunc numero effectum hic & nunc efficiendum, potius quam alium: nam illa eadem, quæ est causa hujus determinationis, debet etiam esse causa, ob quam, quoties causa secunda de novo agit, ad novum effectum, distinctumque ab omnibus præcedentibus efficiendum determinatur: nam ex sola vi causæ efficiente, aut ex sola capacitate subjecti nõ potest hujus res sufficiens causa reddi, cum tam vis agentis, quam capacitas ipsius subjecti eadem semper sit, & integra maneat, & de se sit æque indifferens ad quodlibet individuum agendum, vel recipiendum. Dicunt ergo aliqui in prædicta quæstione, totam hujus determinationis causam & radicem reducendam esse in divinam voluntatem & predefinitionem. Videns enim Deus hoc agens hic & nunc esse dispositum ad immutandum hoc subjectum ad talem formam in specie, & de se esse indifferens ad hanc vel illam formam in individuo, & ex se non posse eligere, seu determinare actionem suam ad hoc potius quam illud, ipse sua voluntate decrevit dare concursum ad producendum tale individuum in particulari in hoc instante & in hoc subjecto, & quia causa secunda non potest agere sine concursu Dei, consequenter illa determinatur ad agendum hic & nunc tale individuum, & non aliud. Hunc dicendi modum obiter attigi in citato loco, mihique non placere significavi, quia illa ratio non videtur satis Philosophica, & quia in actibus liberis habet aliquas difficultates; nunc autem re attentius considerata censeo esse valde probabilem, tum, quia non solum Greg. in 1.d.17.q.4. art. 2. ad 7. & d.35.qu.1.ar.1. & aliis Nominal. verum etiam multis modernis scriptoribus doctissimis placere video. Toletus enim 8. Physic.q.3. concl.2.rat.3. ex hoc colligit libertatem primæ causæ, quod pro sola voluntate sua determinat causas secundas ad individuos effectus. Fonseca etiam 1. Metaphys.cap.2.qu.3.sect.8. dicit, in quibusdam effectibus necessarium esse recurrere ad divinam determinationem & præfinitionem, quod repetit l.5.c.2.qu.9. sect.2.rat.9. qua probat essentialem dependentiam causarum secundarum a prima in agendo, & idem docent Copulata Conimbricensia lib.2. Physic.c.7.q.15.art.2. Tum etiam, quia non est voluntarium, nec præter physicam & naturalem rationem, quod causa prima juvet causas secundas, & suppleat defectus earum in his rebus, in quibus ipsæ videntur deficere: in præsente autem videtur eis deficere modus, quo determinari possint ad quosdam effectus singulares potius, quam ad alios. De qua re iterum infra disp. de causis. Nunc igitur juxta illam sententiam consequenter dicendum est, Deum determinasse concursum suum cum causis secundis semper ad novos, & distinctos effectus producendos, non vero ad producendum iterum effectum, qui prius fuit, & jam esse desiit.

Sed inquiritur merito ab hujus sententiæ auctoribus, unde constet, causam primam hoc modo concursum suum determinasse: aut enim hoc erat aliquo modo debitum ipsis causis secundis, seu fundatum in connaturali modo agendi earum, vel est ex sola voluntate Dei, sicut quod determinetur productio ad hoc individuum potius, quam ad aliud. Si dicatur hoc secundum, cum talis voluntas Dei revelatione non habeatur, incerta prorsus res erit, cum ratione ostendi non possit, neque ex aliquibus principiis naturalibus deduci. Si vero dicatur primum: ergo prima ratio & quasi ultima ratio hujus determinationis non est ex divina voluntate, sed ex natura causarum proximarum: & hoc est, quod inquirimus, quo modo in natura causæ proximæ possit hoc fundari. Maxime si non fundatur in illa determinatio ad hunc numero effectum producendum, potius quam ad alium.

Propter hoc dicere posset aliquis causas secundas, & finitas semel tantum (ut ita dicam) continere in virtute sua quemlibet singularem effectum, & ideo postquam talis causa semel aliquem effectum produxit, non relinqui in ea virtutem ad producendum iterum illum effectũ, neque ad iterandam actionem, per quam illum produxit, quia per primam productionem veluti exhausta est ejus virtus, quatenus ad talem numero effectum terminari potest: sed hoc est gratis & sine probatione dictum, & intelligi etiam non potest: nam virtus activa per se, & quatenus talis est, non operatur per aliquam sui diminutionẽ, vel immutationẽ, sed per immutationẽ, vel productionẽ alterius. Unde tamen integra, & perfecta manet efficacia ejus, ac si nihil produxisset: ergo ex vi productionis semel factę non manet impotens ad eandem iterum atq; iterum faciendam, si aliunde non est repugnantia ex parte ipsius effectus. Hac enim ratione quælibet potentia activa, quantumvis finita, potest successive agere in infinitum, si integra perseveret in suo esse: quia manet etiam integra in efficacia sua, & ex parte effectus illa successio, vel multiplicatio in infinitum non repugnat: ergo idem erit, quoad reproductionem ejusdem effectus, si ex parte ejus non est repugnantia. Quod ideo dico, quia postquam semel res producta est, & in esse permanet, non potest iterum ab agente produci, quamvis integra maneat ejus virtus activa, quia ex parte effectus repugnat, saltem ex natura rei. Quod vero id, quod non est, fiat, ex parte ipsius repugnare non potest, etiam si antea fuerit. Quid enim hoc obstare potest, ut iterum fiat, si jam non est? Cum jam tantundem distet ab esse, ac si numquam fuisset. Ergo si aliunde virtus activa manet integra, non potest ex inefficacia ejus ratio hujus necessitatis sumi.

Addi ergo tandem potest, agentia naturalia, quamvis ex se habeant virtutem quasi generalem & indifferentem ad plura individua ejusdem speciei, tamen ex se postulare certum modum, & ordinem in usu & exercitio talis virtutis, ita ut natura determinata sit ad agendum hic & nunc in tali subjecto tale individuum, & post illud aliud, & post hoc alterum, & sic de reliquis: nam ipsamet natura postulare videtur hanc determinationem, & ordinem, ne in se involvat quandam perplexitatem & confusionem. Hinc ergo provenit, ut nunquam in agendo ad eundem effectum redeat, sed semper novum producat. Quem modum dicendi in loco prædicto elegi, quia in re obscura & difficili nihil occurrit, quod omnino satisfaceret, neque nunc etiam sese offert, imo hoc ipsum, quod naturę talium agentium tribuitur, non videtur posse satis fundari aut explicari: nam cum naturalis vis agendi sit ex se simplex & eadem omnino, non apparet, quomodo in illa possit fundari hæc naturalis determinatio, aut unde constare possit. Nec circumstantiæ extrinsecæ ut sic ad hoc juvare possunt, ut supra ostensum est de tempore: & est omnino eadem ratio de loco, quatenus dicit extrinsecã superficiem, vel habitudinem ad extrinseca corpora. Fatendum ergo est, vel hoc pendere ex sola divina voluntate; vel, si aliquam habet causam naturalem, nobis esse occultam, & ad summum dici posse, cum hæ virtutes naturales ad multiplicationem individuorum ordinentur, eamque naturaliter intendant, esse magis consentaneum naturis eorum, ut semper concursum recipiant ad novos effectus. Hac enim de causa, non solum in Dei voluntate, sed in ipsis etiam naturis rerum fundatum est, quod in hominum generationibus semper novæ animæ producantur, & non uniantur iterum corporibus, quæ semel jam creatæ, & separatæ existunt.

DISPUTATIO VI.

De unitate formali, & universali.

Post unitatem individuam seu numeralem, dicendum est de formali, & consequenter de universali, quæ numerali quodammodo opponitur, nam hæc includit incommunicabilitatem respectu inferiorum, illa vero intrinsece requirit naturam multis inferioribus communicabilem. De his ergo formali & universali unitatibus videndum in primis est, an sint aliquo modo reales, & an sint diversæ unitates, vel in unam aliquo modo incidant. Item quotuplex unaquæque sit, & quod sit in rebus uniuscujusque principium: ac denique, quomodo, & per quam operationem intellectus consummetur.

SECTIO II.

Utrum sit in rebus aliqua unitas formalis distincta a numerali, & minor illa.

Ratio dubitandi est, quia dictum est in præcedente disp. omnes res, quæ sunt in mundo esse individuas, ita ut repugnet esse in rebus aliquod verum ens, quod individuum, & singulare non sit: ergo neque esse potest in rebus aliqua unitas vera, & realis præter numericam, seu individualem entitatem. In contrarium autem est, quia unum nihil aliud est, quam ens indivisum, ut Aristoteles ait *Dubitãdi utrinque ratio.*

ait 4. Metaph. tex. 3. & lib. 10. text. 2. sed præter indivisionem numericam individualem, quæ materialis dicitur, datur in rebus indivisio essentialis seu formalis, quo modo plures homines, v. g. quamvis materialiter seu numero distincti sint, sunt tamen ejusdem essentiæ, & naturæ: ergo præter unitatem numeralem datur in rebus unitas formalis.

In quo auctores conveniant, vel dissentiant.

In hac re Thomistæ & Scotistæ conveniunt, docentes dari in rebus formalem unitatem aliquo modo distinctã a numerali. Ita Scotus in 2. dist. 3. qu. 1. & 7. Metaphys. qu. 10. & ibi Anton. Andr. qu. 17. & Cajetan. de ente & essentia, c. 4. qu. 6. & Soncin. 7. Metaph. qu. 4. dicit, naturam consideratam secundum se, id est, ut præscindit ab esse, quod habet in individuis, vel per intellectum, habere aliquam unitatem, & idem sentit Javell. lib 8. Metaph. qu. 13. imo D. Thom. videtur aperte hanc sententiam docere opusc. de natura generis c. 7. quod non potest esse verum, nisi de unitate formali, quia individualis esse non potest, cum dicatur natura sic sumpta præscindere ab esse individuorum. Sed in modo explicandi hanc unitatem formalem dissentiunt prædicti auctores: videtur autem differentia in duobus potissimum consistere. Primum in hoc, quod Scotus hanc virtutem formalem, seu naturam ipsam, ut formaliter unam censet esse formaliter, & ex natura rei distinctam ab unitate seu differentia individuali. Alii vero existimant, solum distingui ratione: quorum sententia nobis magis probatur, ut disput. præcedent. sect. 2. tractatum est, & in sequentibus sectionibus iterum attingemus. Secundo differunt in hoc, quod Scotus non censet, unitatem hanc formalem, seu naturam prout habentem hanc unitatem formalem, multiplicari numero in ipsis individuis, sed omnia individua ejusdem naturæ habere unam & eandem formalem unitatem, unam (inquam) non tantum ratione, sed re ipsa, seu naturam, prout in re ipsa existit in multis individuis, habere unicam formalem unitatem. Alii vero existimant in singulis individuis habere naturam formalem unitatem ratione distinctam a numerali, hanc vero multiplicari in individuis cum unitatibus individualibus, & consequenter non esse unitatem aliquam, quæ secundum veram unitatem realem eadem sit in multis individuis, sed solum secundum quandam convenientiam, vel similitudinem. Et in hoc etiam puncto hæc posterior sententia magis probatur. Quamvis aliqui existiment differentiam esse in modo loquendi: nam, quod Thomistæ vocant distinctionem rationis, Scotus & alii vocant formalem: &, quod illi appellant convenientiam, vel similitudinem, Scotus vocat unitatem: sed quidquid sit de hujus, vel illius auctoris intentione, non satis explicuimus, quænam sit distinctio ex natura rei, quam negamus intervenire inter individuum & communem essentiam: negamus enim omnẽ distinctionem, quæ in re ipsa quovis modo actu esse possit ante mentis functionem. Atque eodem sensu, & proportionali ratione loquendum est nobis de unitate; quæ distinctioni opponitur, cum quærimus, an natura, vel secundum se, vel in re ipsa, secluso omni actu intellectus, talem habeat unitatem formalem, quæ sit vera & realis unitas, ut eandem omnino habeat, & retineat in omnibus individuis.

Fundamenta prioris sententiæ.

Primum. Ut autem veritas melius explicetur, aliquo modo suadenda est Scoti opinio. Primo, quia Aristot. 5. Metaph. tex. 8. & 12. inter modos unius ponit unitatem speciei, & generis, quatenus aliquo modo unitates reales sunt: nam ibi non erat sermo de intentionibus rationis, sed de unitate, quæ est passio entis, quam necesse est, esse aliquo modo realem: unitas autem speciei & generis potest maxime esse realis propter unitatem formalem. Unde 7. Metap. text. 51. ait idem Aristot. eandem esse rationem animalis in omnibus speciebus, & 2. de anim. tex. 88. ait, eandem esse naturam diaphaneitatis in aere, & in aqua.

Secundo. Secundo ratione sumpta ex D. Th. supra: quia natura humana, quæ in Petro & Paulo existit unita, & propriissima definitione potest definiri, ut per se notum est: ergo ut sic, habet aliquam unitatem: sed non habet illam per intellectum: ergo ex se, ergo est vera, & realis unitas. Prima consequentia constat, quia nihil definiri potest, nisi quatenus unum est, teste Arist. 4. Metaph. tex. 10. 7. Metaph. tex. 13. Minor probatur, quia natura non habet ab intellectu, quod sit definibilis, sed ex se: ergo neque ab intellectu habet illam unitatem, quæ ad definitionem necessaria est: omne autem id, quod convenit naturæ, & non per intellectum, est reale, vel positivum, vel per modum privationis, quod satis est ad unitatem, quæ in privatione formaliter consistit.

Tertium. Unde argumentor tertio, quia unitas consistit in indivisione; sed natura humana ex se habet formalem indivisionem: ergo ex se habet unitatem formalem. Minor patet, quia humana natura ex se non habet divisionem formalem: quia, si ex se illam haberet, ubique & semper illam haberet, nec posset sine illa concipi: concipitur autem optime sine tali divisione: ergo ex se non habet illã, ergo ex se habet indivisionem: quia indivisio nihil aliud est, quam carentia divisionis. Neque enim satisfacere videtur, quod frequenter dicere solent Thomistæ, naturam ex se negative esse unam & indivisam, quia ex se non habet quod sit divisa & multiplex, tamen ex se non esse positive unam vel indivisam. Videtur enim in hac distinctione involvi repugnantia: quia nihil est positive unum, sed negative, nec indivisio ut sic potest alicui aliter convenire quam per negationem divisionis; ergo si ex se habet hanc negationem divisionis, ex se habet indivisionẽ: ergo & unitatem, quæ in indivisione consistit. Et confirmatur ac declaratur, nam, si ex se habet negationem divisionis: ergo repugnat illi divisio: quia id, quod ex se convenit naturæ, est inseparabile ab illa, & ideo contradictorium ejus semper illi repugnat: ergo carentia divisionis intrinsece illi convenit, & consequenter positive convenit, quantum convenire potest ratione fundamenti. Dicetur forsasse, naturæ ex se nec divisionem, nec non divisionem formalem convenire, sed esse quodammodo indifferentem ad utrumq; sicut superficies ex se, neq; alba est, neque non alba: sed negative tantum potest dici, non esse alba. Quo sensu videtur intelligenda illa communis respõsio, quod indivisio, seu negatio divisionis, non convenit naturæ ex se positive, sed negative: hi enim termini non cadunt super indivisionem, sed super hoc, quod est *de se convenire*, ita ut sensus sit, naturam non postulare ex se divisionem, neq; etiam ex se postulare divisionis carentiam, vel unitatem. Hoc enim sẽsu recte potest negatio interdũ convenire alicui ex se positive, interdum negative, nam carentia rationalitatis animali ut sic convenit ex se negative, bruto autem convenit ex se positive, quia ita convenit, ut positiva forma opposita illi repugnet. Sed contra hoc insto, nam etiam in hoc sensu videtur natura ex se positive indivisa formaliter, nam ita habet ex se negationem divisionis, ut omnino repugnet illi divisio formalis, quamquam enim in individuis materialiter dividatur, non tamen formaliter, quia formaliter dividi nihil aliud est, quam dividi essentialiter, homo autem v.g. essentialiter dividi non potest, quamvis materialiter dividatur in plura individua. Obiectio dissolvitur.

Unde argumentor quarto, quia natura humana, v. g. de se ac positive est ens: ergo de se & positive (in sensu dicto) habet aliquam unitatem, & non materialem, seu individualem, ut supra late probatum est, & est per se notum, quia alias non posset multiplicari numero, imo nec vere concipi sine unitate numerali: ergo saltem formalem, quia non potest aliud medium excogitari. Primum antecedens manifestum est, quia ens intrinsece & essentialiter convenit non tantum rebus singularibus, sed etiam naturis, quæ a nobis universaliter concipiuntur: nam illæ nec sunt omnino nihil; neq; ex se sunt plura entia individua, quia non includunt proprias singularitates, seu principia individuantia, sed solum essentialia principia: ergo unaquæq; natura ex se, neq; est plura entia, neq; omnino nihil, sed ens reale, & consequenter unũ quid aliquo modo, quia ad omne ens consequitur aliqua unitas. Et confirmatur, quia natura humana & equina, ex se, & seclusis omnibus individuantibus principiis sunt plures & distinctæ realiter & essentialiter: ergo unaquæq; earum ex se est una formaliter & essentialiter, nam multitudo supponit unitates, & divisio ab aliis supponit indivisionem in se.

Atque ex his ulterius concludi potest hanc unitatem formalem esse communem omnibus rebus individuis, quibus natura, quæ dicitur formaliter una, communis est: quia non potest natura esse communis, nisi unitas ejus communis sit. Item, quia hæc unitas formalis non habet, per quid dividatur in plures unitates. Aut enim dividitur in

in plures unitates formales: & hoc non, quia de ratione ejus est, ut sit formaliter indivisa, & in hoc consistit ejus unitas. Aut dividitur in plures unitates materiales, & individuas; & sic non dividitur ipsa unitas formalis ut sic, sed communicatur multis, quod intendimus. Tandem, quia alias non posset distingui in ipsis individuis unitas formalis, & individualis, in quo enim distinguerentur, si ambæ multiplicarentur numero? Nam, quidquid hoc modo multiplicatur, individuum est.

Vera sententia confirmatur.

Ut vero contrariam & veram sententiam explicemus, dicēdum est primo, dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiæ, seu naturæ. In hoc omnes conveniunt, & hoc probant argumenta facta in favorem Scoti. Item, quia, cum unitas dicat carentiā divisionis, quot sunt divisionum genera, tot poterunt esse unitatum: sed in rebus est divisio materialis, & formalis, seu entitativa & essentialis; ergo similiter erit unitas formalis præter materialem. Tandem quodlibet individuū, v.g. Petrus, non solum est unus numero: sed etiam est unus essentialiter: & utramque unitatem habet in re ipsa, & nō per mentis cogitationem: nam, sicut a parte rei caret divisione numerali, ita etiam caret divisione essentiali, sive specifica, sive generica: unitas autem formalis nihil aliud est, quam unitas essentialis: ergo.

Unitas formalis a singulari per rationem distincta. Secundo dicendum est, hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali. Hoc etiam probant argumenta pro Scoto facta. Et patet breviter, quia natura communis est aliquo modo, saltem ratione, distincta ab individuis, & ut sic distincta, non habet unitatem individualem, retinet autem unitatem formalem: differunt ergo hæ unitates saltem ratione. Item unitas individualis non convenit essentiæ communi per se ipsā, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat: unitas autem formalis per se immediate convenit ipsi essentiæ communi absque ullo addito etiam secundum rationem. Tandem hac ratione nō potest intelligi essentia, quin illam comitetur hæc unitas formalis, a qua omnino præscindi non potest, cum tamen possit præscindi ab unitate individuali: sunt ergo hæ unitates ratione distinctæ, ad eum modum, quo in re individua distinguitur essentia, ut essentia, & ut talis individua ac singularis entitas.

Non distinguitur ex natura rei. Unde dico tertio: Hæ unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei. Hæc conclusio sequitur ex dictis præcedente disputatione. Et probatur, quia essentia communis, & entitas singularis non distinguuntur ex natura rei, sed ratione tantum: ergo neque unitas formalis & individua possunt ex natura rei distingui, sed ratione tantū. Præterea natura ipsa, licet a nobis secundum se considerari possit, id est, secundum ea, quæ illi ex se conveniunt, ut ratione præscinditur ab individuis, tamen hujusmodi natura non est verum ens reale, nisi in individuis, quia *destructis primis substantiis, impossibile est aliquid remanere*, ut dixit Arist. in cap. de substantia, quia extra individua nihil potest habere existentiam realem, sine qua nullum esse potest verum ens reale, vel actu vel potentia, juxta superius dicta de ente: natura ergo secundū se non habet realitatem, nisi in individuis, ergo neq; unitatem veram & realem habere potest, nisi in individuis: ergo nec potest habere unitatem formalem, quæ in re ipsa sit ex natura rei distincta a singulari unitate uniuscujusque individui. Patet hæc ultima consequentia, quia quicquid est in re individua intrinsecum & essentiale illi, non distinguitur ex natura rei ab illa.

Unitas formalis prout in re existit, incommunicabilis est. Ex his concluditur quarto hanc unitatem formalem, prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individuis, sed tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua. Probatur primo, quia hæc unitas formalis comitatur naturā secundum se; sed in re non est aliqua natura communis, sed tot multiplicantur naturæ & essentiæ, quot sunt individua, ut ex supra dictis patet, & dicemus iterum in sequentibus: ergo idem est dicendum de unitate formali, quæ est veluti intrinseca, & transcendentalis proprietas talis naturæ; & ideo se mutuo consequuntur, &, multiplicato uno, multiplicatur alterum, juxta doctrinam Arist. 4. Metaph. text. 3. Secundo, quia unitas formalis a parte rei existens non distinguitur ex natura rei ab unitate individuali, ut dictum est: ergo necesse est multiplicari in re ipsa, multiplicatis individuis, & unitatibus individualibus eorum: ergo nulla est unitas formalis in re ipsa communis multis rebus ejusdem naturæ. Probatur prima consequentia, quia, si unitas formalis & individualis ex natura rei non distinguuntur: ergo in unoquoque individuo, in Petro, v. g. unitas formalis & individualis ejus in re non distinguū-tur: ergo distinguuntur ab unitate formali & individuali Pauli: quia hoc ipso quod unitas formalis Petri in re est omnino idem cum unitate individuali ejusdem, necesse est distingui ab unitate individuali Pauli, quia non potest re esse idem cum rebus omnino distinctis, & quodammodo oppositis. Tertio, nam quicquid a parte rei existit, singulare est, & consequenter incommunicabile, seu non commune pluribus inferioribus, ut ostensum est disput. præced. sect. 1. & dicetur etiam sect. seq. sed hæc unitas realis est, & suo modo a parte rei existit, ut declaratum est; ergo est singularis: ergo non est in re ipsa communis. Patet ultima consequentia, quia, quod est singulare, est proprium alicujus individui; & ideo non potest esse commune multis, & propterea talis communitas requirit abstractionem ab omnibus individuis, quæ non potest rebus realiter convenire, sed tantum per intellectum.

Atque ex his sequitur primo, quamvis unumquodque individuum a parte rei sit formaliter unum absque mentis cogitatione, tamen plura individua, quæ dicuntur esse ejusdem naturæ, non esse unum quid vera unitate, quę sit in rebus, sed solum, vel fundamentaliter, vel per intellectum. Ac propterea Aristoteles quandocunque dicit plura esse unum, essentia, seu ratione formali, eam unitatem explicat per ordinem ad intellectum, sc. quia sub una ratione, vel definitione concipiuntur, ut patet 5. Met. c. 6. tex. 11. & l. 10. in principio. Et D. Th. de ente & essentia c. 4. hoc sensu dixit, naturam de se non habere unitatē communem, quia alias singularis fieri non posset. Secundo sequitur, aliud esse loqui de unitate formali: aliud de communitate ejusdem unitatis: nam unitas est in rebus, ut declaratum est, communitas autem proprie & in rigore non est in rebus, quia nulla unitas, quæ in re existit, communis est, ut ostendimus: sed est in rebus singularibus quædam similitudo in suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas, quam intellectus attribuere potest tali naturæ ut a se conceptæ, quæ similitudo non est proprie unitas, quia non dicit indivisionem entitatum, in quibus fundatur, sed solum convenientiam, seu relationem, aut coexistentiam utriusque.

Solvuntur fundamenta prioris opinionis.

Ad 1. prioris opinionis fundamentum respondetur, Aristotelem inter modos unius numerasse unitatem genericam & specificam, vel propter unitatem formalem, quā dicunt in singulis rebus, in quibus existunt, vel quia sunt aliquo modo fundamentaliter in rebus, ut postea declarabimus: & hoc modo dicuntur plures res esse ejusdem naturæ, vel identitate rationis, vel in fundamentali unitate, quæ in similitudine consistit. Unde dicitur ad secundum, ut natura possit definiri, hanc unitatem sufficere, quia definitio proprie non est in rebus, sed in ratione; & ideo non est una definitio communis, nisi quatenus mens concipit aliquid, ut commune separando illud a quolibet singulari, ad quod satis est unitas formalis, quam natura habet in quolibet individuo cum similitudine omnium talium unitatum inter se, nam inde fit, ut intellectus uno conceptu communi illam rationem formalem concipiat ac definiat. Unde, cum dicitur natura non habere ab intellectu, quod definibilis sit, dicendum est, id esse verum fundamentaliter & remote, non autem proxime, vel (quod perinde est) id esse verum, quoad essentiam, quæ definitione explicatur: illa enim in rebus antecedit: non vero quoad conditionem quam requirit, ut a nobis definiatur, quæ est communitas: hanc enim habet solum per cogitationem mentis.

Ad tertium dicitur primo concludere, naturam ex se habere unitatem formalem, non vero communitatem ejusdem formalis unitatis. Unde unitatem habet prorsus inseparabilem, communitatem autem minime, nam in singulis individuis natura est una formaliter, non tamen est communis, neque indifferens ad plures, sed in unoquoque est singularis, & propria ejus effecta. Quocirca, cum dicitur naturam ex se ita esse formaliter indivisam, ut repugnet illi formaliter dividi, æquivocum id esse potest, nam, vel est sensus, naturam, quæ sic est formaliter una,

non

non esse ulterius divisibilem per differentias formales & essentiales: & in hoc sensu in naturis genericis simpliciter falsum est, habet enim natura generica suam formalem unitatem: & nihilominus formaliter divisibilis est per differentias specificas. In naturis autem specificis est quidem id verum, nihil tamen refert ad id, de quo agimus: nam, licet natura specifica non sit ultra divisibilis per differentias essentiales, est tamen divisibilis per differentias individuales, & in unoquoque individuo habet suam unitatem formalem distinctam ab ea, quam habet in aliis, & hoc satis est, ut talis unitas in re communis esse non possit. Vel est sensus, naturam ita esse ex se indivisam, ut ei repugnet omnis divisio seu multiplicatio suæ unitatis formalis: & hoc sensu assumptio est simpliciter falsa, etiam in naturis specificis. Quia, sicut supra dicebamus, quamvis in individuis non sit divisio seu distinctio essentialis, esse tamen divisionem, seu distinctionem essentiarum: ita dicendum est in præsenti, quamvis individua ejusdem speciei simpliciter non dicantur differre formaliter, nihilominus habere distinctas unitates formales singulis proprias. Nam distingui essentialiter, vel formaliter non solum significat habere distinctam essentiam, seu formam, sed etiam habere secundum eam dissimilitudinem, & disconvenientiam, atque adeo distingui non tantum secundum rem, sed etiam secundum communem rationem & definitionem, quam mens potest fabricare. Habere autem distinctam essentiam seu unitatem formalem, solum dicit distinctionem entitativam & realem, quomodo, sicut Petrus habet distinctam humanitatem a Paulo, ita etiam habet distinctam essentiam, & distinctam unitatē formalem, quamvis in ea sint similes. Naturæ ergo, quæ ex se dicitur formaliter una, non repugnat secundum eam unitatem multiplicari in multis, & in singulis habere illam unitatem incommunicabilem & consequenter distinctam ab aliis, sed solum repugnat dissimilitudo, seu disconvenientia secundum eam rationem, id est, quod ea, quæ participant illam unitatem formalem, in ea non sint similes, & inter se conveniant.

Ad quartum cum confirmatione eadem est responsio: probat enim, naturam communem habere ex se unitatem formalem, secundum quam una natura specifica differt formaliter, & specialiter ab alia, non tamen probat, eam unitatem formalem esse in re ipsa communem, nisi secūdum similitudinem vel conveniētiam, ut declaratum est. Et eodem fere modo respondetur ad argumenta, quibus ultimo loco probatur, quod hæc unitas formalis sit in re communis: ita enim est communis, sicut ipsa natura, cujus est unitas. Natura autem non est communis secundum rem, sed secundum rationem, vel fundamentalem similitudinem, ut sæpe tactum est & sequente sectione ex professo dicetur. Eodem ergo modo est communis unitas formalis, quę in re dividitur in plures unitates formales, quarum quælibet est in se indivisa formaliter, inter se vero, seu una ab altera, non sunt in re formaliter indivisæ, nisi secundum similitudinem & convenientiam, ratione cujus non dicuntur simpliciter, & proprie formaliter distinctæ, ut dictum est, sed sunt unitates formales distinctę entitative, seu individualiter. Hæc enim duo non repugnant, scilicet ipsasmet unitates formales multiplicari, & non multiplicari formaliter, sed materialiter, seu in individuo: ipsa enim unitas formalis in unoquoque individuo singularis est, & individua, quamvis id non habeat ex vi unitatis formalis, sed ex differentia individuali. Fatemur igitur omnem unitatem formalem, prout est in re, esse individuam & singularem, differre tamen nihilominus secundum rationem ab unitate individuali, quia unitas formalis per se & ex proprio conceptu solum dicit indivisionem in prædicatis essentialibus: unitas vero individua dicit indivisionem in ipsa entitate. Unde unitas formalis dicit in re fundamentum similitudinis cum alia re ejusdem naturæ: unitas autem individualis dicit absolute & simpliciter fundamentum distinctionis, ac deniq; unitas formalis dicit fundamentum communicabilitatis saltem secundum rationem, unitas autem individualis dicit omnimodam incommunicabilitatem, tam secundum rem, quam secundum rationem.

SECTIO II.

An unitas universalis naturæ distincta a formali sit in rebus actu ante mentis operationem.

PRincipio statuendum est naturas illas, quas nos universales & communes denominamus, reales esse, & in rebus ipsis vere existere: non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, & de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, & scientiam inquirimus. Sic Arist. 1. Metaph. c. 6. & lib. 4. c. 5. reprehendit Heraclitum, & Cratylum, quod dicerent in rebus nihil esse præter singularia. Et 7. Metaphys. tex. 56. tradit universalia non esse a rebus separata, & tex. 37 & 53. ait definitiones dari de rebus universalibus, & 1. Poster. text. 5 11. 33. 39. 43. dicit, scientiam esse de universalibus, quæ in singularibus existunt, & ab illis abstrahuntur: & idem habet 1. Metaph c. 1. Et eodem sensu 1. de interp. c. 5. dicit, rerum alias esse universales, alias singulares. Et in hoc omnes Philosophi & Aristotelis interpretes conveniunt, Nominalibus exceptis, qui voces solum ajunt esse universales in significando, & conceptus universales in repræsentando, & circa hos proxime versari definitiones, & scientias, ut videre licet in Ocham in 1. distinct. 2. qu. 4. & quodlib. 5. qu. 12. & 13. & Gabr. in 1. distinct. 7. q. 7. & 8. quos late impugnat Fonseca, lib. 5. c. 28. q. 2. Et merito reprehendendi sunt quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia: nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationē ab aliquo opere intellectus, quod verum est, ut infra dicam. Et ideo in referendis, & solvendis eorum argumentis non est quod immoremur: nam ea nihil omnino obstant, quo minus verum sit naturas, quæ denominantur universales, in singularibus esse, ipsaque singularia habere inter se aliquid, in quo conveniant, vel similia sint, & aliquid, in quo differant, seu distinguantur. Unde falso negant, demonstrationes, aut definitiones dari de rebus, quia scientiæ non sunt de nominibus, & conceptibus formalibus nostris, sed directe de rebus, seu conceptibus objectivis. Quapropter, licet denominatio universalitatis rebus proveniat ex conceptibus, tamen res sic denominatæ reales sunt, & in rebus existunt.

Res, quæ universales denominantur, vere in re existunt.

Secundo supponendum est, has res, vel naturas, quas nos universales denominamus, non esse realiter separatas a rebus singularibus: quia, ut supra demonstratum est, omnis res, quæ existit, necessario est singularis, & individua: apertamque involvit repugnantiam, quod existat homo v.g. ab omnibus singularibus hominibus realiter separatus, & sit universalis respectu omnium illorum. Nā, si est separatus, non est in illis intrinsece & essentialiter, si autem est universalis, esse debet in illis intrinsece & essentialiter, quia hoc est de ratione talis universalis: neq; vero simul esse potest separatus ab illis, & intrinsece in illis: quia hæc duo in re ipsa sumpta involvunt repugnantiam. Item, quia, vel homo ut sic est res distincta realiter a Petro, Paulo, &c. vel non est res distincta: si dicatur hoc secundum, hoc est, quod intendimus: nam hoc sensu dicuntur universalia non esse separata, quia non sunt res realiter distinctæ a singularibus, neque habent propriam entitatem, & realem unitatem distinctam ab illis: si vero dicatur primum, sequitur aperte, hominem ut sic esse rem quandam distinctam a Petro & Paulo, nam realis distinctio non potest intelligi, nisi inter res certas, & determinatas: erit ergo illa res quidam homo distinctus a cæteris hominibus. Unde neque esse poterit de essentia illorum, neque poterit simul esse in omnibus illis. Item alioqui eadem ratione dandum esset animal separatum ab omnibus speciebus animalium, & vivens separatum ab omnibus generibus viventium, & sic de cæteris quidditativis prædicatis, quæ omnia sunt impossibilia, & inutilia prorsus, quia neque ad scientiam, neque ad definitiones tradendas oportet hujusmodi idearum monstra confingere.

Universalia in re non sunt a singularibus separata.

Quod adeo manifestum, ac per se notum est, ut multis credibile videatur, Platonem docuisse contrarium eo sensu, quo 1. & 7. Metaph & aliis locis Arist. illi attribuit, & latissime impugnat. Ita sensisse Eustratium & Simplicium refert D. Th. lib. 4. de regim. Princip. c. 4. & in particulari agens de ideis Aug. lib. 83. quæst. q. 46. & lib. 7. de Civit.

Quo sensu Plato universalia asseruerit separata.

Civit.c. 28. declarat Platonem fuisse locutum de ideis, quæ sunt in mente divina, quod etiam sentit Seneca lib.8 epist.66. Imo ab ipso Platone in Parmenide, & Timæo id significari videtur. Legatur Eugub.lib 1.de peren.Philosoph.c.10. Quod si ita est, consequenter dicendum est. Platonem non posuisse ideas propter modum nostrum concipiendi, definiendi, aut sciendi res in universali: ad hoc enim nihil conferunt ideæ, prout sunt in mente Dei: quia nec nos illas concipimus, aut definimus:& si per impossibile non essent tales ideæ, possent eodem modo universalia a nobis concipi, ac definiri. Sed ponuntur hujusmodi ideæ, ut sint prima exemplaria horum inferiorum, & in ea influant tanquam primum, & immutabile principium in suo genere: de quibus ideis sub hac consideratione tractatur a Theologis in 1.d.36.cum D.Th. 1. par. q.15. & inferius tractando de causis aliquid attingemus. Sed, quicquid sit de mente Platonis, hæc consideratio nihil ad præsens institutum refert: quia non agimus de universali, quod vocant in causando, sive per modum efficientis, sive per modum exemplaris, sed de universali in essendo, seu prædicando.

Sensus quæstionis, & variæ opiniones.

His ergo suppositis, quæstio superest, an natura, quæ universalis denominatur, quamvis sit in rebus singularibus, nihilominus ex se habeat sufficientem unitatem, ob quam universalis denominetur, ita ut non solum natura universalis, sed etiam universalitas ejus in rebus sit. Tres in hac re versantur opiniones. Prima est naturam ita habere ex se, & per se aliquam universalitatem, ut etiam realiter existens in ipsis individuis eam retineat, actuque universalis sit, quam opinionem defendit late Joan. Monsorius speciali disp. de hac re,c.5.& 6.& communiter tribuitur Scoto in 2.d.3.q.1.& 7.Metaph.q. 18. ubi Anton. Andreas q.16.illam defendit. Quamvis Scot. in præd.dist.potius ita loquatur,ut simpliciter neget,universale in actu esse in rebus: solumque videtur admittere universale aptitudine seu potentia, quod Aristot. & omnes concedunt.Quapropter in exponenda Scoti sententia varii sunt ejus discipuli, ut Fonseca inf.citandus late tractat, ubi etiam ipse, sicut & alii, eum conatur in suam sententiam adducere. Sed, ne in æquivoco laboremus, oportet hos terminos, *universale in actu*, & *universale in potentia*, declarare.

Itaque si per universale in actu intelligatur natura ab omni individuatione abstracta, quæ concipitur per modum unius entis indivisi, & communis multis,& habentis proximam aptitudinem,ut de illis prædicetur, sic per se notum est, universale in actu ut sic non esse in rebus: & hoc modo explicuit hanc universalitatem Scotus supra: & eodem loquitur Aristot.cum negat contra Platonem dari universale in rebus, scilicet universaliter subsistens, & ab omni singulari, & individua contractione separatum. Datur ergo hoc universale solum per intellectum, ut sect.seq. declarabimus. Rursus, si universale in potentia dicatur, quicquid non habet actualem universalitatem dicto modo explicatam, præbet autem intellectui fundamentum,ut illam possit concipere aut fingere, sic etiam certum est dari in rebus universalitatem in potentia,quia datur in eis aliquod fundamentum abstractionis, seu conceptionis universalis, quam intellectus facit. Sed quale est hoc fundamentum? in hoc est enim punctus controversiæ. Opinio igitur citata affirmat, fundamentum hoc esse universalitatem quandam, quæ ex se,& realiter convenit naturæ, ut est prior natura suis inferioribus contrahentibus ipsam. Nam, licet in re non sit separata ab eis, tamen revera est communis omnibus illis secundum eandem rationem & unitatem formalem. Et ita hæc universalitas,licet respectu prioris dicatur aptitudinalis seu fundamentalis, tamen respectu singularitatis, seu individuationis naturæ est vera, realis, & actualis universalitas,quæ ab unitate formali solum in hoc differt, quod ultra negationem divisionis in se dicit indifferentiam & communitatem ad multa.

Sic igitur declarata opinio probatur primo, quia natura,verbi gratia,humana,de se habet unitatem formalem, ut dictum est:habet etiam de se,quod sit communicabilis multis:ergo de se, & ante omnem intellectum est una in multis,& de multis,in quo ratio universalis consistit, teste Arist.1.Post.tex.25.habet ergo natura ex se & in rebus ipsis aliquam universalitatem,quæ sit realis proprietas ejus,& non tantum rationis.Minor,in qua est vis argumenti, probatur primo, quia natura humana de se non est incommunicabilis, alioqui secundum numerum multiplicari non posset:est ergo de se communicabilis: quia inter communicabile,& incommunicabile non est dare mediū respectu ejusdem naturæ,nam sunt opposita contradictorie. Secundo,quia natura non est de se hæc & individua, ut præcedenti disput.probatum est: sed indiget aliquo adjuncto,quo individuetur:ergo de se apta est,ut per principia individuantia contrahatur:imo, cum non sit apta ad subsistendum abstracte & universaliter,postulat,& requirit hanc determinationem,ut possit subsistere: est ergo ex se apta ad illam: ergo est etiam ex se communicabilis multis individuis. Probatur hæc ultima consequentia, quia talis natura non est adæquate contrahibilis per unā solam individualem differentiam,imo hoc illi repugnat: ergo hæc repugnantia,quam habet talis natura, ut in uno solo individuo adæquate contrahi possit, fundatur in naturali aptitudine,quam habet,ut in multis esse possit: hæc ergo aptitudo convenit illi realiter & secundum se. Tertio idem probatur ex attributis naturarum universalium ut universales sunt, dicuntur enim esse propria objecta, scientiarum,immutabilia,& perpetua, ingenerabilia,& incorruptibilia;dicuntur etiam esse res immediatæ significatæ per voces, seu conceptus communes, quibus per se primo conveniunt essentialia prædicata, & intrinsecæ proprietates:sed hæc omnia non sunt per intellectum cōficta,neq;consistunt in denominatione aliqua extrinseca proveniente ab aliquo actu intellectus:ergo natura in rebus ipsis habet aliquam universalitatem, quæ sit horum omnium ratio ac fundamentum.Et confirmatur,quia alias vix possumus vitare,quin incidamus in opinionē Nominalium,qui negant in rebus esse naturas universales, sed solum res singulares,quia,si natura in re nullam habet universalitatem,nec distinguitur ex natura rei ab individuis, ut supra ostensum est,non apparet, quid possit in rebus immediate correspondere terminis communibus,aut conceptibus eorum, præter ipsa singularia, quod Nominales docent,& consequenter non poterit esse scientia de rebus communibus,sed solum de vocibus, ut iidem contendunt.

Secunda sententia est, naturam existentem in individuis non esse actu universalem, nihilominus tamen non habere a solo intellectu,quod actu universalis sit,sed ex se & ante operationem intellectus, & ante omnem contractionem ad individua,atq;adeo ante omnem existentiam tam in intellectu,quam in re ipsa,esse actu universalem. Hanc opinionem late tractat,& defendit Fonseca lib. 5. Metaph.c.28.per quinq;primas quæstiones. Cujus fundamenta videbimus postea, dum veram sententiam confirmabimus,est enim hæc opinio media inter duas alias, & ideo ab eisdem sumit argumenta partim ad eas confutandas,partim ad ipsam tuendam,& suadendam.

Tertia opinio est, naturas fieri actu universales solum opere intellectus,præcedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales.Hæc sententia communis est antiquorum, & recentium Philosophorum cum Arist. sæpissime in his lib.Metaph.præsertim in 7.& Comm.1 de anima, com.8.dicente, *intellectum esse, qui facit universalia in rebus*,& Avicen.qui hoc sensu dixit, l. 5. suæ Metaph. in principio:*Equinitas secundum se tantum est equinitas,nō una,vel plures*;& eodem modo loquitur D. Th. opusc de ente & essentia,c.4.ubi ait, *naturam secundum se neque universalem,neque singularem esse*,& aliis locis in eodem sensu ait *intentionem universalitatis esse ab intellectu*,ut 1.par.q.85.a.1. & 1.2.q.29.a.6.& 7.Metap.lect.12.& in eadem sententia conveniunt omnes ejus discipuli, Cajet. loco citato de ente & essentia,Sonc. & Javell.citati sect. præced.Soto in Logica,q.2. de universalibus,& alii.

Quæstionis resolutio.

Hæc postrema sententia est sine dubio vera. Ut autem eam explicemus,& confirmemus,duo,quę in titulo quæst. proponimus,declaranda sunt.Primum,quomodo differat unitas,quæ ad universalitatem naturæ necessaria est, ab unitate formali.Secundum,quomodo naturæ sic uni conveniat aptitudo essendi in multis. Ex quibus tandem constabit tertium,scilicet quomodo universalitas naturæ nō possit in rebus ipsis inveniri. Suppono autem, quod Arist. sæpe docuit,rationem universalitatis ut sic in duobus cō-

sisté-

sistere, scilicet in unitate & communicabilitate. Hęc enim duo continentur in illa definitione, qua universale dicitur, *Unum in multis, & de multis*, seu *præter multa*, quæ sumpta est ex variis locis Arist. 1. Perih. c. 5. 1. Post. cap. 18. 7. Metaph. c. 13. Nam si natura non sit una aliquo modo, non erit quippiam universale, sed erit rerum multitudo, seu aggregatio; si autem non sit apta esse in pluribus, non erit universalis, sed singularis, & ideo necesse est, ut sit in multis modo opposito singularitati seu individuationi, id est, quod sit in multis inferioribus, quę sub ea communi ratione multiplicari, & numerari possint. Hæc ergo duo, scilicet unitas, & communitas, explicanda sunt, ut constet, rationem constituentem proprium universale, non reperiri in rebus seclufo intellectu.

Dico primo. Unitas formalis per se sola non sufficit ad unitatem, quam requirit natura universalis, ut universalis est, ac denominatur, sed requiritur major aliqua unitas. Probatur primo, quia unitas rei universalis ut universalis est, talis esse debet, ut sit illi propria, & rei singulari ut singularis est, cōvenire nō possit: sed unitas formalis non est hujusmodi: ergo illa ut sic non sufficit ad unitatem naturæ universalis ut sit. Major ex cummuni omnium consensu constat, & ex oppositione, quæ est inter singulare, & universale ut talia sunt: cum enim opponantur, ut communicabile & incommunicabile, unitas illa, quæ ad utrumque horum indifferens est, non potest esse sufficiens ad rationem universalis, ut magis ex sequente ratione constabit. Minor autem constat ex supra dictis de unitate formali: ostensum est enim eam de se esse indifferentē ad naturam, vel universe conceptam, vel in individuis contractam. Secundo probatur, quia unitas formalis multiplicatur in individuis cum ipsa natura, sed unitas, quæ est propria naturæ universalis ut universalis est, non potest multiplicari in inferioribus, nam potius illa sunt unum sub ea ratione, quomodo dixit Porphyrius, *participatione speciei plures homines esse unum hominem*: ergo alium modum unitatis habet natura universalis ut sic, prę ter unitatem formalem. Major supra probata est. Ostendimus enim, unamquamque naturam individuam, esse in se formaliter unam propria & intrinseca unitate formali distincta ab ea, quæ est in alia simili natura, quia unaquæque per id, quod in se est, est in se formaliter indivisa. Et hinc facile probatur minor propositio, quia si unitas naturæ universalis ut universalis est, multiplicaretur in inferioribus, multiplicaretur unitas specifica in individuis, vel generica in speciebus, quod est impossibile; alioqui & plures homines essent plures species, & unusquisq; eorum haberet in se unitatem universalitatis, & consequenter unusquisq; esset unus universaliter, sicut est unus formaliter, quod est plane falsum. Unde argumentor tertio, quia unitas formalis solum dicit formalem seu essentialem indivisionem illius rei, quæ sic una denominatur: unde ad hanc unitatem impertinens est, quod illa res sit singularis vel communis, at vero unitas universalis dicit intrinsece indivisionem plurium in ea re, vel ratione, quæ una universaliter denominatur, ita ut nullum eorum inferiorum, quæ sub tali ratione continentur, per se sumptum habeat totam illam universalem unitatem, sed omnia sub illa ratione unum sint, quomodo omnes species animalis sunt unum in ratione animalis: nulla autem species per se sūpta habet in se universalē unitatē animalis, quæ est quasi potentialis, licet in se habeat formalē unitatē ejus. Quamquam ergo unitas formalis prærequiratur ad unitatē universalis, & sit fundamentum ejus, non tamen est per se sufficiens, sed aliquid ultra illam addit unitas universalis.

Dices. Quæ ergo, aut qualis esse potest hęc unitas naturæ universalis ut sic? Omnis enim unitas, ut supra insinuatum est, aut formalis, aut numeralis esse debet: quia omnis divisio aut formalis est, aut materialis, sed unitas universalis non potest esse unitas numeralis, quia hæc est propria rerum singularium: si ergo neq, formalis est, quænam esse potest? Respondetur esse quamdam unitatē ab his distinctam habentem proprium nomen, propriamque rationem. Dicitur enim hæc unitas universalis, ejusq; ratio consistit in indivisione alicujus naturę in plures naturas similes sub eodem nomine, & ratione, cum aptitudine, ut in eas dividatur. Itaq; hujusmodi unitas utrumq; includit, scilicet indivisionem, & aptitudinem ad divisionem in plura ejusdem nominis & rationis, seu quæ talia sint, ut unumquodque totum divisum quoad ejus actualitatem in se claudat, & contineat. Unde hæc indivisio proxime accedit ad propriam privationem, quia dicit negationem divisionis in natura apta ad talem divisionem. In quo differt hæc unitas ab unitate individuali, quæ non solum dicit indivisionem, sed etiam ineptitudinem ad divisionem in plura, quæ talia sint, quale est ipsum divisum. Ab unitate autem formali differt, quia hæc unitas, quamvis non repugnet cum illa aptitudine, seu communicabilitate ad plura, non tamen illam requirit. Unde in Deo potest intelligi unitas formalis cum incommunicabilitate ad plures naturas. Cum ergo dicitur, quod omnis unitas, aut est formalis, aut numerica, id verum est de unitatibus, quæ rebus ipsis secundum se, seu in re ipsa conveniunt: præter has vero potest esse alia unitas, quæ per intellectum perficitur; & hujusmodi est unitas universalis, ut ostendemus.

Unde ulterius additur, hanc unitatem posse ad numeralem revocari, quæ tamen non simpliciter realis sit, sed rationis, seu objectiva. Declaratur, nam species humana in ratione speciei ita est una, ut cum aliis componat numerum ternarium, vel quaternarium, &c. specierum sub animali contentarum: omnis autem unitas, quæ potest numerum conficere, sub ea ratione numerica dici potest. Propter quod, licet homo & equus absolute differant essentialiter, & specie, tamen in ratione universalium seu specierum differunt numero. Item formalis conceptus hominis ut sic, est unus numero: unde objectum ejus in ratione objecti unum etiam numero dici potest, & ita homo, quatenus objicitur illi conceptui, dicitur habere unitatem numeralem objectivam, seu in ratione objecti, quę etiam est unitas rationis, seu per denominationem extrinsecam a conceptu mentis: hæc ergo unitas ad rationem universalis necessaria est, & sub ea ratione potest ad numeralem revocari. Quod in hunc modum potest etiam explicari, nam, si fingeremus juxta Platonis sententiam, ut ab Aristotele explicatur, universalia esse res separatas a singularibus, necessario intelligendum esset, hominem ut sic, in se subsistentem, esse rem quandam in se quidem transcendentaliter numerabilem cum aliis, atq; ita unam numero, quamvis simul fingeretur existēs in pluribus numero distinctis, quod aliunde repugnantiam involvit, ut dictum est, quod ad præsens non refert: nam hinc solum intendimus declarare universale eo modo quo est, vel apprehenditur, debere intelligi ut in se indivisum, & numerabile, vel secundum rem, si fingatur in re ipsa separatum, vel secundum rationem & conceptum, si solum mente abstrahatur.

Ex his dico secundo: Unitas naturæ universalis ut universalis est, non est realis, neq; est in rebus prout in re ipsa existunt, anteceduntq; omnem operationem intellectus. Hæc conclusio sequitur aperte ex præcedente: quia in rebus nulla unitas intelligi potest præter formalem, & numeralem, neutra autem harum sufficit ad rationem universalis ut sic. Dicetur fortasse in rebus non solum reperiri eam unitatem formalem, qua unaqueq; natura humana, v.g. dicitur in se formaliter una, sed etiam reperiri unitatem, qua omnes humanę naturæ dicuntur habere eandē rationem formalem, & consequenter formalem unitatē, ratione cujus eandem definitionem participant, & omnes homines a parte rei dicuntur esse ejusdem naturæ. Sed contra, nam hæc revera non est unitas, sed similitudo tātum, nihil enim vere unum & in re indivisum est a parte rei in hac & in illa humana natura, sed solum in hac est aliquid, cui aliquid simile est in altera natura: hæc autem non est realis unitas, sed similitudo. Unde solum possunt res plures dici a parte rei ejusdem naturæ, id est, similis: hæc enim identitas, cum dicatur esse inter res distinctas, non potest in re ipsa quippiam esse pręter similitudinem, ratione cujus dicuntur etiam participare, seu habere eandem definitionem, fundamentaliter quidem ex vi dictæ similitudinis, formaliter autem per rationem: nam definitio opus rationis est.

Unitas universalis non est ante operationem mentis.

Hæc autem similitudo neq; necessaria simpliciter est ad rationem universalis, neq; sufficiens. Intelligo autem non esse necessariam secundum actualem existentiam & relationem, quia non est de ratione universalis ut actu sit in multis: nam si verę essent ideę Platonis, universales essent ex se, quamvis actu nullum aliud individuum existeret, & de facto naturæ cęli & Gabrielis sunt universales, sive in re sint plura eorum individua, habentia inter se prædictā si-

Similitudo re-latio realis ad rationem universalis nec sufficiens, nec necessaria.

similitudinem, sive non. Si autem esset sermo de similitudine illa in potentia, sic necessaria est ad naturę universalitatem, quia alias nō posset intelligi natura ut communis, ut statim latius explicabimus. Quod autem illa similitudo non sufficiat ad rationem universalis, probatur, quia ex vi illius similitudinis præcise, sive in actu, sive in potentia sumptæ, non concipitur aliquid ut unum cōmune multis, sed concipiuntur multa ut similia inter se: universale autem ut sic, debet concipi ut unū. Item, quia universale ut universale, concipitur ut indivisum actu, quatenus tale est, & divisibile, & communicabile aptitudine, res autem prout a parte rei sunt similes in natura, potius sunt actu divisę, & aptitudine seu fundamentaliter unibiles (ut sic dicam) in una natura universe concepta.

Atque hinc apertius confirmatur conclusio posita. Nā universalitas ut sic dicit aliquam indivisionem, alioqui non esset universalitas, sed multitudo tantum: sed illa nō potest esse indivisio, quę conveniat rebus ut in se sunt, sed solum ut substant conceptibus mentis: ergo unitas, quæ inde sumitur, non est realis sed rationis. Minor declaratur, nam, ut recte dixit Arist. 7. Metaph. c. 14. & sępe alias esse in re ipsa indivisum, & simul esse actu divisum, in plura ejusdem nominis & rationis, involvit repugnantiā, nam, si res est a parte rei indivisa, a parte rei est singularis, & una numero: si autem est divisa in plures similes ejusdem nominis & rationis, erit etiam plures numero, quod fieri non potest. Et hæc repugnantia sequebatur ex positione Platonis, quæ cessat, si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem, quia esse indivisum secundum rationem, & divisum secundum rē, non opponuntur inter se. Atq; hoc modo omnes homines in ratione speciei dicuntur unus homo, quia in conceptu hominis ut sic, non dividuntur: & ita unitas hominis, quatenus universalis est, per rationē consummatur, quia homo ut sic, solum habet indivisionem, ut subest conceptioni mentis. Quæ indivisio consistit in hoc quod homo, v.g. abstracte conceptus, non est communicabilis multis hominibus seu conceptibus objectivis sic abstractis, licet sit communicabilis per contractionē multis individuis.

SECTIO III.

Utrum natura communis ex se habeat aliquam unitatem præcisionis extra individua, & ante mentis operationem.

ANtequam argumentis contrariæ sententiæ respondeamus, tractanda est objectio, quæ hic occurrit, & quædam opinio, quæ pene singularis ac nova mihi visa est. Objici itaque potest contra præcedentem resolutionem, quia quælibet natura communis, v. g. humana, non solum quatenus per intellectum, abstracta est, sed etiam quatenus ex se præscindit a differentiis individualibus, & est naturæ ordine prior illis, habet unitatem quandam, quia ut sic, non est plures, sed una tantum: illa autem unitas, cum conveniat naturæ ex se, realis erit: ergo illa sufficiet ad rationem universalis. Circa hoc Fōseca l. 5. met. c. 28. q. 3. sect. 2. 3. & 4. sentit, naturæ universali secundum se sumptæ convenire unitatem quandam, quam suis inferioribus non communicat, sed illi tantum ac præcise convenit, prius quam existat, tam in rerum natura, quam in intellectu, quam unitatem dicit esse distinctam ab unitate formali, quia hæc multiplicatur in individuis, non vero illa. Vocat autem illam unitatem præcisionis, seu numeralem, non simpliciter & absolute, sed naturæ communis, quæ est conditio diminuens, unde etiam eam vocat quodammodo mistam ex formali & numerali. Et in hanc sententiam citat D. Th. opusc 42. de natura generis c. 7. & 8. ubi significat, esse naturas universales habentes quandam unitatem convenientem naturæ absolute sumptæ, quæ non communicatur individuis talis naturæ, nec convenit naturæ per intellectum. Citat etiam Soncin. 7. Metap. q. 40. ubi ait, naturam secundum se consideratam, id est, nec prout est in individuis, nec prout est in intellectu, habere quandam unitatem: & non videtur loqui de unitate formali, quia addit, naturam non communicare hanc unitatem suis inferioribus; & idem sentit Capreol. in 3. d. 5. q. 3. art. 3. ad argum. Scoti cont 1. concl. ubi non omnib. universalibus, sed de quibusdam id affirmat ex D. Th. loco cit. scilicet, de his, quæ habent, non tantum logicam, sed etiam physicam unitatem & convenientiam. Quæ limitatio rem facit difficiliorem, & obscuriorem, quia impossibile est reperire universalem unitatem non fundatam in unitate formali, ut ex dictis satis constat, & amplius patebit ex dicendis: supposita autem formali unitate, eadem est ratio quantum ad omnem aliam unitatem in quacunque natura universali: quia omnis talis natura potest secundum se & absolute considerari, &, ut sic, eadem non repugnantia, indifferentia, aut indivisio in qualibet reperitur. Et ideo Fonseca illam limitationem non admittit, sed generaliter hanc unitatem præcisionis tribuit omnib. naturis universalibus.

Quod si interroges, ubi, aut quando conveniat hæc unitas tali naturæ: respondet, naturam existentem nunquam habere hujusmodi unitatem, quia in individuis illam non habet, cum in illis contracta sit, natura autem non habet existentiam, nisi in individuis: neque etiam convenire illi tantum ut est in intellectu, quia illi secundum se convenit, prius quam ab intellectu aliquid habere intelligatur: neque convenire illi per solam denominationem extrinsecam, sed per veram negationem, seu indivisionem convenientem ipsi naturæ secundum se. Et hoc ipsum sentit Soncin. supra, qui propterea dicit, hanc unitatem non esse actualem, sed potentialem, & uterque illam explicat per hanc conditionalem: quia, si natura existeret sine contractione ad individua, hanc unitatem haberet. Quod si rursus objicias, quia, si hæc unitas per se convenit naturæ absolute sumptæ, erit inseparabilis ab ipsa, nam, quod per se alicui convenit, semper convenit, neque oppositum ejus potest ei convenire: sed in individuis non habet natura eam unitatem, sed potius oppositam multitudinem; ergo non potest illa unitas per se convenire tali naturæ. Respondent, dupliciter sumi posse illud *per se*, seu *secundum se*: primo, ut significet necessariam connexionem prædicati cum subjecto tanquam de essentia ejus existentis, aut ab illo intrinsece manantis: quomodo sumpsit Aristoteles, cum duos modos per se numeravit 1. Posterior. c. 4. & hoc modo recte probat argumentum, prædictam unitatem non convenire per se naturę universali: alio modo sumitur *per se*, pro eo, quod est *absolute* seu *solitarie*: & hoc modo dicitur convenire hæc unitas naturæ secundum se, seu per se sumptæ: quia absolute cōsiderata illa natura, ac solitarie, id est, quatenus non habet adjunctas differentias contrahentes, seu individuantes, statim habet illam unitatem. Neque enim necesse est, ut, quicquid convenit naturæ hoc posteriori modo secundum se sumptæ, conveniat etiam per se priori modo, id est, ab intrinseco, & necessario: multa enim prædicata, præsertim negativa, possunt illi sic sumptę contingenter convenire, ut *non existere, non generari, nec corrumpi, non esse album, nigrum*, aut similia omnia, quæ non conveniunt naturæ communi, nisi ratione individuorum. Sic igitur hæc unitas præcisionis, quæ in negatione seu privatione consistit, convenit naturæ secundum se, & absolute consideratæ: quia, ut sic non conveniunt illi differentiæ, quibus contrahitur & dividitur, non tamen per se & necessario convenit, quia mediis inferioribus potest ei oppositum convenire.

Sed nihilominus hæc sententia probari mihi non potest. Nam (ut omittam esse plane contrariam D. Th. lib. de ent. & essen. c. 4. & Cajet. ibi & aliis auctoribus citatis, & referendis infra concl. 4.) non satis intelligo, qualis possit esse unitas, quæ conveniat naturæ ante intellectū, & tamen nunquam possit illi convenire in inferioribus, seu in singularibus existenti: nam, si illa unitas convenit naturæ ante intellectum: ergo est unitas realis: ergo potest realiter ipsi naturæ aliquando convenire: ergo necesse est, ut possit illi convenire in individuis, vel in aliquo individuo: nihil enim convenit realiter naturæ omnino, nisi quod potest illi convenire, ut existenti in aliquo individuo. Quod enim aiunt, hanc unitatem convenire realiter naturæ secundum esse essentiæ, non secundum esse existentiæ, non videtur posse intelligi: quia, ut supra dixi, tractando de conceptu entis, & infra iterum dicam tractando de essentia & existentia creaturarum, esse essentię, non potest concipi ut reale, nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam: ergo, si hęc unitas non potest convenire essentiæ ut existenti, neque convenit illi ut aptæ ad existendum: quia, sicut non existit, nisi ut individua, ita neque est apta ad existendum, nisi ut individua: ergo nullo modo illi realiter convenit. Et confirmatur, quia

Præcedētis sententia refutatio.

Prędicata solitarie natura conve-

nietia per se posterioristice conveniunt.

quia nullum prædicatum nec positivum, nec negativum convenit naturæ secundum se, & solitarie sumptæ, nisi aut per se posterioristice illi conveniat, aut possit individuis convenire: sed hæc unitas non convenit per se dicto modo naturæ secundum se sumptæ, ut ipsi fatentur: neque etiam potest illi convenire ratione individuorum, quia potius illi ut sic repugnat: imo hoc ipso, quod in individuis sumitur, jam non per se & solitarie consideratur: ergo nullo modo convenit per se primo. Major constat ex Porphyr. cap. de commun. D. Th. Cajet. & aliis in locis citatis. Et inductione patet in prædicatis etiam negativis (nam de positivis nulla est dubitandi ratio) quia, *non esse album, aut nigrum*, &c. in tantum conveniunt homini ut sic, in quantum alicui individuo hominis convenire possunt: imo & ipsum non existere, quamvis non possit convenire homini ratione alicujus individui existentis, convenit tamen illi, quatenus vel aliquod, vel omnia individua humanæ naturæ non existunt. Ratio est, quia hæc prædicata sunt contingentia, & ideo non conveniunt speciei, nisi ratione individuorum.

Objectioni respondetur.

Quod si quis objiciat quædam esse prædicata negativa, quæ conveniunt naturæ communi secundum se, & tamen non conveniunt individuis, ut videntur esse hæc, *non generari, non corrumpi* (repugnat enim naturam universalem absolute sumptam generari, vel creari, aut etiam existere) dicendum est, esse sophisticam æquivocationem: multiplex enim potest esse sensus illarum negationum. Primus est, quod natura abstracta nec generari, nec corrumpi, nec esse potest, & hoc modo sunt veræ illæ negationes, tamen si recte intelligantur, non dicuntur de natura secundum se & absolute sumpta, sed ut habente quendam statum, quæ solum per intellectum habere potest: realiter enim nulla est natura sic abstracta, & solitaria, sed per intellectum consideratur, & illi ut sic, consideratæ attribuitur talis negatio. Quare mirum non est, quod in individuis illi non conveniat, quia per existentiam in individuis destruitur ille status, ratione cujus convenit naturæ talis negatio. Unde, si illa unitas præcisionis cum his negationibus comparanda est, hinc potius colligitur, non convenire naturæ, nisi ut subest operationi intellectus abstrahentis, & præscindentis illam. Alius sensus illarum negationum est quod natura communis absolute non generatur, neque corrumpitur, & hoc potest intelligi, vel, quod non generatur ullo modo, & sic est falsum, nam saltem secundario generatur, & existit in individuis. Vel quod non generatur per se primo, sed ratione individuorum, & hoc est verum: tamen hoc etiam dici potest de natura existente in individuis, sicut Aristot. dicit, secundas substantias existere in primis, & ratione illarum, & consequenter non per se primo. Unde hæc negatio in hoc sensu sumpta non convenit naturæ contingenter, sed per se ac necessario: sicut e contrario fieri & esse per se primo convenit individuis, si alicui convenire debet. Nulla ergo prædicata contingentia, etiam negativa, conveniunt communibus naturis, nisi vel ratione individuorum, vel in ipsis individuis, vel ratione status, quem in intellectu habent.

Tandem argumentor in hunc modum contra dictam sententiam, quia natura communis non distinguitur ex natura rei ab individuis, sed tantum per intellectum: ergo non potest habere unitatem aliquam secundum se, quam non habet in individuis, nisi tantum per intellectum. Antecedens sæpe est probatum: consequentia probatur primo, quia unum reale consequitur ens: ergo si natura secundum se non habet entitatem distinctam ab entitate individuorum, neque unitatem realem habere potest distinctam ab unitate individuorum: ergo nullam unitatem ex se habere potest, quam non habet in individuis, sed omnis alia est per intellectum. Secundo probatur eadẽ consequentia ex ipsis terminis, quibus alia opinio utitur, vocat enim hanc unitatem *præcisionis*: si ergo præcisio non est in re, neque convenit naturæ secundum se, sed per intellectũ tantum, neque etiam unitas convenire potest naturæ secundum se, secludendo intellectũ. Imo, si quis recte consideret, hoc ipso, quod dicitur *secundum se* in sensu superius declarato, involvitur operatio intellectus, quia natura nõ præscinditur aut separatur ab omnibus differentiis individualib. nisi opere intellectus. Unde quicquid convenit naturæ secundum se sumptæ proprie & peculiariter ratione illius conditionis seu status, qui explicatur per illã particulã *secundum se*, in sensu prædicto, convenit illi per intellectũ. hujusmodi autẽ est prędicta unitas, ut ostensũ est.

Et hinc obiter intelligitur nullam æquivocationem committi a D. Th. Cajet. & aliis (ut putavit Fonseca) quando dicunt, quicquid convenit naturæ secundum se, aut per se, convenire illi in individuis existenti, quia quicquid per se alicui convenit, semper convenit: nam utrobique, *per se*, sumunt eodem modo, scilicet, posterioristice, ut revera sumendum est. Et similiter, quando iidem auctores distinguunt, tripliciter aliquid convenire naturæ, scilicet, vel ut in individuis existenti, vel ut in intellectu, vel secundum se, eodem sensu sumunt illud, *secundum se*, scilicet pro eo, quod per se & ab intrinseco convenit naturæ, & non ratione alicujus status contractionis, aut præcisionis seu abstractionis. Supponit enim (id quod verum esse ostendimus) nihil posse naturæ proxime & immediate, quatenus talis natura est, convenire, nisi etiã per se conveniat; atque e contrario quidquid contingenter convenit naturæ communi, convenire illi ratione status individuationis, quem habet in re, aut separationis, quam habet per intellectum. Unde, ut apertius tollatur æquivocatio, omne prædicatum, quod dicitur immediate (ut sic dicam) de natura communi, id est, non ratione individuorum, potest dici convenire illi secundum se, tamen hoc prædicatum potest esse duplex; unum conveniens naturæ, ut præcise habenti talem rationem formalem, ut *esse animal rationale*, & consequenter esse *risibile, admirativum*, &c. & hujusmodi prædicata dicuntur propriissime convenire naturæ secundum se, & per se, id est, ex hoc præcise, quod talis natura est. Et hoc modo est sermo D.Th. & aliorum de natura secundum se, quando illam distinguunt a duplici statu ejus, scilicet in individuis, vel intellectu, & ideo recte concludunt, quicquid hoc modo convenit naturæ secundum se, convenire illi, ubicumque & quomodocumque existit. Alia vero prædicata dici possunt convenire naturæ, secundum se, id est, in communi sumptæ, non tamen ratione ipsius naturæ, sed ratione illius præcisionis & separationis, quam circumscribit illa particula, *secundum se*. Et talis consideratio naturæ coincidit cum statu, quem natura habet per intellectum, & illa prædicata similiter coincidunt cum attributis, quæ conveniunt illi naturæ ratione illius status: alioqui oporteret, quartam considerationem naturæ adhibere præter triplicem nuper expositam, quod inauditum est. Cum ergo illa unitas dicatur convenire naturæ secundum se, non tamen hoc ipso, quod natura talis est, sed hoc præcise, quod secundum se sumitur, vel consideratur, plane convincitur, eam unitatem non convenire naturæ, nisi secundum statum, quem in intellectu habet.

Vendicatur a calumnia.

Tertio probatur, & declaratur amplius eadem consequentia principalis argumenti, quia natura actu existens non distinguitur ex natura rei ab individuo, & ideo ut sic non potest habere unitatem realem repugnantem individuationi, qualis esset unitas communis, sed natura etiam communis sumpta ut possibilis, vel secundum esse essentiæ non distinguitur ex natura rei ab individuis sumptis etiam in esse possibili, seu secundum esse essentiæ individuæ: ergo eadem ratione non potest convenire tali naturę secundum se, & ante intellectũ aliqua unitas repugnans unitati individuali, qualis esset illa unitas præcisionis seu numerica communis. Major constat ex dictis, & ab aliis non negatur. Minor probatur facile, quia eadem est proportio rerum possibilium inter se, quæ est existentium inter se, quia non alię res existunt, aut fiunt, nisi quę sunt possibiles. Neque humanitas possibilis habet aliam essentiã, nisi quã habet, dum existit: ergo si humanitas ut sic, quando actu existit, non distinguitur ex natura rei ab hac & illa humanitate, neque etiam humanitas ut possibilis distinguitur ex natura rei ab hac & illa humanitate possibili. Imo, si proprie loquamur, humanitas non est possibilis, nisi in quantum hæc & aliæ individuæ humanitates possibiles sunt, sicut neque existit humanitas, nisi in quantum individua humanitas existit. Consequentia vero probatur eadem ratione & proportione, quia humanitas possibilis non est aliud ab hac & illa humanitate secundum rem, & secluso intellectu: ergo non possunt illi convenire unitates repugnantes. Et confirmatur: nam, si hæc unitas convenit naturæ ante intellectum, cui quæso naturæ convenit? an singulari? & hoc non, ut per se notum est, & ipsi fatentur; aut communi quatenus communis est?

est? & hoc non, quia nulla est talis natura, etiam possibilis ablata operatione intellectus; aut naturæ ut natura est, nihil aliud adjungendo etiam per intellectum? & hoc etiam non, quia ut sic solum habet natura unitatem formalem, quæ communicatur individuis, & in eis multiplicatur: ergo, secluso intellectu, nullum esse potest adæquatum subjectum, & fundamentum talis unitatis.

Fundamentum oppositæ sententiæ evertitur. Ad difficultatem ergo respondetur, negando quod in ea assumitur, scilicet naturam humanam, v. g. habere ex se unitatem aliquam distinctam ab unitate formali. Procedit autem illa objectio ex falso principio, nimirum quod natura specifica ex se præscindat ab individuis aliqua præcisione reali, seu quæ ex natura rei illi conveniat: cum revera non præscindat, nisi per intellectum abstrahentem, & concipientem naturam communem absque individuis, cujus quidem præcisionis est in natura ipsa fundamentum: sed hoc non est aliud ab unitate formali, quæ in individuis multiplicatur, & est in eis per identitatem. Aliud etiam falsum videtur in ea objectione supponi, scilicet naturam specificam, v. g. esse ordine naturæ priorem individuis, & ut sic habere unitatem illam præcisionis, seu numeralem communem: nam, si sit sermo de prioritate reali, id est, fundata in aliqua reali causalitate seu habitudine, vel ordine reali, id non est verum, tum quia, ubi non est distinctio ex natura rei, non potest esse realis ordo, vel causalitas. Tum etiam, quia neque in ratione existendi, neque in esse essentiæ potest intelligi talis prioritas. Primum patet, quia, si aliquis est ordo, potius natura specifica existit, quia aliquod ejus individuum existit, sicut Aristoteles dixit de primis & secundis substantiis. Secundum patet, quia esse essentiæ præcisum ab existentia nihil aliud est, quam entitas rei in esse possibili, ut infra ostendetur: probavimus autem, etiam hoc modo universalia esse possibilia ratione singularium possibilium. Quod si esse essentiæ sumatur pro prædicatis quidditativis præcise sumptis, & abstractis a differentiis individuantibus, hujusmodi esse essentiæ involvit operationem rationis concipientis communem rationem, in qua individua conveniunt, abstractam a propriis eorum differentiis. Si vero essentia communis hoc modo sumpta dicatur prior natura, non propria & reali proprietate, sed illa, quæ dicitur esse subsistendi consequentia, illa potius est prioritas rationis: involvit enim conceptum mentis abstrahentem rationem communem a singularibus: unde esse hoc modo prius, nihil aliud est, quam esse universalius. Ex hac autem prioritate non potest colligi aliqua unitas numeralis, quæ conveniat naturæ secundum se ante individua, & ante omnem intellectum: nulla ergo est talis unitas, nisi tantum per rationem, & conceptum mentis, ut in conclusione diximus.

Sed contra dicta objici potest, quia natura universalis ut sic non potest dici una numero in ratione universalis per extrinsecam denominationem a conceptu formali mentis, scilicet, quia per unum conceptum numero repræsentatur: ergo oportet, ut dicatur una numero in ratione universalis ab aliqua alia unitate, quæ in natura ipsa præcedit, & per illum conceptum repræsentatur: ergo talis unitas convenit naturæ ex se, & non per intellectum. Primum antecedens patet primo, quia potius conceptus habet unitatem ab objecto, quam e converso: ergo non ideo objectum est unum, quia conceptus est unus, sed e contrario. Secundo, quia alias eadem natura a diversis hominibus distinctis conceptibus repræsentata esset plura numero universalia, nam multiplicata forma dante unitatem, multiplicabitur unitas. Consequens autem est plane falsum: non enim dicemus esse plures numero species humanas, propterea quod humana natura pluribus conceptibus repræsentetur: sicut non sunt plures Christi Domini facies, propterea quod pluribus imaginibus repræsentetur: sicut ergo conceptus plures non dant naturæ universali pluralitatem, ita neque unus conceptus dat unitatem, sed supponit illam: ergo hæc unitas, de qua loquimur, non fit per rationem, sed convenit naturæ ex se, quatenus objicibilis est pluribus similibus conceptibus.

Responderi potest, solum probari, naturæ secundum se convenire unitatem formalem, eamque supponi conceptioni mentis, & ratione illius naturam humanam, v. g. posse habere rationem unius objecti respectu conceptus abstrahentis, & præscindentis illam, & quia illa non multiplicatur, etiamsi formales conceptus ejusdem naturæ multiplicentur, ideo simpliciter non multiplicari numero hujusmodi universale, ut universale est. Sed contra, quia sola unitas formalis non sufficit ad constituendum hoc numero universale, nisi aliquid aliud addatur, quia talis unitas communis est rebus individuis, & multiplicabilis in illis: ergo præter unitatem formalem necessaria est alia unitas, a qua natura communis ut sic dicatur una numero in ratione universalis, nihil enim potest unum numero denominari, nisi ab unitate, quæ sub ea ratione numerica sit, & de hac procedit argumentum. Ut, v. gr. natura humana dicitur una numero species: non potest ergo habere illam unitatem a sua unitate formali ut sic, quia Petrus habet similem unitatem formalem, & non est talis species: ergo est alia unitas naturæ humanæ incommunicabilis individuis, a qua denominatur una species. Vel ergo habet illam unitatem a conceptu mentis, & ita multiplicabitur hæc unitas, multiplicato conceptu, ut argumentum factum contendit, vel non fit per conceptum, & sic conveniet naturæ ex se, ut opposita opinio dicebat. Respondetur, declarando amplius responsionem datam, verum quidem esse unitatem formalem non sufficere ad unitatem universalitatis, seu ut natura dicatur unum numero universale, sed necessariam esse præcisionem mentis, ratione cujus conveniat naturæ sic abstractæ unitas incommunicabilis individuis, quæ consistit in indivisione, seu incommunicabilitate ad plures naturas sic abstractas & communes, cum aptitudine ut communicetur pluribus naturis contractis seu individuis: hæc autem negatio seu incommunicabilitas non multiplicatur in natura, etiamsi conceptus formales numero multiplicentur, & ideo necesse non est, ut propter plures conceptus formales numero distinctos dicatur natura concepta esse plura universalia numero distincta.

Ad objectionem ergo in forma respondetur negando primum antecedens in sensu jam exposito. Ad primam probationem respondetur, ad unitatem conceptus formalis satis esse, ut ex parte objecti supponatur unitas fundamentalis conceptus objectivi, quæ consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali: nam hoc satis est, ut intellectus sua vi & efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum objectivum communem: unde quoad hanc præcisionem talis objecti communis & universalis, intellectus non supponit objectum suum, sed facit, seu potius confert illi statum illum præcisionis per extrinsecam denominationem. Ad secundam probationem respondetur, formam, a qua proprie natura denominatur sic una, non esse ipsum conceptum mentis, sed esse negationem incommunicabilitatis ad plures naturas sic communes, quæ negatio fundatur in abstractione mentis; eadem autem est talis negatio, sive hæc abstractio fiat per unum, sive per varios conceptus formales numero distinctos.

Aliter etiam dici posset, quod, licet in abstracto multiplicentur intentiones universalitatis ex multiplicatione conceptuum formalium circa eandem naturam (quomodo dicere solent Dialectici, distinctam numero relationem rationis speciei insurgere in natura humana per distinctam comparationem ejus ad individua factam a Petro, & Paulo, vel ab eodem diversis temporibus) nihilominus tamen universale in concreto simpliciter non multiplicatur, quia id quod substat tali intentioni universalitatis, formaliter non multiplicatur, sed sumitur ut habens eandem omnino formalem unitatem cum eadem præcisione. Sicut, quamvis plures albedines numero distinctæ inhærere possent eidem homini, non diceretur plura alba, sed unum: & paries, quamvis in ratione visi constituatur seu denominetur a visione, quæ est in oculo, non denominatur plura visa, sed unum, quamvis pluribus visionibus simul videatur: nam in hujusmodi concretis unitas sumitur ex supposito seu objecto, seu quod se habet ad modum subjecti. In præsenti autem, natura quæ denominatur universalis, se habet ad modum subjecti respectu intentionis universalitatis, & ideo, quamvis formæ seu conceptus denominantes multiplicentur, universale non multiplicatur, quia omnes versantur circa eandem naturam, eamque præscindunt secundum eandem unitatem formalem.

SECTIO IV.

Quid sit in natura universali aptitudo ut sit in multis.

RAtio dubitandi satis constat ex dictis duabus sectionibus præcedent. & præcipue ex argumentis in sectione 2. propositis: ad illa enim clarius solvenda hæc dubitatio proposita est.

Aptitudo essendi in multis nihil est in natura, ut a parte existit.

Dico ergo primo. Aptitudo naturæ communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturæ, prout a parte rei existit. Hæc conclusio receptissima est, ut videtur evidens, præsertim, si supponamus, quod sæpe dictum est, universale non distingui ex natura rei a singularibus, seu inferioribus. Probatur ergo, quia a parte rei nihil est, nisi singulare & individuum, & in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum: ergo in natura, prout a parte rei existit, non potest esse aptitudo ulla ad essendum in multis. Patet consequentia, quia in re individua ut sic non est talis aptitudo, seu non repugnantia, sed potius repugnantia opposita: natura autem, prout existit in rerum natura, individua est, prorsus indistincta in re ab ipsis individuis. Dicunt aliqui, licet in natura existente non sit potentia proxima, ut sit in multis, quia ut sic est contracta & determinata ad unum, esse tamen aptitudinem remotam, quia quantum est ex se, si contractio auferatur, potest communicari multis, sicut materia prima existens sub una forma, & sub dispositionibus illi accommodatis, non est proxime apta ad alias formas, retinet tamen suam aptitudinem remotam ad illas. Sed exemplum non est ad rem, quia materia, & aptitudo ejus substantialis ad formã, est una numero & singularis entitas distincta realiter a forma, & dispositionibus, quas nunc habet, quæ potest hanc formam amittere, & aliam recipere, & ideo mirum non est, quod materia existens sub una forma retineat aptitudinem radicalem ad recipiendas alias. At vero natura communis ut contracta ad hoc individuum non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso, vel a differentia contrahente: nec fieri potest, ut natura humana, v.g. existens in Petro eadem secundum rem amittat individuationem, quam habet in Petro, & acquirat aliam, & ideo ut in re existit, nec proximam, neque remotam habitudinem habet ad existendum in multis, nec simul, nec successive.

Unde argumentor secundo, quia omnis natura communis, ut in re existit in unoquoque individuo, ita est determinata ad illud, ut non possit eadem secundum rem ad illud determinari: ergo in nullo individuo est indeterminata ad plura individua: opponuntur enim contradictorie seu privative, esse determinatam ad hoc, & esse indeterminatam ad plura: ergo in nullo individuo habet realem aptitudinem ad essendum in multis, quia hæc aptitudo esse non potest sine indifferentia: ergo absolute, prout in rerum natura existit, non habet illam aptitudinem, quia non existit, nisi prædicto modo determinata in individuis. Dices, non repugnare esse de se indifferentem, determinatam autem per differentiam individualem: utrumque ergo poterit habere natura in individuis existens. Respondetur, quidquid sit de vero sensu illius assumptæ propositionis: *Natura est de se indifferens*, de quo statim dicam, tamen ex illa solum colligitur naturam non habere determinationem sine differentia individuali, quod licet ita sit, nihilominus, postquam naturæ adjungitur talis differentia individualis, non potest natura sic contracta manere actu indifferens. Sed ad summum dici potest, quod, si non haberet illam contractionem, esset indifferens, quia tamen de facto numquam est sine tali contractione, ideo de facto numquam existit indifferens, neque cum aptitudine ut sit indifferens.

Tertio id declaratur, quia natura universalis non existit in multis, nisi per identitatem cum singulis eorum: sed talis natura identificata uni individuo non potest eadem secundum rem, & secundum existentiam realem identificari aliis: ergo talis natura, ut in re ipsa individuis communicatur, & in eis existit, non potest habere aptitudinem realem essendi in multis. Major certa est ex supra dictis, in quibus ostendimus universale non distingui a singularibus ex natura rei. Imo ad efficaciam prædictæ rationis sufficit identitas realis: nam ratione ipsius identitatis non potest genus jam contractum ad unam speciem, idem secundum rem, & existentiam realem contrahi ad aliam. In genere igitur, specie, & differentia essentiali evidens est major propositio sumpta: quia, cum hæc sint essentialia suis inferioribus, & essentialiter prædicentur de illis, non per modum partis, sed per modum totius, quia pars non prædicatur de toto, necesse est, ut quatenus de illis prædicantur, sint in illis per identitatem, quia nihil magis identificatur cum unaquaque re, quam essentia ejus. De Proprio vero & Accidente hæsitare quis potest, quia hæc non videntur esse in suis inferioribus per identitatem, sed per informationem. Sed nos de prioribus universalibus præcipue loquimur: nam propriissima unitas naturæ universalis est respectu inferiorum, quæ sub illa essentialiter continentur. Tamen etiam in proprio & Accidente, ut universalia sunt, verum habet propositio assumpta. Nam Proprium & Accidens non habent rationem universalis, ut sunt formæ quædam physicæ informantes subjecta sua, tum quia sub hac ratione considerantur in abstracto, quomodo non prædicantur de suis subjectis. Tum etiam, quia etiam hoc modo nullum datur in re ipsa proprium vel accidens, quod de se universale sit ad plura subjecta informanda. Et, quamvis secundum communem rationem alicujus proprii vel accidentis, v.g. albedinis, vel risibilitatis, possit aliquo modo dici forma universalis respectu talium subjectorum, tamen hoc ipsũ non convenit huic formæ, nisi quatenus communis ratio ejus per identitatem existit in singulis formis individuis informantibus talia subjecta. Et hoc modo talis aptitudo essendi in multis reducitur ad modum essendi in inferioribus per identitatem. Proprie vero hæc dicuntur universalia, quatenus in concreto sumpta, apta sunt prædicari de subjectis suis, & sic etiam sunt in illis per identitatem, non ratione formæ accidentalis, sed ratione suppositi. In tantum enim unum de multis & de singulis vere prædicatur, in quantum est idem cum illis: nam propositio affirmans, hoc esse illud, ut vera sit, requirit identitatem aliquam inter prædicatum & subjectum, quia necesse est, ut pro eodem supponant, & quod vel explicite, vel implicite idem significent. Sic igitur verum est, omne universale esse in suis inferioribus per identitatem, quæ erat major propositio assumpta. Minor vero satis probata est in præcedente ratione, & fere ex terminis patet, quia natura specifica, v.g. prout in re existit, ita identificatur cum unoquoque individuo, in quo est, ut quatenus in illo est, non possit amittere identitatem cum illo, & consequenter neque possit, ut sic habere identitatem realem cum aliis; repugnat ergo tali naturæ, ut in re habeat aptitudinem ad essendum in multis per identitatem: ergo cum actus essendi in multis naturæ universalis sit per identitatem, aptitudo realis ad talem actum repugnat reperiri in natura a parte rei existente.

Tertia ratio adjungi potest, quia si hæc aptitudo est in natura existente: ergo ipsa etiam aptitudo in re existit: ergo ipsa etiam aptitudo est singularis & individua, nam quicquid in re existit, singulare ac individuum est: ergo talis aptitudo erit in aliqua natura individua, non enim potest esse per se separata, sed in natura, cum sit proprietas & aptitudo ejus: cum autem sit realiter existens & individua, necesse est, ut sit in natura realiter existente & individua, & consequenter, cum non sit major ratio de una natura individua, quam de aliis, erit talis aptitudo in omnibus ac singulis individuis naturis. Hinc autem multa absurda sequuntur. Primũ, tot esse naturas humanas universales, quot sunt naturæ in singulis individuis contractæ, quia unaquæque earũ est in se una habens suam propriam & realem aptitudinem essendi in multis, distinctã ab aptitudine alterius. Neque enim fingi potest, quod eadem numero aptitudo ad essendum in multis sit in omnibus naturis individuis. Alioqui dicendũ etiam esset, eandem numero naturam esse contractam ad singula individua, quo nihil potest esse absurdius. Sequela patet, quia aptitudo non est, nisi in natura: imo nec fingi potest res distincta a natura: ergo, si aptitudo est una numero in omnibus, natura etiam erit una numero in omnibus. Item, vel illa aptitudo dicitur una numero quasi collective, ita ut non sit tota in singulis naturis, sed in unaquaque sit aliquid illius aptitudinis, & ex omnibus resultet una aptitudo ad plura individua, & hoc extra propositum est. Quia juxta illam explicationem in unaquaque natura individua tantum est aptitudo essendi in se ipsa, & nulla habet aptitudinẽ essendi in multis. Quod si sit sermo de collectione, sicut tota collectio aptitudinum cõsideratur per modum unius, ita etiam considerari potest tota colle-

ctio naturarum: illa vero, ut sic, id est, ut una collective, non est in multis, quia tota collectio non est in singulis naturis individuis, sed in aggregato omnium: hæc ergo unitas collectionis impertinens est ad rationem universalis, quod ita debet esse in multis, ut totum sit in singulis eorum: vel illa aptitudo est in se una simpliciter, & est tota in singulis, & in omnibus individuis, & sic erit idem dicendum de ipsa natura propter eandem rationem, & quia non est majus inconveniens, hoc admittere in natura ipsa, quam in illa aptitudine. Quod autem utrumque absurdissimum sit, patet; tum quia hoc multo majus est, quam ponere unum accidens numero simul in diversis subjectis, tum etiam, quia terminis involvitur repugnantia, cum dicitur, eandem numero naturam contrahi ad plura individua, quia si est eadem numero, ergo una numero & individua: ergo incommunicabilis multis individuis. Rursus sequitur, in unoquoque individuo esse aliquam intrinsecam realem aptitudinem ad differentiam individualem alterius individui: hoc autem impossibile est, quia ad id, quod omnino repugnat, non potest esse realis aptitudo, sed omnino repugnat, ut aliquid quod in me essentialiter & realiter est, contrahatur, & individuetur per differentiam individualem alterius hominis: ergo non potest ad hoc esse in me realis aptitudo.

Aptitudo ad existendum in multis, non convenit naturæ communi secundum se ante intellectum.

Dico secundo: Aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturæ communi secundum se ante operationem intellectus. Hæc assertio probari potest eisdem fere rationibus, quibus paulo antea ostendimus, naturam secundum se non habere unitatem præcisionis, nisi per intellectum: hæc enim duo sese consequuntur. Nam si natura ut actu existens non est realiter apta esse in multis, ideo est, quia non existit, nisi contracta & determinata ad hoc vel illud individuum: ergo talis aptitudo ad essendum in pluribus non potest convenire, nisi naturæ ut præcisæ ab omni contractione: ergo, si natura non habet hanc præcisionem ex se, sed per intellectum, neque etiam potest secundum se habere hanc aptitudinem ante omnem intellectum. Secundo, quia si hæc aptitudo convenit naturæ secundum se ante omnem intellectum, aut convenit naturæ existenti, aut non existenti: non quidem naturæ existenti, ut ostensum est, quia non existit nisi effecta individua per indentitatem: neque etiam convenire potest naturæ non existenti, quia, ut natura non existens possit concipi, ut habens hanc aptitudinem, debet saltem concipi ut possibilis, quia posse esse in multis intrinsece includit & supponit posse esse: ostensum est autem, naturam ut possibilem tam esse individuam, quam naturam ut existentem: non ergo magis potest esse in natura ut possibili, quam ut existente.

Tertio: nam inquiro, quid sit hæc aptitudo. Respondent esse modum quemdam positivum convenientem naturæ secundum se, in quo fundatur non repugnantia naturæ, ut sit in multis; eum tamen modum non esse actualem, sed potentialem, id est, esse talem, ut non possit convenire naturæ actu existenti, sed tantum in potentia, seu objective existenti. Quo etiam fit, ut talis modus non sit omnino inseparabilis a natura: sed potius separabilis, quia natura actu existens non habet aliam aptitudinem, neque talem essendi modum. Sicut (inquiunt) modus essendi, quem habet res in suis causis, modus realis est, conveniens rebus, quamdiu non existunt, qui desinit illis convenire, quam primum producuntur, quia jam non in causis, sed extra causas esse dicuntur. Sed hæc mihi non probantur: non enim satis concipio modum realem, & positivum, & quod impossibile sit illum existere in rerum natura. Nam eo modo, quo aliquid positivum reale dicitur, clauditur sub latitudine entis realis: ens autem reale non est, nisi in ordine ad actum essendi: ergo, cui omnino repugnat actus essendi, non potest sub latitudine entis realis comprehendi: ergo nec potest esse res, nec modus realis positivus. Quod si non est modus realis, erit modus rationis, & consequenter non conveniet naturæ ante intellectum. Præterea hic etiam urget argumentum supra factum, quod prædicata contingentia non conveniunt naturæ secundum se, sed ratione alicujus additi, statusve, quem in re habet, aut intellectu: si ergo hæc aptitudo illi ex se convenit, & non ratione alicujus status, conveniet etiam illi per se, & non contingenter: ergo conveniet illi inseparabiliter, quod ipsi merito negant, quia in individuis ei non convenit.

Deinde de illa aptitudine, quæ concipienda dicitur ut modus quidam potentialis realis, inquiram etiam, an sit concipienda ut una numero, vel ut una tantum specie, & multiplicabilis numero. Hoc posterius dici non potest, quia oporteret concipere illam, ut multiplicabilem in individuis, quod repugnat. Primum etiam vix potest mente concipi, quomodo enim una numero aptitudo realis potest concipi in ordine ad plures differentias individuales distinctas, cum revera nulla sit, quæ eadem numero possit simul, vel successive in illis omnibus contrahi? Quod si dicatur illa non esse una numero simpliciter, sed secundum quid, scilicet unitate numerica communi, jam ostensum est, talem unitatem nullam intelligi posse, nisi per rationem. Denique vel illa aptitudo intrinsece consequitur unitatem formalem naturæ specificæ, vel ab extrinseco ei advenit. Si primum dicatur, sequitur, non magis esse posse unam numero, quam sit ipsa unitas formalis, quam ostendimus non esse unam numero, cum sit multiplicabilis numero. Sequitur etiam aptitudinem illam reperiri, ubicumque unitas formalis reperitur, quod est falsum: alioqui reperiretur in individuis. Si vero dicatur secundum, assignandum erit, unde, vel ex quo principio, seu causa accidat hæc aptitudo naturæ habenti talem rationem formalem; declarandum subinde erit, in quo statu, vel sub qua conditione, quæ se teneat ex parte ipsius naturæ, & non ex parte intellectus fingenda aut concipienda sit illa natura, quæ est veluti adæquatum subjectum illius aptitudinis, & plane intelligitur neutrum horum posse declarari, nisi in ordine ad abstractionem & separationem, quæ mente fit, quia hac seclusa, nulla est natura communis ex natura rei distincta ab individuis, sive in statu actualis existentiæ, sive in statu potentiali, aut in esse essentiæ seu possibili, ut sæpe declaratum est.

Exemplum autem illud de modo potentiali, quem dicitur res habere in causa antequam existat, nihil juvat prædictam sententiam. Primo, quia modus ille quatenus realis dicitur, vel existimatur, est aliquando in rerum natura, scilicet quamdiu res in causa esse dicitur. Deinde, quia etiam ille modus, vel non desinit esse, quando res producitur extra causas suas, vel qua ex parte desinit esse non est modus positivus, sed potius privativus, quando enim dicitur res habere esse tantum in causis, prius quam existat, duo dicuntur; primum est, quod in causa est virtus ad dandum esse tali rei, quæ virtus quasi per denominationem extrinsecam denominat effectum esse, non simpliciter, sed in causa, & quantum ad hoc non amittitur tale esse in causa, etiamsi res in se & extra causam producatur, quia virtus causæ integra manet. Aliud, quod indicatur, cum dicitur res habere esse in causa, est in se nondum existente, & hoc est, quod amittitur, quando in se producitur, hoc autem non est positivum, sed privativum, ut constat. Dices, ultra hæc esse ex parte effectus modum quemdam potentialem, quo possibilis dicitur, qui modus admittitur, ex quo incipit existere. Respondetur, hunc non esse modum positivum ex parte effectus distinctum a prædictis, quia, ut dicetur inferius tractando de essentia & existentia, aptitudo objectiva rerum possibilium ad existendum non est ex parte illarum, nisi non repugnantia quædam, & ex parte causæ denotat potentiam ad illas producendas. Quamquam, quod ad præsens attinet, licet daremus illam aptitudinem esse modum positivum, dicendum consequenter esset, cum res producitur, non amittere illam aptitudinem quoad positivum, sed solum quoad carentiam sui actus: nam res, quando existit, non est minus apta ad existendum, quam antea: sed solum habet actum existendi, quem antea non habebat: neque est verisimile, quod amittat modum positivum realem, per hoc præcise quod actu incipit existere.

Modus essendi in causa an sit in effectu aliquid reale.

Dico tertio: Aptitudo naturæ communis ut sit in multis solum est indifferentia quædam seu non repugnantia, quæ fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus. Hæc assertio communis est: in eaque videntur convenire auctores citati, maxime Cajetanus, & alii Thomistæ. Prius vero declaranda est, deinde probanda. Duobus enim modis intelligi potest, hanc indifferentiam convenire naturæ secundum se. Primo, quod ipsa non repugnantia per se conveniat naturæ ex vi suæ unitatis formalis. Et hic sensus est falsus: alias non repugnantia seu indifferentia (quod idem est) esset inseparabilis a natura &

con-

consequenter natura, ut in re existens haberet illam non repugnantiam, quod est aperte falsum: nam ut est in re, est ita intrinsece, & per identitatem individua effecta, ut illi repugnet esse in multis. Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet quod natura ex vi unitatis suæ formalis præcise sumptæ non habet repugnantiam, ut sit in multis. Et hic sensus est verus. Ex quo facile patet conclusio, quoad utramque partem: nam imprimis fundatur talis non repugnantia sic explicata in ipsamet unitate formali, quæ ex se individua non est, & hoc modo dici potest natura, etiam in re existens habere hanc non repugnantiam, quia etiam in re ipsa non est incommunicabilis ex vi unitatis formalis suæ, sed ex vi unitatis individualis: quamquam enim tota natura, & unitas formalis quæ est in individuo, incommunicabilis sit, eique repugnet esse in multis, nihilominus id non habet ex vi unitatis formalis naturæ, sed ex individuatione.

Et hinc confirmatur altera pars, scilicet hanc aptitudinem ad essendum in multis etiam per non repugnantiam explicatam, non convenire naturæ communi prout existentia parte rei, quatenus ad rationem universalis necessaria est. Quia, ut natura sit universalis, non satis est, ut ex se non habeat determinationem ad unum, si aliunde, saltem ex adjuncta differentia individuali, illam habet, sed, requiritur ut absolute & simpliciter sit indifferens: sed prout existit a parte rei non est ita indifferens, sed potius est simpliciter determinata ad unum ubicumque existit; ergo natura prout in re existit, non habet indifferentiam seu non repugnantiam. Confirmatur, & declaratur, quia repugnantia essendi in multis convenit naturæ existenti ratione individualis differentiæ: ergo naturam esse aptam ad existendum in multis per non repugnantiam, nihil aliud est, quam esse aptam ad existendum in multis per abstractionem, seu præcisionem ab omni differentia individuali: hæc autem præcisio & abstractio non convenit naturæ ut existenti a parte rei, neque etiam convenit illi in aliquo statu, qui omnem intellectus considerationem antecedat: quia nullus est hujusmodi status, in quo natura secundum se abstrahat ab individuis, vel existentibus, vel possibilibus, ut supra declaratum est: ergo. Tandem confirmatur a sufficiente partium enumeratione, quia hæc aptitudo, vel repugnantia non convenit naturæ existenti secundum se ante omnem actum intellectus, ergo solum potest illi convenire ut subest conceptioni intellectus. Præsertim, quia declaratum jam est, hanc non repugnantiam, vel indifferentiam consistere aut oriri ex separatione omnium differentiarum inferiorum, seu individualiũ, hæc autem separatio nullo modo antecedit in ipsa natura, neque in re existente, neque sumpta in aliquo statu possibilitatis, sed solum prout est objective in intellectu: ergo.

Objectio. Sed instabit aliquis, quia, quod plura individua possint sub eadem specie multiplicari, non provenit ab intellectu, sed in ipsa rei natura fundatum est: ergo & aptitudo essendi in multis convenit naturæ ex se, & non ab intellectu. Patet consequentia, quia hæc duo, vel sunt idem, vel in re ipsa se mutuo consequuntur, scilicet, individua posse sub eadem specie multiplicari, & naturam specificam posse illis communicari. Antecedens autem patet, tum quia individua esse multiplicabilia sub eadem specie, non est aliquid per rationem confictum, sed in rebus ipsis inventum, tum etiam a contrario, quia si natura angelica (ut multi volunt) non est multiplicabilis numero, id provenit ex aliqua reali, & intrinseca proprietate ejus, quod in divina natura certissimum est: ergo e converso, quod natura humana sit multiplicabilis numero est realis proprietas ejus, & non aliquid ratione excogitatum.

Respons. Respondetur hoc argumentum confirmare conclusionem, & concludere aptitudinem essendi in multis, fundamentaliter & remote esse in rebus ipsis, non autem proxime prout dicit indifferentiam, & indeterminationem naturæ communis ad unum. Hæc autem aptitudo remota & proxima non in eo sensu a nobis usurpatur, quo alii (ut supra dicebam) afferunt, aptitudinem, vel potentiam sub uno actu esse remotam ad alios, & naturam in re existentem habere hanc aptitudinem, id enim satis est a nobis improbatum. Sed fundamentum remotum hujus aptitudinis voco naturalem conditionem seu proprietatem talis naturæ, ratione cujus non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eandem speciem: hæc autem proprietas non est aliqua aptitudo naturæ communis ut sic, quæ intelligatur quasi potentia quædã actuabilis per plures differentias, sed est solum talis perfectio & limitatio hujusmodi naturæ. Unde hæc proprietas, quæ fundat hanc indifferentiam seu non repugnantiam, non solum in natura communi & præcisa intelligi potest, sed etiam in ipsis particularibus seu individuis, ut talia sunt. Ut v. gr. in specie humana unumquodque individuum talis conditionis est, ut illi non repugnet habere aliud simile in specie, & utrique seu omnibus individuis illius speciei commune est, ut eis non repugnet habere alia similia tantum secundum aliquod genus, & non in specie, quod eis provenit, vel ex eo quod materialia sunt, vel ex eo, quod sunt substantiæ finitæ, quibus non repugnat ut inter se habeant similitudinem, vel convenientiam univocam. Sic ergo recte intelligitur, & hanc aptitudinem essendi in multis habere fundamentum in rebus ipsis, & tale fundamentum non esse positivam aliquam aptitudinem in re ipsa communem & indifferentem, sed limitationem, seu conditionem talium rerum, quæ nihil in sua entitate includunt, ratione cujus eis repugnet habere alias res sibi similes in perfectione, vel æquales. Ac denique intelligitur hoc fundamentum indifferentiæ, seu non repugnantiæ non esse fingendum solum in natura communi secundum se, sed in ipsismet individuis, & singularibus rebus, quia, licet in unoquoque individuo natura sit determinata ad illud tantum, nihilominus ita est in illo, ut ex vi ejus non repugnet esse in alio simili, seu potius similem naturam esse in alio individuo: & hoc solum est fundamentum sufficiens ejus indifferentiæ, & aptitudinis essendi in multis, quæ est in communi natura ut abstracta per intellectum, & non est indeterminatio aliqua, quam natura ipsa ex se, vel in individuis habeat.

Ad objectionem ergo in forma concedo antecedens, Respons. scilicet res aliquas individuas posse similes in specie multiplicari, esse fundatum in rebus ipsis, & non in operatione intellectus: distinguo autem consequens, scilicet aptitudinem essendi in multis convenire naturæ ex se. Potest enim intelligi de aptitudine proxima, id est, quæ a nobis concipitur per modum cujusdam capacitatis præcise ab omnibus differentiis contrahentibus, & actuabilis per illas; & hoc sensu negatur consequentia, quia ut individua possint in re multiplicari in eadem specie, non est necessaria talis capacitas, quæ in re ipsa præcedat in natura, sed sufficit, ut in individuis nulla sit proprietas ratione cujus eis repugnet habere alia similia. Si autem consequens illud intelligatur de fundamento remoto in prædicto sensu, sic conceditur consequentia; non est tamen contra ea quæ diximus, ut constat. Unde, quod dicitur in probatione consequentiæ, nempe, hæc duo idem esse, individua posse multiplicari in eadem specie, & naturam specificam posse illis communicari, æquivocum etiam est. Nam in multiplicatione individuorum ejusdem speciei non est in re alia communicatio naturæ, quam assimilatio, & convenientia quædam inter ipsa individua, unde neque est in natura communi secundum se alia aptitudo ut communicetur multis, quam sit in ipsis individuis non repugnantia habendi alia similia. Si ergo per communicationem naturæ specificæ nihil aliud intelligatur, conceditur totum, & nihil infertur contra dicta. Si autem (ut magis verba sonant) naturam posse multiplicari multis, intelligatur per modum superioris aptitudinis cujusdam naturæ communis: quæ, cum una sit, concipiatur tamquã sese diffundens, & communicans multis, hoc est opus rationis, & modus intelligendi noster: nam in re nihil hujusmodi antecedit, neque necessarium est ad multiplicationem individuorum inter se similium.

SECTIO V.

An unitas universalis consurgat ex operatione intellectus. Et quomodo difficultatibus in contrarium positis satisfaciendum sit.

Individua plura quare esse possint sub una specie, non sub alia.

EX dictis omnibus facile colligitur vera resolutio de unitate universali, & argumentorum responsio, quæ in sect. 2. proposita sunt. Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita est quamdam unitatem rationis, convenientem naturis, prout objiciuntur menti, & per denominationem inde insurgentem. Hanc existimo esse sententiam

tiam Aristot. locis citatis, qui hac ratione dixit 1. de anima, text. 8. *Universale aut nihil esse, aut posterius esse*, id est, post intellectus operationem, ut ibi D.Th. Albertus Magnus, & omnes alii intelligunt, & propterea dixit ibi Comment. *intellectum facere in rebus universalitatem*. Et 12. Metaph. comm. 4. ait, *universalia apud Aristotelem esse collecta ex particularibus in intellectu, qui accepit inter ea consimilitudinem, & facit ea unam intentionem*; & comm. 27. ait: *De particulari non fit demonstratio, quamvis illud tantum sit res in rei veritate*. Eadem est sententia D.Th. de ente & essent. cap. 4. & aliis locis supra cit. qui citat Avicen. 5. Metaph. cap. 1. Conveniunt etiam in hoc omnes Thomistæ, Capr. Cajet. Soncin. & alii supra citati. Idem tenet Durand. in 1. dist. 3. qu. 5. & in 2. dist. 3. qu. 7. Ægid. in 1. qu. 2. Prolog. & d. 19. p. 1. & Scotus posset in eandem sententiam trahi, nam verba ejus non repugnant: cum dicat solum esse in rebus universale in potentia, non in actu: & ita videntur eum exponere discipuli ejus, ut late refert & tractat Fonseca dict. cap. 28. qu. 5. sect. 2. sed non est, quod in eo immoremur, nostra enim non multum refert quid Scotus senserit, præsertim cum verba ejus valde sint æquivoca. Et pro hac sententia citatur Damas. lib. 3. de fide c. 11. ubi ait, *naturam, aut sola cogitatione contemplari, aut in omnibus ejusdem speciei hypostasibus, quas conjungit, aut in uno individuo tantum*. Ubi per naturam sola cogitatione contemplatam intelligit naturam ut universalem: quomodo ait, non existere, sed cogitari tantum; in individuis autem dixit existere, vel in omnibus secundum totam latitudinem suam specificam, ut realiter existentem, vel in uno tantum.

Universalitas est per intellectũ cum fundamẽto in re.

Ratione probatur, quia unitas & aptitudo essendi in multis, quatenus ad rationem universalis necessaria sunt, non conveniunt realiter naturæ ipsi, sed per intellectum: ergo & universalitas, eodem modo convenit. Confirmatur ac declaratur, quia, si natura habet ante intellectum universalitatem: ergo vel in individuis, vel in se: non in individuis, quia, nec ut in uno tantum, cum in illo sit individua & determinata ad unum, neque in multis seu omnibus simul: tum quia natura potest esse universalis, etiamsi in uno tantum individuo reperiatur; tum etiam, quia nulla proprietas realis convenit naturæ, ut existenti in multis individuis, quæ non convenit ei in singulis, vel in aliquo eorum præter ipsam multitudinem individuationum, seu singularitatum, in qua universalitas non consistit, ut per se constat. Neque etiam potest universalitas convenire naturæ in se præscindendo ab individuis nisi per intellectum, quia, si talis natura sumatur ut existens in reipsa, non præscindit ex natura rei ab individuis, cum ab eis ex natura rei non distinguatur, ut ostensum est; si autem natura in se non est existens, concipi non potest, quis vel qualis sit ille status ejus, nisi illum habeat objective in intellectu, quia realiter illum non habet, nec habere potest, neque etiam secundum esse essentiæ, seu possibile distinguitur ex natura rei ab individuis in eodem statu consideratis, ut sæpe dictum est. Tandem si esse universalem convenit naturæ realiter, aut convenit per se, aut ex accidente: neutrum dici potest: ergo non convenit realiter: ergo per rationem tantum. Minor quoad primam partem patet, quia, si per se conveniret homini esse universalem, conveniret etiam omnibus individuis: nam quidquid per se primo vel secundo convenit superiori, convenit etiam inferiori; &, quia nulla proprietas potest adjungi naturæ superiori ratione inferioris, quæ repugnet essentiæ, vel proprietatibus per se convenientibus ei, cum neque hæc possint ab illa separari, neque cum proprietatibus repugnantibus simul manere. Quoad posteriorem autem partem probatur minor, quia, si universalitas realiter convenit & contingenter seu accidentaliter, erit accidens aliquod naturæ: ergo, si est accidens reale, conveniet illi ratione alicujus singularis, ut supra de unitate, & de aptitudine essendi in multis argumentabamur. Item conveniet illi hoc accidens per aliquam actionem extrinseci agentis, vel per carentiam actionis, si fingatur esse accidens privativum: omnis autem hujusmodi actio respicit per se individua. Denique, nec fingi nec explicari potest quale sit hoc accidens reale; est ergo rationis & per rationem.

Solvuntur oppositæ rationes.

Ad fundamenta contraria, posita in secunda sectione, jam declaratum est, quomodo natura in re sit communicabilis multis, non per aliquam aptitudinem, seu indifferentiam, quæ ipsi naturæ secundum se conveniat, sed solum per non repugnantiam ipsarum rerum singularium, ut habere possint alia sibi similia, quæ non repugnantia non satis est ad rationem universalis, ut declaratum est. Unde ad primum negatur illa consequentia, *natura humana non est de se incommunicabilis: ergo de se est communicabilis*, nam in rigore est a negativa ad affirmativam ex parte illius modi seu termini, *de se*: & fieri potest, ut neutrum illorum de se ei conveniant, quamvis in re semper alterum eorum insit. Quod si non in eo rigore sumatur particula illa *de se*, ut scilicet idem sit, quod per se & ab intrinseco, sed solum, ut idem significet, *natura de se*, quod natura ex ratione formali sua, & præcisa ab omni differentia inferiori, sic concedi potest consequentia, potius ratione materiæ, quam ratione formæ. Potest enim dici natura communicabilis de se in sensu superius explicato, quia non repugnat illi habere plura individua inter se similia in essentia & natura, neque uni individuo repugnat habere aliud sibi simile, quæ tamen non repugnantia non sufficit ad rationem universalis, ut dictum est. Atque eadem responsio accommodanda est ad secundum argumentum: in ipsa enim natura reali nulla est aptitudo positiva, & realis ad plures differentias individuales, sed solum est non repugnantia in ipsis etiam individuis, ut habere possint alia sibi similia. Et inde provenit, & quod natura dicatur communicabilis seu apta ut sit in multis, & quod talis natura non possit adæquate contrahi per unam differentiam individualem, ut satis expositum est. Ad tertium respondetur, omnia illa attributa dicere aliquo modo ordinem ad intellectum; fundantur autem in rebus ipsis, non quatenus in ipsis natura habet aliquam universalitatem, sed quatenus in ipsis individuis est convenientia & similitudo in essentia, & proprietatibus ejus, & in intrinseca connexione, quam inter se habent essentia & proprietates, ratione cujus abstrahuntur conceptus communes objectivi, ex quibus fiunt universales prædicationes, necessariæ ac perpetuæ veritatis, prout a tempore abstrahuntur. Et hoc modo dicitur esse scientia de universalibus, & non de singularibus, non quia sit de nominibus, & non de singularibus, sed quia est de conceptibus objectivis communibus, qui, licet in re ipsa non distinguantur a singularibus, distinguuntur tamen ratione, & hoc satis est ad omnes locutiones prædictas. Quod non satis adverterunt Nominales, & ideo aliter loquuti sunt, quamvis in re non multum a nobis differant, ut diximus. Per quod responsum est ad ultimam confirmationem. Ad alia fundamenta nihil respondendum superest, nam ex dictis satisfactum est omnibus.

SECTIO VI.

Per quam operationem intellectus fiant res universales.

HÆc quæstio sub aliis verbis tractari solet in principio Dialecticæ, scilicet an universale fiat per abstractionem, vel per comparationem intellectus. Tractari etiam solet, ac magis proprie in 3. de Anima explicando objectum intellectus, quod universale esse dicitur. Quoniam vero dictum a nobis est, unitatem universalem per opus intellectus resultare, prætermittere non possumus, quin declaremus, quod, & quale sit hoc opus intellectus. Oportet autem breviter distinguere duplicem intellectum, agentem, & possibilem: illius munus est efficere species intelligibiles: hujus operari, & intelligere per illas: habet autem duplicem operationem (prætermissis aliis, quæ ad præsens institutum non spectant) una vocatur directa, qua directe tendit in rem, quam species intelligibilis repræsentat, & ad quam ducit intellectum per se ac simpliciter. Alia vocatur reflexa, qua intellectus revolvitur supra priorem cognitionem, vel supra objectum ejus, secundum eas conditiones, vel denominationes, quas ex cognitione accipit.

Tres proponuntur opiniones.

Tres igitur in hac re possunt esse opiniones: prima est, universale fieri per operationem intellectus agentis, quæ antecedit omnem operationem intellectus possibilis, & consistit in productione speciei intelligibilis repræsentantis

tantis naturam præcisam,& abstractam ab omnibus individuis, quæ proinde dici solet abstractio naturæ communis facta virtute intellectus agentis. Ita significat D.Th. 1.p.q.85. art.1. in corpore & ad 4. & art. 3. ad 4. 7. Metaph. lect.13. de ente & essent. cap.4. & Com. 2. de anima comm. 10. dicens, *intellectum moveri ad ultimam perfectionem a rebus universalibus*, scilicet, repræsentatis in speciebus intelligibilibus. Et ideo 3. de anima text. 8. dicit, si universalia essent extra animam, frustra fore intellectum agentem. Fland.3. Metaph.qu.2. art.2.7. Metaph. qu.16. art.1. Fonseca 5. Metaph. c. 28. qu.5. & 6. Soto in Log. qu.3. universalium. Quæ sententia supponit imprimis, intellectum possibilem directe, & ex vi speciei quam recipit ab intellectu agente, non cognoscere singularia materialia, sed tantum naturas communes. Ex quo infert, speciem productam ab intellectu agente tantum repræsentare directe naturam communem præcisam ab omnibus individuis, & consequenter esse universalem in repræsentando. Ex quo tandem fit, naturam sic repræsentatam, objective, & denominatione extrinseca fieri universalem per hujusmodi abstractionem: nam, si contractione fit singularis & individua, abstractione fiet universalis & communis. Et confirmatur, quia universale est objectum intellectus agentis, & possibilis, illius ut potentiæ activæ, hujus ut passivæ seu receptivæ: ergo fit per actionem intellectus agentis, antecedit vero operationem intellectus possibilis: nam de ratione potentiæ activæ est, ut faciat objectum suum: potentia vero passiva supponit illud; ab eo enim pati solet.

Secunda opinio est, universale non fieri ab intellectu agente, sed a passibili per operationem directam, qua cognoscit naturam communem secundum suam præcisam rationem formalem, & essentiam, nihil de inferioribus rationibus, vel de individuis considerando, neque etiam formaliter, & quasi in actu signato considerando communitatem ipsius naturæ, sed solum essentiam, quæ communis est. Hanc sententiam quoad priorem partem negantem, in qua differt a præcedente, necessario docere debent, qui tenent intellectum possibilem cognoscere directe singularia etiam materialia. Nam juxta illam opinionem consequenter dicendum est, intellectum agentem per se loquendo efficere speciem singularem, non solum in essendo, sed etiam in repræsentando rem individuam & singularem: quia non posset eam intellectus primo & directe cognoscere, nisi reciperet speciem proprie & in particulari repræsentantem illam. Quo fit, ut juxta hanc sententiam intellectus agens non abstrahat universale a singularibus, solumque dicatur abstrahere speciem intelligibilem a phantasmate, quia separat illam a conditionibus materiæ, quantum ad esse reale illius, non vero quantum ad objectum quod repræsentat: producit enim speciem spiritualem, & immaterialem in entitate sua, repræsentantem eandem numero rem individuam, quam repræsentat phantasma: non enim repugnat, materiale individuum per immaterialem formam, seu qualitatem intentionaliter repræsentari. Et in universalitate generis potest hoc confirmari in omni sententia, quia, licet demus intellectum agentem abstrahere illo modo naturam specificam ab individuis, non tamen necesse est, quod abstrahat naturam genericam ab speciebus: quia certum est, intellectum possibilem posse directe & immediate ferri ad cognoscendam specificam naturam, & intellectum agentem posse efficere speciem intelligibilem, quæ in repræsentatione sua non abstrahat a differentia specifica, quidquid sit de individuali: ergo tunc non fiet universale, quod est genus, per abstractionem intellectus agentis.

Altera vero pars affirmativa opinionis, scilicet hoc universale sufficienter fieri per abstractionem intellectus possibilis, sumi potest ex D.Th. 1.p.qu.16. art.3. ad 2. & opusc.42.c.5. in fine, ubi affert illud Comm.1. de anima text. 8. *Intellectus facit universalitatem in rebus*: quod licet possit existimari dictum de intellectu agente, tamen a fortiori verum erit de intellectu possibili, de quo Averroes loquitur: nam tractat de intellectu definiente, & demonstrante. Denique auctores citati in præced. opinione, quamvis doceant, primam universalitatem fieri ab intellectu agente, non tamen possunt consequenter negare, quin hæc operatio intellectus possibilis sufficiat ad similem, vel perfectiorem universalitatem. Et ita D.Th. aliis locis citatis indifferenter loquitur de intellectu abstrahente, sive agente sive possibili. Expressius vero de solo intellectu possibili hoc docet Durand. in 1.d.3.q.5.n.27. & in 2.d.3.q.7.n.12. Et a fortiori potest rationibus primæ sententiæ probari, quia conceptus, seu species expressa intellectus possibilis formalius repræsentat, quam species impressa: ergo, si intellectus præcise & abstracte contemplatur hominem, homo ut in eo conceptu repræsentatus, erit universalis objective, multo melius, quam si repræsentaretur in specie impressa, quia habet esse objectivum magis actuale, & magis proprium, secundum illud esse est universale. Et confirmatur primo, nam homo fit singularis per differentias individuantes: ergo hoc ipso, quod ab illis omnibus præscindit per actualem conceptum abstractum, fit universalis. Confirmatur secundo, quia si homo ita in re existeret, sicut illi conceptui objicitur, esset universale in essendo, quale Platoni tribuitur: ergo etiam nunc est universale per denominationem ab intellectu. Confirmatur tertio; nam si intellectus reflectatur supra hominem sic conceptum considerans conditionem seu quasi statum ejus, cognoscit illum non esse aliquod singulare, sed esse quid commune omnibus singularibus, in qua conceptione non fallitur intellectus, ut constat, neque etiam tribuit homini sic concepto aliquid novum, sed concipit, quod in illo præerat: ergo ante hanc reflexionem jam homo erat universalis per priorem conceptionem directam. Et ad hoc etiam deservire potest ratio adducta pro superiori sententia, quod operatio intellectus supponit objectum: est enim hoc verum de objecto, quod per operationem cognoscitur, non vero de conditione, quæ in objecto resultat, quatenus cognitum est, quando illa conditio per talem actum non cognoscitur; quia, cum talis conditio resultet ex actu, comparatur ad potentiam potius ut activam, quam ut passivam, ita vero est in præsente: nam universalitas, quæ quodammodo inesse dicitur, vel convenire naturæ abstracte cognitæ, est quædam conditio, vel denominatio resultans ex tali actu, & modo cognoscendi, quæ tamen non cognoscitur per illum actum, sed solum ipsa natura, quæ universalis denominatur, & ideo non est necesse universalitatem illius objecti supponi ante illam actionem. At vero, quando postea intellectus reflectitur, & contemplatur illammet conditionem seu statum naturæ abstractæ, jam illa est objectum cognitum per talem actum: supponitur ergo illi actui, & tamen illa conditio nihil aliud est, quam universalitas naturæ: ergo universalitas supponitur ante hanc notitiam reflexivam, seu (quod idem est, comparativam: fit autem per abstractivam, seu (quod idem est) per cognitionem directam ac præcisam naturæ universalis.

Tertia sententia est, universale fieri per notitiam comparativam, qua intellectus possibilis, postquam naturam præcise & abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit, & intelligit illam ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus, & de illis prædicetur. Itaque juxta sententiam hanc natura in singularibus existens universalitatem habet solum in potentia remota, quia non est communis, vel positive tamquam aliquid vere unum existens in multis, vel etiam negative, tamquam aliquid nulli rei singulari proprium. Sed est tantum in illa quædam similitudo & convenientia plurium rerum inter se, quæ præbet occasionem, & fundamentum remotum universalitati. Natura vero abstracte cognita dici potest universalis in potentia proxima, quia jam est communis negative, quia concipitur secundum se, & non ut propria alicujus individui; nondum tamen censetur esse actu universalis, quia nondum concipitur ut habens aptitudinem, & relationem ad multa in quibus sit, quam relationem accipit per notitiam comparativam, & ideo per illam dicitur ultimo constitui universale in actu. Quod ulterius probatur, quia universalitas non est res aliqua habens veram existentiam, sed est tantum ens, seu relatio rationis: ergo tantum habet esse objective in intellectu: ergo tantum est, quando actu fit ab intellectu, nam tunc solum est objective in intellectu: ergo tantum est per notitiam comparativam, quia per eam solam fit, seu excogitatur ab intellectu. Confirmatur; nam universale ut universale, relativum est, ut patet, tum ex ejus definitione, per suum enim correlativum definitur, scilicet: *Est unum in multis, & de multis*, tū ex suis speciebus, ut sunt genus, species, differentia, &c. hæc enim relative dicūtur, ut constat ex definitionib. a Porphyrio datis in prædicabilibus;

relativa autem sunt simul natura & cognitione:ergo universale in actu non est eo modo quo esse potest, scilicet objective in intellectu, donec ejus correlativum eodem modo fit:non potest autem esse illo modo, donec unum ad alterum conferatur, quod fit solum per dictam comparativam notitiam: ergo. Et huic opinioni favet D. Th. qui ubique docet,relationes rationis tantum esse in apprehensione rationis conferentis unum alteri,ut 1.p.q.2. & ar. 1. in corp. & ad 4. & qu. 7. de potent, art. 1. & significat 4. Metaph. lect. 4. & 1. lib. de interpr. lect. 10. Significat etiam Cajet. agens in communi de relatione rationis, dicta q.28.1.p. & in particulari de relatione universalitatis de ente & essent.c.4.q.7. & paulo ante illam.Citantur etiam Scot.7.Metaph. q.11.Anton. And.qu.17.& Anton. Tromb.q.2.Metap.art.1. nam eo modo,quo ponunt universale in actu per intellectum, videntur illud ponere in notitia comparativa,potius quam in præcisiva. Est autem differentia inter hos authores, quod aliqui eorum per notitiam comparativam intelligunt notitiam directam, qua universale confertur cum inferioribus ut existens in illis,vel prædicabile de illis. Ita videtur sentire D.Th. & clarius Scot.sup. & 4.d.2,q.2.Sonc.6. Metaph.q.18. Alii vero intelligunt notitiam reflexam, qua post prædictam comparationem, intellectus concipit ipsammet comparationem,ut relationem quamdam & naturam comparatam,ut genus vel speciem,&c. respectu inferiorum.

Fertur judicium de prima opinione.

Inter has sententias prima est quidem probabilis ex suppositione illius sententiæ, quod intellectus agens non producit species repræsentantes individua, & adhuc, ea supposita, non procedit generaliter de omni universali, sed ad summum de specifico, & de solo illo.formaliter loquendo, ut ratio quædam supra facta probat. Et amplius declarari potest, quia in primis certum est, intellectum agentem nunquam imprimere speciem repræsentantem solam differentiam, ut differentia est, sed totam specificam naturam. Quia, sicut phantasma non repræsentat in individuo aliquid per modum formæ, sed per modum totius individui: ita intellectus agens producit speciem repræsentantem totam naturam specificam individui per modum totius, nec potest præscindere, seu immutare actionem illam,ut tunc producat unam speciem repræsentantem differentiam per modum formæ,deinde producat aliam repræsentantem totam naturam specificam per modum totius:quia,neque est liber in agendo,sed naturaliter imprimit speciem, quantum potest, supposito tali phantasmate,neque est cognoscitivus, ut nunc possit uno modo naturam concipere, postea alio. Unde in Proprio etiam, & Accidente, quamvis demus efficere species repræsentantes illa in communi abstrahendo ab individuis, tamen unumquodque eorum ex vi talis speciei intelligibilis solum repræsentatur,ut quid commune multis individuis in ea ratione similibus. Et idem suo modo est in gradu generico, si forte aliquando ob imbecillitatem phantasmatis producatur species intelligibilis repræsentans præcise illum gradum: nam sicut phantasma tunc repræsentat solum hoc animal v.gr. ita species intelligibilis ab illo sumpta repræsentabit gradum animalis solum ut abstractum, & præcisum a similibus individuis. Et hac ratione dicimus,etiam supposita illa sententia per hanc abstractionem intellectus agentis per se non abstrahi nisi naturam specificam.Objicies,hunc discursum fieri posse de abstractione facta per conceptionem intellectus possibilis, præsertim quoad universale proprii, & accidentis. Respondeo non esse parem rationem, ut patebit ex his, quæ sectione sequenti dicemus.

Addo ergo ulterius,si proprie ac vere intelligatur ratio & natura speciei intelligibilis, satis improprie dici per hanc abstractionem fieri naturam universalem, quia juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago,neque ullo modo formaliter ræpresentat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem repræsentationem intentionalem, quæ fit per conceptum mentis. Unde natura non dicitur esse proprie objective repræsentata in specie impressa,nisi valde remote & mediate,quatenus illa species est effectiva actus, cui natura illa objicitur. Ac denique etsi demus universale aliquo modo fieri per abstractionem intellectus agentis, id solum erit in habitu, seu in actu primo:ex quo fit, multo magis ac perfectius fieri per actum secundum proportionatum illi actui primo, ut supra argumentabar. Omitto primam illam sententiam procedere ex falsa hypothesi, simpliciter enim verius est, speciem impressam ab intellectu agente non abstrahere a repræsentatione ejusdem individui repræsentati in phantasmate, sed solum a materialitate reali, & entitativa ipsius phantasmatis, sine qua esse potest repræsentatio ejusdem individui, quantumvis materialis, hanc enim non repugnat esse aut fieri per formam seu qualitatem aut entitatem spiritualem, ut in angelis, & in Deo ipso patet. Quod si non repugnat, nulla potest afferri physica ratio,ob quam non possit talis forma vel species ab intellectu agente fieri: sine ratione autem id negandum non est,cum hoc sit magis consentaneum,& variis experimentis, & naturali ordine cognoscendi, & fini & activitati naturali ipsius intellectus agentis, qui ad hoc datur, ut media actione spirituali intellectum possibilem reddat similem repræsentationi phantasmatis, quantum potest, quod latius hic persequi & probare, alienum esset a præsenti instituto. Juxta hanc vero sententiam constat, abstractionem universalis, nullo modo fieri ex necessitate ab intellectu agente,imo & fortasse nullo modo fieri posse: nam, si intellectus agens semel ponitur productivus specierum rerum singularium, verisimile est numquam posse producere species repræsentantes naturas abstractas a singularibus, sed de hoc latius suo loco.

Aliæ duæ opiniones examinantur, & quæstio resolvitur.

Omissa ergo prima sententia, ut de aliis duabus judicemus,advertendum est,universale dupliciter posse a nobis concipi,vel denominari. Primo,ut quid absolutum secundum esse, quod potest relationem aliquam fundare. Secundo ut relativum secundum esse, dicens ordinem ad inferiora. Primo modo intelligeretur substantia universalis,si esset homo a parte rei subsistens separatus ab omni contractione, juxta Platonicam opinionem: neque esset universalis propter relationem realem secundum esse ad inferiora, sed propter unitatem suam cum intrinseca & substantiali aptitudine ad existendum in multis. Ad quem fere modum dicebant Doctores citati sect. præced. naturam in statu potentiali, quem habere fingitur ante existentiam in individuis,habere universalitatem quamdam, quæ non consistit in relatione secundum esse, sed in proprietate quadam absoluta naturæ,habentis talem unitatem & communitatem: hoc solet vocari ab aliquibus universale ante rem: quod,si esset,absolutum esset, tamen revera nullum est. Imo, & qui ponunt universale actu in ipsis individuis realiter existens, quod vocant universale in re, non ponunt universalitatem ejus in relatione. Nam putant universalitatem esse realem, relationem autem minime, quia vel inter naturam & individua non est sufficiens distinctio in re ad relationem realem; vel natura, ut præscindit ab individuis, non habet sufficientem entitatem ad fundandam relationem realem, cum non habeat ut sic entitatem singularem, in qua possit talis relatio fundari. Ponunt ergo universalitatem hanc in proprietate absoluta, quæ est unitas quædam & communitas talis naturæ. Hæc ergo exempla,quamvis vera non sint, declarant tamen, conceptum universalis ut sic, non esse conceptum rei relativæ secundum esse, sed rei absolutæ habentis modum talem essendi,in quo habeat indifferentiam, & aptitudinem essendi in multis. Nec refert, quod hæc aptitudo videatur per modum respectus explicari. Nam sicut in potentia reali intelligimus respectum transcendentalem, & secundum dici, priorem respectu prædicamentali secundum esse,& inclusum in re absoluta: ita in præsenti possumus concipere hanc aptitudinem rei universalis ut absolutam quidem in se, licet explicetur per modum respectus transcendentalis. Et hinc fit ulterius, ut hæc aptitudo, quia concipitur ad modum potentiæ habentis saltem transcendentalem ordinem ad ea, quibus potest se communicare, possit etiam intelligi ut fundamentum sufficiens ad relationem, vel habitudinem ad ea, quibus potest se communicare, quæ habitudo concipitur ut quædam relatio secundum esse, & dici etiam potest universalitas quædam, cum sit habitudo unius ad multa, in quibus esse potest, vel de quibus potest prædicari.

Universale igitur priori modo conceptum fit per directam operationem intellectus, quæ præcise, & abstracte con-

concipit naturam communem absque differentiis contrahentibus; quod satis probant rationes factæ in secunda opinione. Et confirmari potest evertendo fundamentum opinionis tertiæ; quia non est de ratione universalis relatio aliqua secundum esse: ergo, quamvis in natura sic abstracta non intelligatur aliqua relatio secundum esse ad inferiora, potest intelligi actu universalis. Patet consequentia, quia si illa relatio non est necessaria, nihil aliud deesse potest, quia ibi est natura communis, & ad modum subsistentis abstracte ab individuis. Unde ita se habet in eo statu per intellectum, sicut se haberet realiter, si a parte rei subsisteret extra individua, sed tunc esset realiter universalis, ergo & nunc est intellectualiter universalis, ut sic dicam. Tandem in natura sic concepta est nova unitas rationis, quia habet unum conceptum objectivum indivisibilem in plures similes, habet etiam communitatem seu aptitudinem, ut insit multis, & de iis prædicetur: ergo nihil illi deest ad rationem universalis.

At vero loquendo de relatione universalitatis prout a nobis concipitur ad modum relationis secundum esse, hæc non potest resultare per solam abstractionem, sed eo modo, quo est, fit per comparationem; quia, ut suppono, hæc relatio non est realis, sed rationis: ergo non est in natura ipsa dum absolute & abstracte cogitatur, quia ex vi illius actionis, illa non refertur per intellectum, quia intellectus nondum comparat illam ad sua inferiora, neque etiam refertur realiter; ergo nondum est talis relatio. Et hoc satis etiam probant rationes adductæ in tertia sententia. Quocirca, si illæ duæ opiniones unum affirment, & aliud non excludant, non sunt inter se contrariæ, neque unius rationes contra aliam procedunt. Quia nihil obstat, quod eidem naturæ possit per intellectum convenire duplex ratio universalitatis, absoluta scilicet, & respectiva, & quod illæ per diversas operationes intellectus fabricentur, & quod una, scilicet quæ absoluta est, sit proximum fundamentum alterius, scilicet relativæ. Neque etiam repugnat, aliquid convenire naturæ per intellectum & esse per modum absoluti, quando illud hujusmodi est, ut solum per extrinsecam denominationem conveniat, sic enim naturam esse abstractam, seu universaliter conceptam, non addit naturæ, nisi esse quoddam conveniens illi per extrinsecam denominationem, quod esse objectivum appellatur. Sicut esse visum, vel esse cognitum non est aliquod esse reale additum rebus, nec formaliter consistit in relatione rationis, sed in denominatione proveniente ab actu videndi, vel cognoscendi, super quam potest intellectus fabricare relationem rationis, si unum cum altero conferat: ita ergo est in præsente.

Sed adhuc superest circa has opiniones explicandum, qualis sit hæc cognitio præcisiva, vel comparativa, per quam fit universale utroque modo dictum. Variis enim modis potest universalis natura præscindi, vel comparari. Primo enim abstrahi potest natura communis per puram præcisionem naturæ ab uno inferiori absque ulla comparatione, vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem, vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter præscindo individuantes proprietates, & sisto in humanæ naturæ consideratione. Et per hanc notitiam pure præcisivam putant aliqui nullum universale fieri. Verius tamen est per eam etiam fieri universale absolutum juxta ea, quæ de secunda opinione diximus. Nám hoc etiam probant rationes factæ: quanquam hæc notitia non sufficiat ad cognoscendam in natura sic concepta universalitatem, seu superioritatem, quam habet ut jam dicam.

Secundo abstrahi potest natura communis per comparationem singularium, seu inferiorum inter se, ut quando conferendo Petrum cum Paulo, cognosco eos esse inter se similes in natura humana. Quæ comparatio supponit priorem præcisionem, nam supponit de utroque singulari cognosci, esse talis naturæ, unde supponit conceptum talis naturæ, ut præscinditur a singulis individuis. Unde per hanc comparationem solum additur cognitio convenientiæ, & similitudinis plurium inferiorum in tali abstracta ac præcisa natura. Hæc autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se, ut inter se habent habitudinem similium, & hæc comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis, sed ad considerationem cujusdam relationis mutuæ inter ipsa particularia. Vel quatenus per eam consideretur habitudo naturæ communis ad particularia, in quibus existit. Postquam enim intellectus apprehendit Petrum & Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc prædicatum, *homo*, habere se ad Petrum & Paulum, ut quid commune ad particularia; & in hac comparatione videtur consummari ratio universalis, etiam respectivi, per eam enim consurgit in mente, vel potius in re menti objecta, habitudo rationis unius rei communis ad plura. Ultra vero intelligi potest alia notitia magis reflexa, quam intellectus facit cognoscendo quasi in actu signato naturam sic abstractam, & cum suis inferioribus collatam inde habere denominationes generis, speciei & similes, hasque denominationes esse rationis, non rei. Hæc autem cognitio jam non est fabricatio universalitatis, sed est quędam ejus cōtemplatio magis formalis, & expressa.

SECTIO VII.

An universalia sint entia realia, corporea, substantialia, vel accidentalia, quasque causas habeant.

EX dictis facile possunt variæ quæstiones expediri, quæ de universalibus tractari solent.

Dubium primum expeditur.

Quæritur ergo primo, an universalia sint entia, necne. Quod interrogari potest, vel de natura, quæ universalis denominatur, vel de ipsa intentione, seu denominatione universalitatis. De natura jam diximus, esse in rebus ipsis; unde fit, quoad rem denominatam universalia esse entia realia: hoc vero intelligendum est, vel permissive, vel de his universalibus, quæ per se cadunt in directam operationem intellectus: ita ut, vel per se primo, vel saltem per sua propria singularia directe cognita, directe etiam concipi possint. Quod ideo dicitur, quia in ipsis entibus rationis, quæ per reflexionem & multiplicem operationem intellectus confinguntur, potest intellectus eo progredi, ut ab his etiam abstrahat rationes universales, & communes, & universale conficiat etiam in rebus fictis, quæ vera entia non sunt, quomodo dicunt Dialectici, genus secundo intentionaliter sumptum, esse quoddam universale specificum, commune multis generibus, quæ in intentione seu ratione generis solo numero differunt: & sic de aliis. Ratio vero est, quia universale actu solum habet esse objective in intellectu, esse autem objective in intellectu, non solum veris entibus, sed etiam fictis convenire potest; & ideo illis etiam possunt attribui relationes illæ, seu denominationes, quæ hoc tantum esse requirunt, ut sunt ratio subjecti, & prædicati, & idem est de ratione universalis. Et ideo dicimus, permissive seu indefinite universalia esse entia realia, non tamen necessario, & omnino universaliter. Quia vero cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus, tum, quia operatio reflexa supponit directam, tum etiam quia ficta entia non concipiuntur, nisi per aliquam habitudinem, vel proportionem ad vera entia, ideo recte etiam dicitur, ea universalia esse entia realia, quæ per directam operationem intellectus abstrahi possunt. Si autem sit sermo de universalitate ipsa, seu de intentione universalitatis, sic communiter dici solet non esse ens reale, sed rationis, quod in hoc sensu verum est, scilicet, quod non est proprietas aliqua, neque aliquid intrinsece & realiter inhærens naturæ, quæ denominatur universalis, juxta ea, quæ diximus. Tamen in alio sensu nonnulla distinctione & declaratione opus est. Dupliciter enim diximus, naturam posse denominari universalem, primo denominatione absoluta, ac si universaliter subsisteret; secundo denominatione respectiva. Priori modo non est universalitas ens rationis, tanquam aliquid proprie confictum a ratione, sed solum tanquam denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, sicut esse abstractum, cognitum, & alia hujusmodi, quæ non dicunt aliquid existens realiter in natura denominata, nec proprie dicunt aliquod ens rationis fabricatum ab intellectu, tanquam aliquid objective confictum ab ipso, quia talia entia non finguntur, nisi dum cogitantur; tunc autem intellectus nihil tale cogitat, vel cognoscit. Est ergo denominatio extrinseca a conceptu intellectus; nam quia per conceptum abstracte & universe repræsentatur, ideo denominatur universalis prædicto modo. Quapropter, ut hæc universalitas dicatur esse, non oportet, ut ipsa formaliter, & quasi reflexe cognoscatur, quasi in actu signato, sed satis est, quod natu-

natura ipsa cognoscatur tali modo scilicet præciso & abstracto, ut quasi in actu exercito natura constituatur universalis. Et ad hunc modum explicat per denominationem extrinsecam hanc universalitatem Soto in Logica, q.3. univer. art.1. dub.2. & adducit Scotum, & D. Thomam in eam sententiam.

Posteriori autem modo loquendo de universali relative, seu de relatione universalitatis, satis ex dictis constat, universale non esse ens reale, quia illa relatio non est realis, sed rationis. Quod in hunc modum breviter declaratur: multiplex enim relatio fingi seu excogitari potest in natura universali, una in ordine ad actum essendi; altera in ordine ad actum prædicandi: utraque autem potest, aut secundum aptitudinem, aut secundum actum apprehendi; concipitur enim natura communis ut apta ad existendum in multis, & ut sic concipi potest, ut habens relationem aptitudinis ad communicandum illis suum esse, potest item concipi ut actu existens in illis; & ut sic habens relationem actualem, seu rei actu se communicantis multis. Sicut enim in accidente intelligimus relationem aptitudinalis, vel actualis inhæsionis; ita eam possumus fingere, vel excogitare in natura universali ut communicabili, vel ut communicata multis. Et utroque modo solet universale definiri, sufficit tamen aptitudinalis relatio, ut natura complete censeatur universalis. Nam, quod actu sit in multis quæ existant, contingens est, & non mutat naturam rei: aptitudo vero est simpliciter necessaria, nam in ea distinguitur universale a singulari. Unde repugnantiam involvunt qui dicunt naturas Angelicas esse universales, & esse incommunicabiles multis.

Similiter in ordine ad actum prædicandi potest natura concipi, vel ut apta prædicari de multis, vel ut actu prædicata de multis, prior vero consideratio proprie denominat naturam prædicabilem. Omnes autem justæ relationes sunt rationis tantum; nam universalis natura non est in multis, nisi per identitatem, & ideo sub ea ratione non potest ad illa multa realiter referri. Item, quia, ut diximus, in re nulla est natura, quæ sit in multis, vel quę sit apta esse in multis: ergo fundamentum proximum illarum relationum non est in re, sed in modo concipiendi intellectus, ergo relatio in eo fundata non potest esse realis; & hæc ratio idem plane probat de relatione prædicabilis, vel prædicati, nam etiam omnes hæ fundantur in extrinsecis denominationibus intellectus, & ideo non possunt esse reales.

Expeditur secundum dubium.

Corporeane universalia an non. Et juxta hæc definienda est alia quęstio, quam Porphyrius in prædicabilibus proponit, scilicet an universalia sint corporea. Eodem enim modo dicendum est, posse quidem aliqua universalia esse corporea, ea nimirum, quę conveniunt rebus ex materia & forma compositis, ut patet de conceptu hominis, equi, animalis, corporis: imo hæc universalia sunt maxime accommodata intellectui humano corpori conjuncto: nam a sensibilibus accipit cognitionem, & ideo hæc universalia per se loquendo prius concipit, & abstrahit. Absolute tamen ratio universalis non limitatur ad naturas corporeas, invenitur enim in naturis spiritualibus; nam in eis etiam dantur singularia habentia inter se aliquam convenientiam, & differentiam, seu distinctionem, ratione cujus possunt in illis concipi naturæ communes, & universales. Quia vero non solum res spirituales inter se, & corporeæ inter se; sed etiam corporalia cum spiritualibus aliquam convenientiam & similitudinem habent; ideo non solum dantur universalia quædam corporea, & alia incorporea, sed etiam quædam dantur utrisque communia, ut substantia, qualitas, &c. Hæc enim a corporeis, & incorporeis rebus abstrahunt.

Tertium dubium.

Universalia an sint substantiæ, an accidentia. Unde facile etiam expeditur similis quæstio, an universalia sint substantiæ vel accidentia. Hæc enim quæstio, sicut & pręcedens, non fit proprie de intentione universalitatis; illa enim, cum non sit quid reale, sed solum denominatio, vel relatio rationis, neque est vere substantia, neque accidens, neque corpus, neque spiritus, quanquam per modum accidentis incorporei concipienda sit. Est ergo prædicta interrogatio de natura, quæ denominatur universalis; & hæc non solum substantialis, sed etiam accidentalis esse potest, ut per se manifestum est. Solet vero interdum Arist. dicere universalia non esse substantias, ut 3. Metaph. tex.20. lib.6. text.45. intelligit autem non esse res per se & in se subsistentes extra singularia. Et ideo in prædicamentis cap. de substantia, universalia substantialia vocat secundas substantias, individua vero substantiarum, seu supposita, vocat substantias primas, quas dicit esse magis substantias, quam secundas: quia illæ primo subsistunt, cæteræ vero in ipsis.

Quartum dubium.

Qui dicantur æterna universalia. Altera quæstio de universalibus definitur ex dictis, scilicet an sint æterna. Talia enim communiter existimantur, quia, cum sint objecta propria scientiarum, oportet, necessaria & immutabilia esse & consequenter æterna. Quomodo autem hoc intelligendum sit, non eodem modo ab omnibus explicatur. Plato enim hac ratione posuit ideas, quæ sunt formæ æternæ, & immutabiles, ut Aristoteles refert. Ipse vero Aristoteles fortasse diceret in his rebus corruptibilibus universalia esse æterna, quia nunquam desunt aliqua eorum singularia, in quibus ipsa subsistant. Nos autem supponimus, hæc singularia non semper esse, & extra illa non existere universalia: unde concludimus, hæc non posse dici æterna, secundum realem existentiam, quam extra suas causas habent. Dicuntur ergo hæc universalia perpetua, secundum esse essentiæ, seu potentiale. Dices, hoc modo etiam individua sunt æterna, quia etiam ab æterno sunt possibilia, & habent suas essentias immutabiles secundum esse essentiæ. Objectioni obsistitur. Unde de eis fieri etiam possunt propositiones, quæ habeant perpetuam veritatem, prout abstrahuntur a tempore. Respondetur, quoad rem quidem ita esse, tamen in modo concipiendi & loquendi esse differentiam: nam universalia ut sic hoc ipso, quod a singularibus abstrahuntur, consequenter etiam a tempore & loco, & ab omni mutatione, inceptione, & desitione separantur, & ideo recte dixit D. Th. 1. part. qu.16. art. 7. ad 2. *universalia dici solere esse ubique & semper, non positive sed negative*, id est, non quia in omni loco & tempore sint, sed quia ut sic non determinant sibi locum & tempus, in quantum abstrahuntur, ab hic, & nunc. Hoc autem non convenit proprie in individuis: nam circa ea versantur actiones & mutationes, inceptiones & desitiones. Unde, quamvis aliqua universalia sunt generabilia & corruptibilia, ut homo, animal, & similia, quæ ex sua ratione formali secum afferunt talem potentiam, seu postulant talem modum inceptionis & desitionis: tamen hanc ipsam proprietatem non habent, nisi in ordine ad individua: homo enim ut sic, nec generari potest, nec corrumpi, dicitur tamen generabilis, & corruptibilis, quia est talis naturæ, ut non possit connaturali modo communicari individuis, nisi per generationem, ipsumque individuum, quod talem naturam participat, ex se sit subjectum corruptioni. Addunt etiam aliqui, universalia dici æterna, quia unitas præcisionis, & aptitudo existendi in multis perpetuo illis convenit, etiam quando non existunt, eo modo, quo aliæ proprietates dicuntur eis perpetuo convenire, absolvendo copulam ab existentia temporis. Ita Fonseca lib. 5. cap.28. qu.8. sect. 3. Sed non video quomodo possit hoc esse verum, nisi fateamur aliquam universalitatem per se ac necessario convenire naturæ: propositio enim, quæ perpetuæ veritatis dicitur, oportet ut sit necessaria ex connexione terminorum: non potest autem sic esse necessaria, nisi aliquo modo sit per se; & ideo existimo, universalia non posse dici æterna illo modo, nisi in ordine ad aliquem intellectum, qui æternus sit, ut expresse dixit D. Thom. in dicta solut. ad secundum.

Quintum dubium.

Ultimo intelligitur ex dictis, an & quomodo universalia causas habeant: nam, aut est sermo de universalibus naturis, aut de illarum universalitate. Priori modo, sicut universales naturæ non fiunt nisi in individuis, ita non habent causas nisi in illis, neque alias, quam ipsa habeant, nam, & ab eodem efficiente fiunt, & (si composita sint) ex eisdem principiis, seu eadem materia, & forma constant, & ad eundem finem natura sua ordinantur. Universalium an dentur causæ, an non. Si vero loquamur de ipsa universalitate, cum illa non sit ens reale, non oportet, ut habeat proprias ac reales causas; tamen eo modo, quo est ens, seu potius imitatur ens, habet suo modo causam materialem & efficientem; ipsa enim natura, quæ denominatur universalis, imitatur materialem causam, quatenus est veluti subjectum, quod substernitur intentioni universalitatis, & ab ea universale de-

le denominatur: quia vero illa forma non est realis intrinseca, ideo subjectum illud non est inhæsionis, sed denominationis, magisque est materia circa quam, quam in qua, vel ex qua. Efficiens autem est intellectus ipse, qui facit conceptum repræsentantem abstracte ipsam naturam, vel comparationem ejusdem naturæ sic abstractæ ad sua inferiora: nam relationem rationis proprie non efficit, sed considerat, vel fingit illam non tam in actu signato, quam in actu exercito, ut dixi; ita nimirum concipiendo habitudinem, ac si esset vera relatio. Formalem autem causam, vel finalem hic quærere non oportet, nam ipsius universalis in actu sic considerati universalitas ipsa est quasi forma, quæ nihil aliud est, quam vel denominatio proveniens ab actu intellectus, vel relatio relationis in ea fundata, & concepta. Finis autem hujus universalitatis, vel nullus est proprie loquendo, quia solum est quid resultans ex conceptione intellectus, intendentis cognitiones rerum; vel si aliquis finis assignari debet, solum est ipsamet cognitio intellectus, quia considerando essentias rerum abstrahit illarum gradus, & rationes formales; & quia vim habet percipiendi & discernendi omnia & reflectendi supra se suas actiones, non solum intendit cognoscere rerum naturas, sed etiam denominationes, vel habitudines, quas videntur habere prout ipsimet intellectui objiciuntur, & propter hunc finem fabricatur universalia, & eorum relationes confingit.

SECTIO VIII.

Quotuplex sit universale, seu unitas ejus.

EXplicuimus, quid sit universalis unitas, & quomodo rebus conveniat: superest, ut varios modos hujus unitatis, seu universalitatis declaremus; ut hinc etiam constet, quid in hoc differat inter Metaphysicum & Dialecticum, & qua ratione ab utroque universalia distinguenda sint, vel multiplicanda.

Prima divisio.

Primo igitur dividi solet universale in universale in causando, in repræsentando, in essendo, & in prædicando. Sed hæc divisio ad præsens institutum non refert, quoad priora duo membra. Nam causa quæ universalis dicitur, quia varios effectus potest producere, res aliqua singularis est, ut Deus, cœlum, &c. unde non habet aliam unitatem nisi realem singularem, seu numericam: sed illa dicitur quasi universalis in objecto, quia ad plures effectus virtus ejus extenditur: sicut intellectus & voluntas dici solent potentiæ universales objective, quia circa omnia entia versantur; & sensus communis respectu externorum dici etiam potest eodem modo universalis, quamvis in se unus, & singularis sit. Idemque dicendum est de universali in significando, seu repræsentando, sive illud sumatur in nominibus, quæ a Dialecticis *termini communes* vocantur, sive in speciebus intelligibilibus, sive in conceptibus formalibus, sive denique in quavis imagine; quacumque ratione fingatur repræsentans uniformiter plura: quicquid enim sit hujusmodi repræsentans in se unum singulare individuum est, & solum ex parte objecti vocatur universale, quia significat, vel repræsentat plura. Tertium autem universale, quod vocatur in essendo, vel nullum est, vel in re coincidit cum quarto, solumque nomine, & habitudine rationis differunt. Si enim universale in essendo dicatur illud, quod in re ipsa universale est, hujusmodi universale nullum est, ut declaravimus: si autem sit illud, quod in re habet aliquod fundamentum, per intellectum tamen concipitur tanquam quid unum existens in multis, & sic efficitur universale in essendo, hoc ipsum est universale in prædicando: ideo enim de multis prædicari potest, quia in eis est per identitatem aliquam, ut declaravimus. Sed ratione prioris habitudinis in ordine ad esse proprie appellatur universale; ratione vero posterioris habitudinis in ordine ad prædicationem, vocatur prædicabile. Unde dici solet a Dialecticis, esse prædicabile, esse quasi passionem seu proprietatem universalis.

Quid universale in causando.

Quid in repræsentando.

Secunda divisio.

Hinc secundo dividi solet universale in universale Metaphysicum, Physicum, ac Logicum, quæ aliis nominibus dici possunt universale ante rem, in re, & post rem. Universale Metaphysicum propriissime diceretur, si quod esset ab individuis re ipsa separatum: nam re ipsa maxime abstraheret ab omni mutatione, & contractione: de rebus autem sic abstractis potissimum considerat Metaphysicus. Et ideo Aristoteles in his lib. Metaph. præsertim 7. accurate inquirit de hoc universali, & ostendit revera nullum esse; sed hoc universale Metaphysicum, non re, sed ratione tantum esse ab illis distinguendum. Rursus universale physicum dici potest natura ipsa universalis prout in rebus existit; & hoc modo non sumitur universale formaliter, ut universale est, sed solum materialiter pro natura, quæ potest abstrahi, & universalis denominari. Dicitur autem hoc universale physicum, quia cum sit in rebus ipsis singularibus contractum, subjectum est mutationi, & accidentibus sensibilibus a quibus physica consideratio incipit. Quanquam hoc universale non est extra Metaphysicam considerationem, tum quia etiam in rebus immaterialibus, & abstrahentibus a materia secundum esse reperiri potest, tum etiam, quia hoc universale aliquam requirit unitatem formalem, cujus consideratio ad Metaphysicum spectat. Imo etiam Dialecticus de hoc universali aliquo modo considerat, non per se propter naturas ipsas sic universales, sed solum quatenus fundamentum remotum est, & quasi subjectum intentionis universalitatis.

Metaphysicum universale quid.

Universale physicum quid.

Universale autem Logicum dicitur ipsum universale in actu, quod per operationem intellectus consurgit: nam quia Dialectici munus est operationes intellectus dirigere in ordine ad definitiones, divisiones & argumentationes seu demonstrationes recte & ordinate conficiendas, quæ potissime traduntur de rebus universaliter conceptis, & inter se comparatis & coordinatis; ideo necesse est, ut intentiones rationis, seu denominationes inde consurgentes consideret, quanquam non ita hoc est proprium Dialecticis, quin magis proprie ac per se possit ad Metaphysicum pertinere; & aliquo etiam modo ad physicum. Hic enim de anima disputans consequenter tractat de intellectu & de actibus, & objecto ejus: unde necesse est, ut universale quatenus universale est consideret, tum quia est aliquo modo proprium objectum intellectus, tum etiam quia per abstractionem, vel comparationem insurgit, quæ sunt propriæ operationes intellectus. Maxime autem id spectat ad Metaphysicum: nam ut supra vidimus, ad illum pertinet distinguere entia rationis a realibus, & quam essentiam vel entitatem habeant, declarare; quod valde alienum & extrinsecum est a Dialectico instituto; sed solum obiter hæc attingit, ut opera ipsa intellectus ordinare, & in certam methodum & artem possit redigere. Quod si velimus unicuique, quod proprium est, tribuere, Metaphysicus considerat propriam rationem universalis, quatenus est unum in multis; & quicquid ad illam consequitur ratione, qua naturam entis, & essentiæ, & proprietates ejus imitatur. Dialecticus vero per se solum considerat rationem prædicabilis non quidem ejus quidditatem, vel entitatem considerans, sed solum quod ad definitiones, vel prædicationes conficiendas nosse oportet. Quod ergo ad præsens spectat, & ad convenientem vocum usum, omne universale in actu sub ratione universalis, Metaphysicum vocemus, sub ratione autem prædicabilis, Dialecticum appelletur.

Quid universale Logicum

Tertia divisio in quinque universalia.

Tertio, & quod ad rem maxime spectat, dividi solet universale in illa quinque membra, quæ Porphyr. distinxit in prædicabilibus, scilicet Genus, Speciem, Differentiam, Proprium & Accidens. De cujus divisionis qualitate & sufficientia non est nunc in animo disputare; id enim sine exacta cognitione singulorum prædicabilium commode fieri non potest; de singulis autem prædicabilibus differere, alienum esset a nostro instituto, speramus autem, Deo adjuvante, de unaquaque re in proprio loco tractare. Solum igitur est recolenda distinctio illa supra data de universali concepto per modum absoluti, quale consurgit per simplicem conceptionem abstractivam seu præcisivam intellectus; & universali relato, seu comparato ad sua inferiora. Inquiri ergo potest, quo modo divisio hæc intelligenda sit, seu de quo universali, vel sub qua ratione concepto, absoluta scilicet, vel respectiva, seu Metaphysica, an Logica. Duoque possunt esse respondendi modi. Prior est ibi dividi universale Logicum ut respectivum rationis, & non universale Metaphysicum, seu ut præcise abstractum. Quia in eo ut sic non videtur posse illa quinque membra semper & in universum commode distingui. Nam licet interdum in diversis naturis, vel con-

conceptibus hæc facile distinguantur, ut in homine, animali, &c. tamen in aliis hæc distingui non possunt, sistendo in concepu absoluto, donec ad diversa fiat relatio seu comparatio. Sic album v. g. abstracte conceptum universale quoddam est: non tamen potest in ea abstractione sistendo potius accidens prædicabile, quam species denominari, quia respectu diversorum utriusque habitudinis capax est; inde donec fiat comparatio ad diversa, non potest illa duplex ratio in eo universali distingui. Simile quid considerari potest in proprio, quod respectu diversorum rationem proprii & speciei habere potest; imo & natura generica etiam substantialis, licet respectu specierum genus denominetur, tamen respectu propriorum individuorum (juxta probabilem multorum opinionem) habet rationem speciei. Quin & de ipsa differentia probabile est, quod, licet respectu speciei, vel individuorum ejus constituat proprium universale, tamen respectu inferiorum differentiarum formaliter sumptarum, aliam rationem prædicationis constituat, vel ad prædicabile speciei revocetur: nam rationale de hoc rationali v. g. formaliter sumpto non in quale, sed in quid predicatur, quod hic amplius discutere & examinare non libet. Sola ergo species ultima naturę substantialis vel accidentalis in abstracto sumptę, incapax omnino est alterius habitudinis universalis; & non habet alia inferiora ad quæ cōparari possit præter individua, quorum integram quidditatem continet. Igitur illa divisio non videtur habere locum in universali, quatenus per abstractionem præcise consurgit.

Quod si inquiras, quale sit illud universale appellandum: respondere potest, rationem universalis sub ea consideratione solum consistere in separatione præcisiva a singularibus, ex qua consurgit quædam unitas rationis cum aptitudine ad multa, quæ sub hac præcisa consideratione ejusdem rationis est in quocumque universali; & ideo universale, ut sic non dividi ulterius, sed solam universalis rationem retinere, donec cum inferioribus conferatur, & in ordine ad diversa, varias denominationes accipiat. Et ita sub hac ratione universale non comparatur ad prædicta membra ut genus ad differentias, sed potius ut subjectum ad accidentia, vel ut fundamentum proximum ad varias relationes, quibus denominari potest. Unde quando a Dialecticis solet dici universale, vel prædicabile genus ad quinque universalia, vel prædicabilia, sumendum est formaliter, & cum debita proportione, ut relativum in communi conceptum.

Quinque prædicabilium sufficientia. Considerando autem universale, ut comparatur ad inferiora, recte per illa quinque membra dividitur, cujus divisionis ratio sic breviter assignari potest. Nam quod est unum in multis, seu prædicabile de multis, dicere potest aliquid essentiale illis, vel aliquid extra essentiam; rursus, si essentiale sit vel dicit totam essentiam, & sic est universale specificum, quod solum potest esse commune individuis numero differentibus, quia sola individua hujusmodi possunt in tota essentia convenire, vel dicit tantum partem essentiæ; & hoc potest accidere dupliciter. Primo, ut sit veluti quid materiale, & potentiale, & sic constituitur universale generis, quod ut tale est, necessario respicit diversas species, quia convenientia illa in generica natura, quæ est fundamentum hujus universalitatis, neque est in tota rei essentia neque in ultimo formali constitutivo, & determinativo ejus, sed in gradu quodam potentiali, & per plures differentias determinabili. Secundo fieri potest ut universale dicat partem essentiæ per modum formæ constituentis formalem unitatem ejus, & sic constituitur universale differentiæ, & prædicari dicitur in quale quid, quia se habet ad modum formæ constituentis quidditatem. Qui modus universalitatis & prædicationis interdum potest esse communis rebus differentibus specie; interdum vero rebus solo numero differentibus, ut constat in differentiis ultimis, & subalternis. Et ratio est, quia talis modus constitutionis per differentiam essentialem, nec per se excludit ulteriores differentias essentialiter etiam constitutiones, & specificas essentias distinguentes, nec illas etiam per se requirit, unde quia hoc accidentarium est tali universali, etiam illi accidit, quod inferiora, in quibus invenitur, specie aut numero differant. Quo modo autem hæc accommodanda sint his, quæ Porphyrius docuit in cap. de differentia, & quid ipse circa hoc senserit, in Dialecticos commentarios remittendum est. Denique, si universale, vel prædicabile sit extra essentiam, esse potest aut per se connexum cum essentia, & ab illa dimanans; & hoc vocatur proprium; si vero nullo modo sit connexum per se cum essentia, sed contingens, & omnino accidentaliter conveniens, appellatur accidens quintum prædicabile.

Quamvis autem, tam proprium, quam accidens sint formæ eorum, de quibus prædicantur, non sunt tamen in abstracto, sed in concreto sumenda, ut rationem talium universalium inducere possint, quia alio modo non sunt apta, ut de inferioribus tali modo dicantur. Quin potius si tales formæ in abstracto concipiantur, non respiciunt sua subjecta ea habitudine, qua universale respicit inferiora, sed eo modo quo actus respicit potentiam, quam informare potest: ut ergo hæc possint ad talia inferiora sub tali ratione, & habitudine universalium comparari, concipi debent in concreto per modum totius communis, quod sit in inferioribus sibi subjectis, & de illis in recto vere possit prædicari. Quod in omnibus etiam universalibus observari potest, nam in omnibus verum est, concreta solum de concretis posse prædicari, & consequenter solum respectu illorum posse habere rationem universalium. Ob hanc causam dici solet, universale non respicere, nec prædicari de suis inferioribus nisi per modum totius: nam, licet dixerimus, genus, & differentiam formaliter non dicere totam essentiam, sed partem Metaphysicam, tamen, ut universalium rationem habeant, necesse est, ut per modum totius concipiantur, & ideo sumi debent, & in concreto, ut rem totam saltem implicite dicant, & quatenus in potentia saltem includunt plura inferiora, quomodo dixit Porphyr. genus esse totum (scilicet potentiale) respectu specierum; & Arist. 1. Physic. c. 1. dixit universale est quoddam totum. Quomodo vero abstracta substantialia rationem universalium participent, & quomodo in eis locum habeat prædicatio universalis, in sect. 10. hujus disputationis attingemus.

Aliquot objectionibus occurritur. Occurrebant autem hoc loco variæ objectiones, quæ contra sufficientiam hujus divisionis sic expositæ fieri solent, quæ Dialecticorum sunt propriæ, & ideo solum adverto, hanc divisionem duplici titulo existimari posse non apte traditam. Primo, quia in ea non numerantur omnes rationes ultimæ universalium, nam differentia posset in plures dividi, & similiter proprium, &c. Vel si dicantur hæc omnia comprehendi sub generalibus rationibus differentiæ aut proprii, aliunde videbitur inepta, vel superflua divisio, quia posset ad pauciora membra generalia revocari; nam genus & species non minus vidē ur inter se convenire, quam differentia generalis & specialis.

Differentia cur uno prædicabili contineatur. Sed hæc difficultas nullius momenti est, quia, sive illa membra ultima & specifica sint, sive generalia, nihilominus divisio sufficiens erit saltem ex hoc capite, quia nullum aliud membrum affertur, quod sub numeratis non contineatur. Et quamvis demus quædam membra esse generalia, quædam specifica, non propterea erit inepta divisio, neque enim necesse est, ut divisionis membra æqualia sint, seu æque abstracta, & communia: sufficit enim, ut sub diviso contineantur, & opposita aliquo modo sint, ipsumque exhauriant. Quod autem quædam sub communiori, alia sub minus communi ratione numerentur, accidentarium est, & ob peculiares causas potest interdum expedire, ut fortasse in præsente factum est, quia distinctio illorum quinque membrorum necessaria erat, & sufficiebat ad coordinanda prædicamenta, & definitiones faciendas, & alia Dialecticorum munera, propter quæ divisio illa inventa est. Addi denique potest, non esse necessarium admittere, non omnia illa membra in ratione universalis & prædicabilis esse specifica & ultima. Quia ad propriam relationem universalis, & essentialem differentiam ejus, nil refert, quod inferiora magis, vel minus inter se differant, dummodo habitudo superioris ad ipsa ejusdem modi, & rationis sit: hoc autem ita contingit in differentiis ultimis, vel subalternis. Eademque ratio est de proprio & accidente, non vero de genere & specie inter se comparatis, ut ex ratione adducta ad explicandam sufficientiam divisionis satis constare potest; fusius enim hæc explicare, & discutere non est nostri instituti.

Ex secundo capite potest videri insufficiens prædicta divisio, quia videntur esse quædam alia un[illegible] quæ sub his nullo modo comprehenduntur: hæc autem sunt in duplici genere, quædam sunt transcendentia, quæ superiora

riora sunt ad species & ad genera, quę cum habeant unum conceptum objectivum, ut supra dictum est, & in multis esse ac de iis prædicari possint, nihil deesse videtur, quo minus universalia dicantur. Unde Arist. 10.4. Metaphys. text. 10. ens & unum dicit esse maxime universalia.

Transcendentiæ quare non universalia. Sed responderi potest hujusmodi transcendentia non esse proprie & simpliciter universalia, quamvis interdum late & secundum quid ita appellentur; ea ratione qua omne id, quod aliquo modo unum est, & commune multis, potest universale vocari. Tamen quoniam hæc analoga sunt, vel non habent unitatem simpliciter, vel non æque plura respiciunt, ideo ex hac parte excluduntur a propria ratione & divisione universalis, quod in ea partitione dividi intelligendum est. Unde Aristot. 1. Ethic. c. 6. expresse requirit ad rationem universalis, quod univocum sit, & 4. Metaph. cap. 2. hoc modo negat, ens & unum esse universalia. Quod si instes, quia non repugnat dari aliquos conceptus objectivos communes essentiales pluribus prædicamentis, & univocos, & consequenter universales, & non genericos, quia multis prædicamentis nullum genus commune est, qualem multi existimant esse conceptum accidentis, aut conceptum entis successivi, & similes, quos consequenter dicunt, non esse genera, sed ad modum transcendentium. Respondetur breviter, vel nulla esse hujusmodi prædicata univoca (ut multi volunt) vel certe, si quæ sunt, ad genus revocari, quia in ratione universalis, & in modo prædicationis essentialis in quid incompletum, & non prædicando totam rei essentiam, cum eo conveniunt: differunt tamen a proprio genere, quia non habent proprias differentias, quibus contrahantur; & ideo, neque ad definitiones, neque ad coordinanda prædicamenta deserviunt; de qua re inferius occurret commodior dicendi locus, cum de divisione accidentis in novem prædicamenta dicemus.

Individuum vagum an universale sit. Aliunde vero ex alio extremo videntur esse quædam prædicata cõmunia, quasi inferiora infima specie, & media inter ipsam, & singula determinata individua, quale existimavit Cajet. in cap. de specie, esse individuum vagum, & probabilius exemplum adduci potest de communi ratione personæ, vel suppositi, vel de ipsa ratione individui. Ad quam difficultatem, quidam negant, hæc prædicata esse univoca. Sed hoc incredibile est, nam revera esse personam univoce dicitur de quolibet homine, & esse primam substantiam univoce dicitur de qualibet prima substantia: quæ enim ratio analogiæ, vel æquivocationis in his prædicatis excogitari potest? Alii dicunt, contineri sub universali speciei, nam ratio personæ, tanquam specifica comparatur ad hanc, & illam personam, & ratio individui ad hoc, vel illud individuum, ut tale est. Sed licet fortasse hoc defendi possit formaliter comparando, v. gr. rationem personæ ad hanc personam ut sic: tamen non videtur verum, si comparatio fiat ad hunc hominem ut sic non est prædicatum quidditativum illius. Quod sumi potest ex D. Thom. 1. part. quæst. 30. art. 4. ad 3. Et hoc satis est ad constituendum distinctum universale secundum relationem, prout nunc consideratur a nobis. Sicut risibile etiam est species respectu hujus, & illius risibilis ut sic; & nihilominus respectu hujus vel illius hominis ut sic novum prædicabile constituit, quia sub ea ratione prædicatur essentialiter.

Dicendum ergo videtur, individuum ut sic respectu plurium individuorum non constituere novum universale, quia de formali nihil aliud dicit, quam unitatem transcendentalem uniuscujusque entitatis prout in re existentis; & ita excluditur, sicut alia prædicata transcendentia. Præsertim, quia si sumatur secundum id positivum, quod dicit, nihil addit supra ens: si vero sumatur secundum id, quod formaliter addit, illud solum est negatio quædam. Unde inter individua ejusdem speciei, v. g. duos homines præcise considerando eorum essentias individuas, præter convenientiam specificam non est alia in ratione individui, nisi quatenus in ratione entis indivisi conveniunt, quæ tantum est transcendentalis convenientia. Rationem autem personæ, vel suppositi existimo posse reduci ad prædicamentum proprii, quatenus modus ille, quo constituitur, scilicet personalitas vel subsistentia, essentialis non est, sed per se concomitans essentiam, sicut actu inhærere dici potest quoddam proprium accidentis. Nec refert, quod ille modus personalitatis, vel subsistentiæ non sit in sua entitate proprietas accidentalis, sed substantialis modus: quia hoc non variat modum universalitatis seu prædicationis, sicut esse capitatum, esse bipedem actu, dicitur accidens quinti prædicabilis, quamvis res unde sumitur, non sit accidens, sed substantia, quia modus prædicationis accidentalis est, & contingens; sed de his hæc sint satis.

Ultimo addere possumus alium modum explicandi divisionem illam de universali absoluto, seu quatenus consurgit per abstractivam considerationem intellectus, in quo, licet non possint prædicta membra omnino distingui secundum varias relationes ad inferiora, ut discursus supra factus ostendit, possunt tamen aliquo modo distingui in ordine ad Metaphysicam compositionem. Ita ut genus dicatur illud, quod per modum potentiæ aptum est speciem constituere; Differentia, quæ per modum formæ aut actus genus contrahit & dividit, ac constituit speciem, species vero erit, quæ ex his componitur: proprium vero, quod speciei per se accidit. Accidens, quod individuis, seu speciei ratione individuorum contingenter inest. Et hoc modo non tam dividitur universale secundum diversas rationes universalitatis, quam secundum diversas habitudines ipsorum universalium inter se. Ita tamen, ut universale speciei sit quasi præcipuum, totale, & absolutum; alia vero dicant aliquam habitudinem, quasi partialem, vel formalem ad ipsam speciem, ut declaratum est. Unde etiam est probabile, universale sub hac ratione non dici æque primo & univoce de his universalibus, sed primo de his, quæ essentialia sunt, deinde vero de aliis, quæ sunt extra essentiam, & inter priora universale speciei esse præcipuum: propter quod etiam Plato, ut Aristoteles interdum significat, specierum tantum ideas ponebat. Non oportet autem intelligere analogiam inter speciem, genus, & differentiam in ratione universalis, quia omnia dicunt convenientiam, & unitatem essentialem, & habent eundem modum identitatis respectu eorum a quibus abstrahuntur, quod secus contingit in proprio & accidente. Atque hæc consideratio universalium secundum proprias rationes suas, & secundum quod inter se distinguuntur, seu comparantur, maxime confert ad rerum essentias cognoscendas, & definiendas: ideoque ad Metaphysicum institutum maxime necessaria est. Quoniam vero proprium, & accidens sunt extra rerum essentias, nihil de eis quatenus universalia sunt, considerandum occurrit, præter intentiones & relationes rationis, quæ in ordine ad prædicationes a dialecticis declarantur; & quæ inferius suo loco dicemus de propria ac reali essentia accidentis, & distinctione ejus a substantia, variisque habitudinibus, quas habet ad substantiam, inter quas una esse potest intrinseca dimanatio, a qua habet, ut proprium nominetur: de aliis ergo tribus universalibus, genere, specie, differentia, dicendum superest, quomodo in rebus distinguantur, & quod habeant in eis principium ac fundamentum.

SECTIO IX.

Quomodo in re distinguantur unitas generis & differentiæ tam inter se, quam ab specifica unitate.

Genus & differentia in re distingui, his argumentis suaderi posse videtur: primo, quia species componitur ex genere & differentia, quæ compositio Metaphysica dicitur, nec censetur omnino per rationem conficta, sed in rebus ipsis aliquo modo inventa, & ideo probatiores Theologi docent, non inveniri in Deo, quia repugnat summæ simplicitati ejus: ergo signum est, genus & differentiam in re ipsa aliquo modo distingui, & non tantum ratione seu conceptibus nostris, quia alioqui non facerent in re compositionem: sola enim rationis distinctio, etiam fundata in virtuali rei distinctione seu eminentia non sufficit ad veram rei compositionem: est ergo in re distinctio aliqua inter genus & differentiam. Et confirmatur, nam hac ratione Aristot. 7. Metaph. c. 10. text. 33. cum dixisset, definitionem debere constare ex partibus, nimirum genere, & differentia, subdit: *Sicut se habet definitio ad totam rem, ita partes definitionis ad partes rei:* est ergo inter eas vera aliqua distinctio, sicut inter partes rei.

Secundo probatur idem, quia, quæ in re ipsa habent essentias, vel partiales aliquo modo diversas, in reipsa aliquo modo distinguuntur: sed ita se habent genus & differentia: ergo. Probatur minor ex his, quæ generi, & differentiæ communiter attribuuntur. Nam in primis Aristot. 3. Metaph. tex. 10. ait, differentiam esse extra rationem

nem

nem generis; non est ergo differentia de essentia generis, neque e converso. Unde 6. Topic. cap. 3. ait Arist. neque genus participare differentias, neque differentias genus; & 7. Metaph. c. 12. text. 42. dicit, differentias non poni in ratione generis, sed genus comparari ad differentias, ut potentiam ad actum essentialem; & ideo fieri ex eis unum per se. Et ratione patet, nam differentiæ dividentes genus sunt inter se oppositæ: ergo non possunt ambæ esse de essentia generis: ergo neque una, neque altera esse potest de essentia ejus. Patet consequentia, tum quia non est major ratio de una, quam de alia; tum etiam, quia si una esset de essentia, esset inseparabilis, unde altera nunquam posset ei convenire, cum opposita non possint simul eidem inesse: habet ergo genus essentiam ex se distinctam a differentiis, sed non includentem illas. Quod vero e contrario differentia etiam dicat essentiam non includentem genus, patet, tum quia alias genus esset transcendens; tum etiam quia alioqui differentia includeret totum id, quod includit species, unde quędam nugatio committeretur, quando differentia adjungitur generi.

Tertium argumentum esse potest, quia, quæ in re separantur, necesse est aliquo modo distingui etiam in re; sed gradus inferior, & superior in re separantur, nam alicubi est ratio animalis, ubi rationale non invenitur, & sic de aliis. Simile argumentum est, quod in re ipsa duæ species sunt similes in ratione generica, non vero in specifica: unde videtur necessarium, has rationes in re ipsa esse distinctas. Item quod differentia contrahit genus, & actuat illud: non sunt ergo omnino idem, quia idem non contrahit seipsum. Quarto argumentor, quia hæ locutiones præcise & abstracte sunt falsæ, *animalitas est rationalitas*, & similes, & nonnisi ob distinctionem formalem, nam, si essent omnino idem prædicatum & subjectum, propositio affirmans vera esset: sed illis vocibus significantur præcise gradus genericus & differentialis: distinguuntur ergo hi gradus ex natura rei.

Atque hic ulterius concluditur, genus, & differentiam sigillatim sumpta distingui ex natura rei a tota specie, quia comparantur ad illam ut partes ad totum vere ac re ipsa compositum ex illis: totum autem distinguitur ex natura rei a singulis componentibus, esto non distinguatur ab omnibus simul sumptis & unitis: distinguitur enim saltem ut includens aliquid, quod aliud non includit. Unde hac ratione communiter etiam dicitur, genus ac differentiam præcise sumpta in ratione partium non posse vere prædicari de specie: quia pars non prædicatur de toto. Et confirmatur primo, nam si in re homo & animal nullo modo distinguerentur, neque etiam equus & animal; ergo neque homo & equus possent distingui, nam quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se: & quicquid est de essentia unius, erit de essentia alterius & e converso: nam, si homo & animal in re sunt idem, quicquid est de essentia hominis erit de essentia animalis, & simile erit in equo: ergo idem erit comparando hominem & equum inter se: vel certe fatendum erit, aliquid esse de essentia animalis in homine, quod non sit in equo, & e converso; ex quo sequitur animal non dici univoce, neque secundum eandem rationem de homine, & equo, sed æquivoce, vel ad summum secundum analogiam quandam proportionalitatis. Tandem confirmatur illa ratione sępe facta, quia non possunt res diversæ secundum idem omnino esse similes & differentes; sed duæ species sunt simpliciter & essentialiter differentes, & tamen sunt similes in genere: ergo fieri non potest, quin genus & species aliquo modo in re ipsa distinguantur.

Referuntur variæ sententiæ.

In hac re varii possunt esse dicendi modi. Primus est, hos gradus distingui non utcumque ex natura rei, sed omnino realiter, saltem per inclusionem alicujus rei realiter distinctæ, quæ est in uno, & non in alio. Hanc opinionem significant Jandun. 2. Metaph. q. 9. & eandem tenere debent omnes, qui existimant hos gradus genericum & specificum sumi ex formis realiter distinctis: nam inde sequitur corpus significare tantum compositum ex materia & forma corporeitatis, vivens vero significare compositum ex corpore & anima vegetativa; animal vero addere animam sensitivam realiter distinctam: homo vero rationalem. De differentiis autem, rationali & similibus fortasse diceret hæc opinio, solum dicere ultimam formam ut informantem: unde etiam sit dicere aliquid realiter distinctum a genere. Et hinc fortasse existimavit Durand. in 2. d. 3. q. 1. in simplicibus, ut sunt angeli, & accidentia, vel formæ ipsæ, non posse dari differentias proprias, & cōsequenter nec compositionem ex genere & differentia.

Secunda sententia est, hæc prędicata distingui ex natura rei inter se, & ab ipso composito, saltem distinctione formali, seu modali, quam vocant. Ita tenet Scotus in 2. dist. 3. q. 1. & 7. Metaph. q. 16. & ibi Ant. And. q. 7. nam, licet Scotus interdum ponat distinctionem realem inter formas physicas communem & propriam, ut inter formam corporeitatis, & animam, v. gr. & tunc necessario dicere debeat inter gradus sumptos ab his formis esse majorem distinctionem, quam formalem juxta præcedentem opinionem, tamen non censet, eam distinctionem realem formalem esse necessariam ad distinguendos hos gradus, nam in eadem re simplici physice admittit verum genus & differentiam, eorumque compositionem, & ideo generatim loquendo dicit sufficere distinctionem formalem ex natura rei, eamque ut minimum esse necessariam. An vero hæc distinctio formalis apud Scotum sit actualis in re, vel solum virtualis, aut fundamentalis, & ita coincidat cum alia, quæ rationis ratiocinatæ dicitur, non satis constat, nam varie loquitur, ut attingemus disp. sequenti: nunc opinio hæc in eo sensu a nobis tractanda est, quo ponit in re distinctionem actualem; & in eo videtur illam sequi Ferr. 1. cont. Gent. c. 24. & 42. & Fonseca 2. Metaph. cap. 2. text. 11. ubi id colligit ex textu Aristotelis, qui negat posse dari processum in infinitum in prædicatis essentialibus, quia si sola cogitatione distinguerentur, nullum esset inconveniens dari in eis processum in infinitum. Idem repetit Fonseca lib. 4. cap. 2. qu. 4. sect. 3. & lib. 5. cap. 7. quæst. 3. sect. 3. ad secundum.

Tertia sententia extreme contraria esse potest, hęc neque re, neq; etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significentur. Quæ opinio attribui potest Nominalibus, quatenus omnino negant, hæc universalia in rebus reperiri: vix autem credibile est, opinionem hanc in mentem alicujus Philosophi venisse, ut argumenta in principio facta ad minimum concludunt.

Vera ergo sententia est, hæc omnia ratione distingui, sumpto aliquo fundamento ex rebus ipsis, non tamen esse veram aliquam & actualem distinctionem, aut realem: aut ex natura rei inter omnes hujusmodi gradus, prout a parte rei conjuncti existunt. Hæc est opinio D. Th. ut constat ex 1. part. q. 50. art. 4. ad 1. q. 76. art. 3. ad 4. & de ente, & essentia c. 4. & sequent. 7. Metaph. lect. 4. & sæpe alias, eamque tenent cōmuniter Thomistæ. Heru. quodlib. 1. q. 9. Capr. 1. dist. 8. q. 2. art. 3. Cajet. Soncin. & Soto locis citat. sect. præced. Greg. in 1. dist. 38. Gab. & alii Nominales. Et quoniam pars affirmativa de distinctione rationis evidenter probata est argumentis factis, & difficultatem non habet, nihil de illa addere oportet; fundamentum autem talis distinctionis declarabitur in solutionibus argumentorum, & magis in sequente sect.

Vera sententia declaratur.

Ut probemus alteram partem negantem, advertendum est, cum agimus de distinctione horum graduum, generis, differentiæ, & speciei, quatuor modis posse illa conferri seu comparari; primo prout a parte rei in diversis rebus, seu speciebus inveniuntur, ut si animal, quod est in homine, comparetur cum specie leonis, aut equi, vel, si animal prout est in leone, comparetur ad differentiam rationalis, v. gr. vel aliam similem; & hæc comparatio est extra rem, & impertinens, nam hoc modo constat, rationem genericam in re existentem, posse distingui realiter ab aliqua differentia, vel specie sua; quia in diversis speciebus formalis unitas ipsius generis secundum rem multiplicatur; sicut supra diximus formalem unitatem specificam, prout in re existit, numero multiplicari in individuis. An vero genus, prout a parte rei est in una specie, distinguatur ab alia specie vel differentia ejus, non solum realiter, sed etiam essentialiter, & quidditative, fortasse pertinet ad modum loquendi, & pendet ex probationibus hujus sententiæ, explicaturque in solution. argumentor.

Secundo possunt hæc comparari secundum se abstrahendo ab existentia tam in rebus, quam in intellectu; ad eum modum, quo in superioribus citavimus aliquos, dicentes, naturam secundum se, id est nude & solitarie sumptam, esse universalem, ut antecedit etiam omne opus intellectus: nam in eodem sensu videntur illi sentire prædicata

dicata quidditativa inter se ex natura rei distingui. Quia si animal, v. gr. ex se & ante omnem intellectum habet positivam aptitudinem ad varias differentias, & unitatem præcisionis ex se communem multis speciebus, necessario consequitur habere ex natura sua distinctionem aliquam a differentiis omnibus, quibus dividi potest, & ab speciebus, ad quas potest contrahi. Positis autem his, quæ diximus de ratione universalis, hæc comparatio locum non habet: ostendimus enim, nullum esse statum, in quo natura communis, quæcumque illa sit, habere possit aliquam unitatem præcisionis seclufo intellectu, si ut in rebus ipsis existens illam habere non potest. Quia natura extra intellectum duplicem tantum statum habere potest, actualis scilicet existentiæ, & possibilitatis, neque alius status medius fingi, excogitarive potest; natura autem ut possibilis non aliter præscinditur, vel distinguitur a differentiis vel speciebus possibilibus, quam natura existens a differentiis vel speciebus existentibus: neque est aliqua natura possibilis distincta a suis inferioribus individuis, vel speciebus, si in re existens nunquam potest esse distincta: quia, natura existens & possibilis non sunt alia & alia, sed eadem in diversis statibus considerata: hæc igitur comparatio revera nulla esse potest, quæ in re habeat fundamentum.

Tertio comparari possunt genus & differentia tam inter se, quam cum specie, quam componunt, prout sunt in intellectu præcise & abstracte eorum singula concipiente, & hoc modo constat illa distingui ratione, ut diximus: an vero plusquã ratione distinguantur, non potest (quod valde notandum est ad solvenda argumenta in principio facta) ex hac sola comparatione sufficienter colligi, nisi in rebus ipsis aliquod aliud majoris distinctionis signum inveniatur. Probatur, quia hæc est vis intellectus, ut præscindat & abstrahat ea, quæ in re non sunt actu distincta aut præcisa: ergo ex hoc, quod aliqua, ut objecta menti, ratione distinguantur, non potest aliqua distinctio in re inter ea colligi: quia, sic ratione distingui nihil aliud est, quam distinctis conceptibus intellectus objici, & diverso modo aut sub diversa habitudine concipi, quod totum stare potest sine distinctione in re. Et confirmari hoc potest ex his, quæ supra diximus de conceptu objectivo entis, quomodo præcisus sit per intellectum, & secundum rem indistinctus ab omnibus inferioribus entibus: nam rationes ibi factæ eodem modo hic procedunt, easque statim breviter attingemus.

Quarto itaque modo possunt hæc comparari, prout in re existunt in una & eadem specie, & in uno & eodem individuo talis speciei, & hoc sensu revera intenditur hæc comparatio in præsente quæstione, & in eodem sensu dicimus, in Petro, v. gr. non distingui ex natura rei esse sensitivum a rationali, nec gradum animalis a gradu hominis, & sic de reliquis.

Secundo notabile. Ubi est secundo considerandum in re ipsa, & in eodem individuo duobus modis posse intelligi, gradum genericum distingui ab specifico, uno modo ut universale a particulari, alio modo ut individuum ab individuo saltem formaliter ex natura rei distincto. Prior modus distinctionis haberet locum, si verum esset universalia a parte rei existentia actu & ex natura rei distingui ab individuis, in quibus existunt: & hoc modo videtur processisse, & consequenter locutus fuisse Scotus, quia animal, v. gr. non descendit ad individua, nisi media specie; & ideo, si semel admittimus, naturam specificam ut sic ex natura rei esse distinctam a differentia, qua contrahitur ad individua, pari ratione, satisque consequenter dicetur, naturam genericam eodem modo distingui a gradu differentiali prius natura, quam ad individua contrahatur. Hic vero distinctionis modus locum non habet in suppositis, quæ contra Scotum diximus de naturæ universalitate, quod nullo modo sit actu in rebus, neque insit naturæ existendi in individuis, sed ut est tantum abstracta per intellectum. Si enim natura in re non habet universalitatem, ergo neque habet universalitatem generis, nec differentiæ, nec speciei: ergo non possunt hæc in re distingui, ut unum universale ab alio, seu a suo inferiori. Et confirmatur, quia rationes, quibus supra ostensum est, universale in re non distingui a singulari, æque probant de quocumque universali sive generico, sive specifico, respectu illius singularis, in quo existit: ergo in re nulla distinctio esse potest inter unum gradum inferiorem, & superiorem universaliter sumptos, cum a parte rei non distinguantur a singularibus.

Solum igitur superest examinandus alter distinctionis modus, quo excluso, satis ostensum erit, nullam esse distinctionem ex natura rei inter hos gradus. Et in hoc est discrimen aliquod, & nonnulla major difficultas in præsenti quæstione, quam in illa supra tractata de distinctione universalis a differentia individuali: nam seclusa differentia individuali, non manet res singularis & individua; & ideo nec potest manere res existens, quæ in re distinguatur a tali differentia: at vero in præsenti seclusa differentia specifica, potest intelligi gradus genericus, non solum in universali, sed etiam in individuo, & realiter existens: est enim Petrus, v. g. non solum hic homo, sed etiam hoc animal, & hoc rationale, & ideo seclusa per intellectum differentia specifica, adhuc potest intelligi gradus genericus, ut in individuo & singulari existens, ac proinde adhuc habet locum quæstio, quomodo in individuo distinguantur, hoc animal, & hic homo, seu hoc rationale: quod ergo in re non distinguantur, aliunde quam ex universalitate probandum est.

Veræ sententiæ probatio prima.

Potest igitur probari primo ex individuatione, quia in uno individuo una omnino & eadem est ac simplicissima individualis differentia contrahens proxime & immediate ultimam speciem, & cum illa ac per illam consequenter determinans omnes superiores gradus; ergo non possunt illi gradus inter se magis distingui, quam unusquisque a sua differentia individuali distinguatur; sed nullus eorum distinguitur ex natura rei a sua differentia individuali, ut probatum est; ergo nec inter se distinguuntur ex natura rei in eodem individuo. Primum antecedens commune est apud Dialecticos, & Metaphysicos, ut refert & declarat late Fonseca lib. 5. c. 28. qu. 14. sect. 3. ubi ostendit genus non respicere individua, nisi mediante specie. Et ratio est, primo, quia ratio generica præcise sumpta est indifferens, & quasi in potentia essentiali, ut per differentiam specificam determinetur, & ideo, donec intelligatur hoc modo determinata non est proxime capax individuationis. Secundo, quia non est minus essentialis ordo inter differentiam genericam, specificam, & individualẽ, quam inter superiores differentias essentiales magis & minus universales usque ad specificã; sed corpus v.g. non est aptum contrahi per differentiã animalis nisi media differentia viventis, neq; vegetativum per differentiã rationalis, nisi media differentia sentientis: ergo neq; animal est determinabile per differentiam individualẽ hujus animalis, v. gr. Petri, nisi media differentia hominis seu rationalis: est ergo una omnino indivisibilis differentia individualis, quæ contrahendo hominem ad hunc hominem, simul contrahit animal ad hoc animal, & sic de cæteris superioribus prædicatis. Unde argumentor tertio, quia hujusmodi differentia individualis unica, & indivisibilis sufficit ad determinandum in singulari totam, & integram rei essentiam, ut includit omnia prædicata specifica, generica, seu superiora, quæ in ea abstrahi, vel excogitari possunt: ergo superfluũ esset, plures hujusmodi differentias Metaphysicas confingere in eodem individuo. Et confirmatur a signo: nam hoc animal, v.g. quod est Petrus, omnino intrinsece, & quasi essentialiter determinatũ est, ut sit Petrus; & ideo omnino repugnat intelligere hoc individuum animalis extra hoc individuum hominis, & idem est de cęteris superioribus prædicatis: ergo signum est non determinari animal immediate, & secũdum se ad hoc individuum animalis, sed quatenus determinatum est ad esse hominis; ergo eadem differentia individualis determinatur ad esse hujus hominis, & hujus animalis.

Tandem confirmatur, nam res individua ut sic intelligitur esse proxime capax existentiæ: universale enim ut sic id est, sua universalitate existere non potest; & ideo quod prædicatum aliquod universalius intelligitur, eo ut sic concipitur magis esse elongatum ab existentia, ut v. g. substantia in cõmuni non intelligitur apta ad existendum nisi determinetur ad materialem, vel immaterialem: & eadem est ratione tota serie generalium prędicatorum usque ad ultimam speciem, quæ contracta ad suum individuum est proxime capax existentiæ: ergo, sicut nullum individuum existere potest, nisi sit in aliqua specie infima, ut est certissimum (præsertim seclusa falsa sententia de distinctione reali plurium formarum substantialium, essentialiter subordinatarum in eodem composito) ita nulla

rati-

ratio generica determinari intelligitur ad proprium individuum, nisi ut contracta & determinata ad aliquam speciem. Quod sane in rebus præsertim simplicibus tam integris, quam partialibus videtur per se evidentissimum: quis enim fingat, aut mente concipiat, Michaelem, v. gr. per aliud esse hanc substantiam, hunc spiritum, & hunc angelum ? aut animam rationalem Petri per aliud esse hanc animam, & hanc animam rationalem, & sic de aliis? Imo in quibusdam neque abstractione mentis, potest satis concipi hoc individuum, ut existens sub ratione generica, & non sub aliqua specifica, ut v. gr. hæc substantia existens non intellecto hoc corpore, aut hoc spiritu: sit ergo constans, omnia attributa essentialia in uno, & eodem individuo unica differentia singulari individuari in ultima ratione specifica. Ex hoc autem aperte concluditur (quod in prima consequentia inferebamus) attributa essentialia in eodem individuo, non posse magis inter se distingui, quam a differentia individuali, quia illa est una & indivisibilis: ergo quæ per illam individuantur, non possunt distingui ut duo individua ex natura rei distincta, quia in distinctis individuis eo modo, quo distincta sunt, debent etiam distinctæ individuales differentiæ reperiri: rursus quæ sunt omnino idem ex natura rei cum eadem differētia individuali, & indivisibili, non possunt inter se individualiter distingui: ergo nullo modo distinguūtur ex natura rei, quia ut probatum est, distinctio ex natura rei non potest intercedere, nisi inter res individuas & singulares ut sic.

Secunda probatio.

Secundo probatur assertio posita, quia in uno individuo v.g. Petro, esse hoc animal & esse hunc hominem ab eodem physico principio, proveniunt, scil. ab hac anima, ut per se manifestū est, & declarabitur sect. seq. sed in hac anima v. g. Petri esse rationalem sensitivam & vegetativam (sive formaliter sive eminenter) non sunt gradus distincti ex natura rei: ergo nec gradus hominis & animalis distinguuntur ullo modo in Petro: consequentia patet, quia recte concludimus, hoc animal non distingui realiter ab ipso homine, quia hæc anima quæ dat esse animalis, non est distincta realiter ab ea quę dat esse hujus hominis: ergo eodem modo cōcluditur non distingui ex natura rei. Dices hoc argumentum procedere ex æque ignotis: nam qui hanc distinctionem ponit in composito, ponit etiam in forma, & in quacumq; alia re etiam si physice simplex sit. Respondetur, esto ita sit consequenter loquendum in ea sententia, merito tamen revocari argumentum & difficultatem ad radices horum graduum, & ad simplices entitates physicas, quia in eis clarius apparere potest, quam superflue & sine causa fingatur hæc distinctio, cum nullū sit sufficiens ejus judicium in fundamento & radice taliū graduum. Quod sic patet, nam anima rationalis v. g. in re una simplex forma est, quæ si consideretur ut principium efficiens operationum omnium, quæ in homine sunt, intelligitur esse unum eminens, & quasi universale principium earum, neque oportet in ea fingere varias entitates, aut modos reales ex natura rei distinctos, per quos sit principale, & radicale principium talium operationum: alioqui etiam in forma, vel luce solis, quatenus potest esse principium universale plurium actionum, fingendi essent varii gradus seu modi entis, ex natura rei distincti. Similiterque philosophandum esset in omni generali principio plurium actionum vel effectuum, quod est alienum ab omni ratione, & recta conceptione, quia, quæ sunt in inferioribus distincta, sunt in superiori principio unita. Igitur anima rationalis per suam entitatem in re omnino eandem, & simplicem, est principium radicale omniū humanarum operationum absque ulla distinctione actuali, quæ in ipsa sit, ut habet rationem talis principii, quamvis per conceptus inadæquatos possit a nobis multipliciter concipi, atque ita ratione distingui in ordine ad varias operationes. Ergo eodem modo eadem anima in genere causæ formalis confert homini omnes gradus viventis, animalis, & hominis secundum eandem omnino realitatem absque ulla distinctione actuali, quæ in ipsa inveniatur ex natura rei. Patet consequentia, tum quia eadem est ratio de anima in uno & in alio genere causæ considerata: tum etiam, quia tantum, seu per idem est anima principium radicale operationum, per quod est principium formaliter constituens operantem. Imo non aliter distinguuntur a nobis in anima illi gradus, quam in ordine ad operationes. Unde, si in ordine ad illas non est necessaria distinctio ex natura rei in earum principio, neque in ratione informandi erit necessaria.

Quod si in his gradibus, qui sumuntur in ordine ad diversas operationes, non est necessaria distinctio ex natura rei, multo minus erit necessaria in aliis superioribus, vel inferioribus generibus, aut differentiis, ut sunt v. g. ratio corporis aut substantiæ; vel si de formis loquamur, ratio formæ substantialis, vel formæ corporis: nam hoc ipso, quod aliqua est forma materiæ, actuans substantialem potentialitatem, ejus est forma substantialis, & est etiam forma corporis: hoc autem inseparabile est, & indistinguibile ex natura rei a quacumque forma actuante materiam, & componente cum illa unum substantiale compositum. Similiter inferiora genera, ut est ratio bruti sub animali, & alia hujusmodi minus possunt distingui, quam prædicti gradus in homine; nam, si in anima hominis, ut est principium variarum opinionum, non reperitur distinctio ex natura rei, multo minus reperiri poterit in anima bruti v. gr. in ordine ad operationes sensitivas tali modo, in eo gradu, & ordine effectas.

Probatio tertia.

Tertio est optima ratio a priori, quia hęc abstractio generum & specierum, ut per intellectum fiat, habet sufficiens fundamentum tum in ipso, tum in rebus, absque ulla distinctione actuali, quæ in ipsis rebus antecedat: ergo non est talis distinctio asserenda. Probatur consequentia, quia tota ratio introducendi hanc distinctionem sumpta fuit ex modo concipiendi nostro, & consequenter ex modo loquendi in modo concipiendi fundato: ergo si ob hanc causam, in illa distinctio necessaria non est, neque etiam est credenda, quia distinctiones reales, vel ex natura rei non sunt multiplicandæ sine fundamento. Primum autem antecedens licet probatum sit tractando de conceptu entis, & de identitate inter cōmunem naturam & individuam, hic declaratur breviter, & probatur. Quia, ut intellectus illos conceptus formet atque præscindat, ex parte rerum sufficit convenientia, & similitudo earum inter se, magis vel minus perfecta, cum aliqua dissimilitudine & disconvenientia ex parte vero intellectus sufficit, quod possit id in quo res conveniunt, concipere per modum unius, præcise illud concipiendo; sed hoc totum fieri potest absque actuali distinctione graduum, quæ in re ipsa sit: ergo. Probatur minor exemplis supra adductis: nam duo homines conveniunt inter se in ratione hominis, & distinguuntur ut individua sunt absque distinctione in re inter rationem cōmunem, & individualem differentiam. Item Deus & creatura conveniunt in ratione entis realis, & differunt in ratione talis entis absq; distinctione inter rationē cōmunem, & propriam, neque ex parte Dei, ut est certum, neque ex parte creaturæ, quia nullus gradus præscindi potest in creatura, si positivus & realis est, qui non habeat illā convenientiam cum Deo in ratione entis. Hęc ergo exempla declarant, eandem omnino rem posse esse principium & fundamentum convenientiæ & differentiæ cum alia, ob majorem vel minorem similitudinem, cum illa absque ulla distinctione actuali, quæ in ipsis rebus antecedat.

Quod non solum verum habet in convenientia analoga, ut quidam significant, sed etiam in univoca, ut satis declarat exemplum de convenientia specifica, & differentia individuali, & alia adduci possunt de universalioribus, seu genericis convenientiis: nam sensus communis v. g. convenit cum visu in perceptione coloris, & inde facile abstrahi potest conceptus communis, cum auditu autem convenit in perceptione soni, & potest inde alius conceptus abstrahi: nemo autem dicet, vim percipiendi sonū & colorem ex natura rei distingui in ipso sensu cōmuni. Simile est de luce solis, quatenus cum calore convenit in efficiendo calorem, & cum siccitate in exsiccando. Item qualitates mediæ inter extremas contrarias, ut color viridis, aut rubeus inter albedinem, & nigredinem, & liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, habent quandam convenientiam & dissimilitudinem cum extremis: nam liberalitas comparata ad avaritiam differt ab illa, & convenit cum prodigalitate in vi & propensione effundendi se, & communicandi, comparata vero ad prodigalitatem differt ab illa in moderatione, & convenit cum avaritia in retinendo: vanum autem esset fingere in liberalitate varios gradus, seu modos reales ex natura rei distinctos propter has intellectus nostri comparationes & conceptiones, quæ (si res attente consideretur) fere possunt in infini-

infinitum multiplicari, & vix possunt differentiæ adeo simplices excogitari, quas intellectus dividere non posset inveniendo in eis convenientiam, & differentiam cum aliis rebus, ut in homine quatenus rationalis est, invenit convenientiam cum angelo in intelligendo, & differentiam in modo intelligendi; & sic de aliis. Satis igitur ex his constat, hujusmodi conceptus intellectus non esse sufficientia signa distinctionis actualis rerum.

Argumentorum solutio.

Compositio ex genere & differentia, compositio rationis.

AD primum argumentum in principio positum respondetur compositionem ex genere, & differentia non esse realem compositionem, sed rationis tantum: quia, ut bene probat argumentum, sine distinctione ex natura rei, neq; compositio vera, & quæ in re fit, intelligi potest: quia compositio nihil aliud est, quam distinctorum unio ubi ergo non est distinctio in re, neq; compositio esse potest: est ergo hæc rationis compositio. Dicitur autem hæc compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedat, sed quia in re est fundamentum, ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem, & præcisam ab altera, & aliam ut actualem, & determinantem alteram, & ita proprie compositio tantum est in conceptibus: in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis, & hoc modo dicitur esse compositio rationis. Quocirca hujusmodi compositio non repugnat Deo propter solam simplicitatem, ut infra dicam, sed etiam ratione illimitationis, & eminentiæ divinæ. Nam in primis ob hanc causam non potest habere convenientiam univocam cum creatura; & consequenter, nec genericam. Deinde non potest in Deo aliqua ratio communis ita abstrahi & præscindi, ut non includatur in qualibet ratione propria & particulari propter summam Dei illimitationem, & simplicitatē, quod etiam repugnat compositioni generis & differentiæ.

Definitio & ejus partes quatenus res cum suis commensurātur.

Ad confirmationem respondetur, partes definitionis non proprie dici significare partes rei, sed habere quandam proportionem cum partibus rei, ut D. Th. exponit 7. Metaph. lect. 9. quia se habent genus, & differentia ad modum materiæ & formæ, quæ sunt partes rei, a quibus propterea genus & differentia sumi dicuntur, ut sect. seq. latius explicabimus. Deinde dicitur, definitionem esse opus intellectus, & necessario requirere compositionem aliquam veram & propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet; explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce, vel uno simplici conceptu fieri non potest; & hac ratione dicitur constare ex partibus: non est tamen necesse, ut singulæ partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquæque dicere potest totam naturam, vel entitatem definiti, una tamen dicit illam confuse, & sub ratione aliqua communi & potentiali; alia vero sub ratione magis determinata & propria; & hujusmodi rationes diversæ possunt vocari partes definiti, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum, ut definitum, dicit denominationem rationis.

Ad secundum respondetur, genus & differentiam dicere essentias, seu rationes essentiales diversas secundum rationem, non secundum rem: atque hoc modo genus dicitur esse extra rationem differentiæ, & differentia etiam extra rationem generis: nam utriusque ratio ita mente concipitur ac præsciditur, ut secundum eam præcisionē, & abstractionem, neutra in altera formaliter includatur, ad quod non est necesse, ut in re ipsa distinguantur in una & eadem re, sed ex parte generis satis est, quod ratio ejus, ut tali conceptioni respondet, non constituatur intrinsece per differentiam divisivam ejus, & consequenter, ut possit in re inveniri absque tali differentia; ex parte autem differentiæ, ut genus dicatur esse extra rationem ejus, satis est, quod in ejus præciso conceptu objectivo nō includatur conceptus objectivus generis, sed concipiatur differentia ut actus generis, omnino ratione distinctus. Atque hoc etiam satis est, ut genus & differentia dicantur comparari ut potentia & actus essentialis, non secundum rem, sed secundum rationem tantum: nam qualis est cōpositio, tales esse debent actus & potentia; est autem hæc cōpositio rationis, ut diximus; eodem ergo modo dicitur componi unum per se ex genere & differentia secundum rationem, & non secundum rem, & ideo tale compositum est maxime per se unum, quia componentia in re unum sunt, & secundum rationem per se comparantur, & subordinantur. Et hoc sensu dixit D. Th. 7. Metaph. lect. 12. differentiam non addi generi, ut diversam essentiam ab illo, sed ut contentam in eo implicite, sicut determinatum continetur in indeterminato: & hac de causa ex eis componi unum per se.

Ad rationem respondetur, dupliciter nos posse loqui de genere, & differentia. Primo ut a parte rei existunt: secundo, ut per intellectum præscinduntur. Priori modo cum genus & differentia in re non distinguantur in unaquaque specie, genus & differentia eandem habent essentiam quam species, quamvis diversimode illa significetur per conceptus aut verba significantia genus & differentiam, ut D. Thomas nuper citatus dixit. Atque hoc modo genus prout in re est, actu includit differentias oppositas, prout est in diversis speciebus quo modo dicuntur in genere latere æquivocationes. Et sic etiam dixit Aristot. 10. Metaph. cap. 11. tex. 24. genus prout in una specie existens diversum esse a seipso prout est in alia. Neq; obstat, quod differentiæ illæ oppositæ sint, quia genus sic consideratum non habet realem unitatem, sed multiplicatur ejus formalis unitas in diversis speciebus, & ideo in eis potest oppositis differentiis actuari, vel potius eis identificari. Secundo autem modo, & magis proprie ac usitate loquimur de genere & differentia, ut subsistant abstractis & præcisis conceptibus nostris: & sic solum illud dicitur esse de essentia uniuscujusque, quod per se necessarium est ad formalem rationem, & constitutionem rei ut sic conceptæ: & hoc modo (ut dictum est) & differentiæ divisivæ non sunt de essentia generis, nec genus de essentia differentiarum: tamen tota hæc distinctio & præcisio est per operationem intellectus, ad quam dicit habitudinem, seu eam involvit, & constat essentia, quando nominibus generis, & differentiæ significatur.

Tertium argumentum, & omnia, quæ in illo indicantur, sæpe soluta sunt in superioribus, nam eadem argumēta fiunt in specie respectu individuorum, & in ente respectu inferiorum. Dico ergo genus, prout est a parte rei conjunctum cum differentia sua, esse prorsus inseparabile ab illa: & a tali differentia dicimus in re ipsa non distingui: quod vero genus, prout est in una specie, sit separabile in re a differentia alterius speciei, nullum argumentum est, quod in una & eadem specie genus & differentia distinguantur, quia genus prout in re est in una specie, & in altera, non est realiter unum & idem, sed ratione & abstractione tantum: solum ergo includitur distinctio rationis, cujus in re ipsa est aliquod fundamentum, nimirum similitudo aliqua diversarum naturarum incompleta, & imperfecta, quæ esse potest in re absque actuali distinctione, ut declaratum est. Illa vero locutio, quod differentia contrahit genus, vel actuat illud, dicit ordinem ad conceptus nostros, & ideo sufficit distinctio rationis ad illius veritatem, & proprietatem,

Quartum argumentum tangit difficultatem, quæ sequentem postulat sectionem: cætera vero argumenta, quæ afferebantur ad ostendendam distinctionem ex natura rei inter genus & speciem, inter se & differentiam ac speciē inter se, cum supponant distinctionem ex natura rei inter genus, & differentiam inter se, facilem habent ex dictis solutionem. Unde ad primum respondetur genus & differentiam non comparari ad speciem, ut partes ex natura rei distinctas, sed solum ratione. Et hoc satis esse, ut genus, vel differentia cum præcisione sumpta non possint prædicari de specie, ut declaratum est. Ad primam confirmationem etiam patet solutio ex dictis: nam, licet in homine animal sit idem cum homine, & in equo sit idem cum equo, non sequitur hominem & equum esse idem inter se, quia non sunt realiter unum animal, sed solum habent similitudinem in esse animalis, ratione cujus in uno animalis conceptu conveniunt; & hoc satis est, ut animal sit univocum, & secundum eandem rationem conceptam de utroque dicatur, quamvis secundum rem aliam essentiam realem habet animal in homine, quam in equo, & e contrario. Ad ultimam confirmationem negatur assumptum: nihil enim repugnat, ut sæpe etiam est ostensum, rem omnino eandem, & sine ulla distinctione, quæ ex natura rei in ipsa sit, fundare similitudinem & differentiam ad aliam: quia possunt imperfecte & secundum quid tantum assimilari, simpliciter tamen differre.

SECTIO X.

Utrum abstracta Methaphysica generum, & specierum, & differentiarum vere possit inter se prædicari.

ABstracta Metaphysica voco ea, quæ a conceptibus Metaphysicis abstrahuntur, ut animalitas, rationalitas, & similes: voco autem illa abstracta Metaphysica, ut illa distinguam a physica, ut sunt albedo, color, &c. inter quæ non est dubium quin possint veræ & propriæ prædicationes fieri; ut *albedo est color*, & similes. De prioribus ergo terminis, & propositionibus, quæ ex illis conficiuntur, ut *animalitas est rationalitas*, & similibus, Scot. in d. 2. 2. q. 7. & d. 5. q. 1. & in prædicab. q. 16. sentit falsas esse propter distinctionem extremorum formalem, & ex natura rei. Soto vero in qu. 3. universal. art. 2. dicit Scotum in hoc differre ab omnibus realibus; unde contrarium ipse opinatur ex opposito fundamento, scilicet, quia sola distinctio rationis non sufficit ad falsitatem propositionis.

Sed non solum Scotus, verum etiam alii authores censent illas locutiones esse negandas, non ob distinctionem ex natura rei, sed ob modum significandi, qui adjuncta distinctione rationis sufficit efficere falsam propositionem, quando una ratio formalis præcise concepta prædicatur de altera ratione distincta, similiter præcise concepta, quod in illis locutionibus fit. Quia termini abstracti significant rationes formales præcisas, unde cum una de altera prædicatur, significatur, quod una sit altera, non tantum secundum rem, sed etiam secundum præcisionem mentis & secundum rationem, quod falsum est, & hoc modo tenet hanc sententiam Niphus li. 3. Metaph. disp. 2. & Cajet. de ente & essentia, cap. 4. & significat D. Tho. ibidem c. 3. & 4. & confirmari potest, quia hæc abstracta significant naturam per modum partis; sed una pars non potest vere prædicari de alia, nec de toto: unde dici communiter solet, etiam genus ipsum, v.g. animal, si præcise sumeretur per modum partis, non posse vere prædicari de specie, solumque vere prædicari, quatenus confuse saltem significat totum, quod est in specie: vel quia adæquate significat id, quod habet talem naturam, quod est ipsum totum: ergo multo minus possunt verificari propositiones illæ in abstracto sumptæ.

Quod si obiicias, si in abstractis accidentium possunt fieri prædicationes hujusmodi, cur non in abstractis substantiarum? Respondetur ex Scoto, quia hæc abstracta sunt ultima abstractione, id est tali abstractione, ut alterius abstrahi non possint, seu in alia magis abstracta resolvi: accidentia vero, quæ in abstracto significantur juxta communem usum, & in quibus dicimus posse fieri illas prædicationes, non sunt abstracta ultima abstractione, possent enim ulterius resolvi seu abstrahi, ut si ab albedine abstrahatur albedineitas, a colore coloreitas: tūc enim in his abstractis etiam non possunt fieri prædictæ prædicationes: militat enim eadem causa. Proprius vero ac formalius diceretur eandem esse rationem substantiarum & accidentium, si abstractio sit ejusdem rationis, scilicet, aut Physica, aut Metaphysica, inter has vero esse diversam rationem. Nam per abstractionē physicam, scilicet albedinis a subjecto non abstrahitur essentia ab ipsamet re (ut sic dicam) quam constituit: sed abstrahitur forma a subjecto: & ideo ex vi talis abstractionis solū tollitur prædicatio universalis per modū proprii, vel accidētis, quia ut sic non potest talis forma de subjecto suo predicari, nec de cōposito, quia ad hoc comparatur tanquam pars ad illud vero ut res ab eo distincta, & non significatur ut in eo existens, sed ut per se stans. Deniq; ut sic non significat ullo modo habentem formam, nec supponit pro illo, sed solum pro ipsa forma, quam significat. Et simile hujus in substātiis erit, si formam a composito abstrahamus, & abstracte significemus, ut animam ab animato, &c. sic enim non poterit abstractum de concreto prædicari, inter abstracta vero poterunt fieri prædicationes superiorū de inferioribus: nam anima recte de tali anima predicatur. Per aliam vero abstractionem Metaphysicam abstrahitur essentia ab entitate, quam constituit, & formaliter concipitur ac significatur, ut cum dicitur albedineitas, & ideo in his abstractis non possunt fieri veræ prędicationes, quando rationes conceptæ distinctæ sunt saltem secundum rationem.

Inter has sententias ultima veritatem magnis attigit: tamen ut rem amplius explicemus, distinguere hic possumus quatuor prædicationum genera: primo enim prædicari potest abstractum superius, & quasi genericum de abstracto inferiori, quasi specifico & integro, ut cum dicimus: Humanitas est animalitas. Secundo potest prædicari idem abstractum genericum de abstracto non speciei, sed solius differentiæ, quod comparatur ad aliud tanquam formale ad materiale, ut si dicamus, rationalitas est animalitas. Tertio potest e contratio prædicari hoc abstractum formale seu differentiale de abstracto specifico, ut in hac, humanitas est rationalitas. Quarto potest idem abstractum differentiæ dici de abstracto generico seu materiali, ut in hac, animalitas est rationalitas.

Ab hac ergo ultima prædicatione incipiendo, videtur mihi in rigore falsa propter rationes factas: &, quia illa duo extrema, prout præcise & abstracte significantur, nullo modo comparantur, ita ut unum in alio formaliter includatur: & consequenter, neq; unum dicere potest id totū, quod dicit aliud, neq; actu, neq; potentia, neque explicite, nec confuse. Et quamvis identice interdum animalitas & rationalitas sint eadem essentia, tamen hoc non significatur ac si predicatum sit de formali, & quidditativo conceptu subjecti. Unde sumitur optima confirmatio, quia rationalitas non potest vere prædicari de animalitate, nisi ut differentia ejus divisiva, & contractiva, atque adeo extra rationem ejus existens: sed in illa locutione non prædicatur ut differentia divisiva: quia differentia divisiva, cum sit extra genus, adjacet illi, & se habet per modū accidentis, & ideo non potest de illo prædicari in abstracto, sed tantum in concreto. Propter quod recte dixit Avicenna tract. 5. suę Metaph. c 6. rationalitatem ut in abstracto significatur, non esse differentiam, sed differentiæ principium. Et propter eandem causam existimo, tertiam locutionem esse in rigore falsam, quia etiam in illa rationalitas non prędicatur ut differentia, quia non prædicatur in quale: prædicatur ergo, ut tota & integra ratio humanitatis, & ita efficit sensim falsum. Similiter existimo, enunciationes secundi generis esse in rigore falsas, quamvis in sensu identico sint minus indirectæ, quam primæ: nam omnis essentia, quę est realiter rationalitas, est etiam animalitas, non vero e converso.

At vero locutiones primi generis videntur posse admittere aliquem sensum verum in omni rigore & proprietate, quamvis æquivocæ videantur, & ideo non sint sine distinctione admittendę. Humanitas enim, cum dicat integram hominis essentiam & naturam, includit in conceptu suo animalitatem, & rationalitatem, quia totum hoc est de essentia hominis. Item quia humanitas non dicit solam rationalitatem: plus enim in conceptu suo includit, ut per se notum est: non enim dicit solam ultimā differentiam hominis, nec solum abstractum differentiæ, sed dicit formam totius, quę physice includit totam naturam compositam ex materia & forma, & Metaphysice omnes gradus talis naturæ. Igitur humanitas revera est quædam natura sensitiva, & in hoc habet aliquam convenientiam, & similitudinem cum natura equi, & leonis in abstracto sumpta: nam omnes sunt principium integrum sentiendi: ergo potest ab illis omnibus unus conceptus cōmunis abstrahi, qui sit illis genericus, & de illis possit prædicari: & confuso ac in potentia dicat totū id, quod in singulis membris reperitur: & sane hic conceptus significari videtur illa voce, principium integrum seu totale sentiēdi, quod sine dubio vere prædicatur de omnibus illis naturis. Si ergo nomine animalitatis idem conceptus eodemque modo significetur, erit vera illa locutio. Non videtur autē hęc significatio aliena a proprietate illius vocis: quia licet illud abstractū significetur ut pars respectu concreti, & ideo non possit de illo vere prædicari (juxta veriorem sententiam infra tractandam in disputatione de supposito) tamen respectu ipsiusmet formæ totalis, quāvis formaliter nō exprimat totam illius rationē, tamen confuse videtur posse significare totam illam, seu conceptum illius communem, ut includentem in potentia omnes determinationes suas: in hoc ergo sensu erit vera illa propositio: sicut hæc est etiā vera, hæc humanitas Christi est humanitas, & pertinet ad prædicationem speciei de individuo.

Nihilominus tamen propter formalem significationē ac precisionē vocis abstractę potest esse ęquivocatio in illa voce *animalitas*, ita ut per illā significetur ratio cōstitutiva animalis, ut precisa ab omni inferiori, & in hoc sēsu esset

esset falsa locutio, ut convincunt argumenta prius facta; ideoque non esset illa locutio sine distinctione admittenda, & quoad hoc non est eadem ratio de communibus abstractis physicis formarum seu accidentium: nam cũ hęc natura sua sint formæ reales & physicę, quando in abstracto significantur, vel concipiuntur, plane intelliguntur abstrahi a subjectis, non vero præscindi ab omnibus differentiis inferioribus: natura autem substantialis est tantũ forma Metaphysica, & non est proprie in subjecto, & ideo, quando in abstracto concipitur & significatur, videtur cũ omni præcisione ab omni etiam contrahente significari, juxta illud Avicennæ: *Equinitas est tantum equinitas*: quamvis non repugnet etiam significari per modum totius potentialis respectu inferiorum, ut diximus. Sed quæres, si animalitas potest in hoc sensu concipi ut genus humanitatis, & aliarum naturarum in abstracto sumptarũ, cur rationalitas non habebit rationem differentiæ, aut quænam erit ejus differentia. Respondetur, si quis velit Metaphysice humanitatem definire, facile id intelliget; neque enim dicet, humanitatem esse animalitatem rationalitatem: esset enim incongrua locutio: neque illa esset definitio: quia illæ duæ partes nullo modo inter se conjunguntur ad unam orationem componendam. Dicet ergo, humanitatem esse animalitatem rationalem: rationale ergo est differentia etiam illius abstracti: quia, ut supra dicebam, abstractum ut sic non potest prædicari per modum differentiæ, sed generis, vel speciei: nam semper prædicatur in quid: prædicatio enim in quale tantum fit per terminos connotativos, seu adjectivos, qui significent formam ut informantem, vel adjacentem alteri. Et ideo etiã in accidentibus quamvis genus prędicetur in abstracto de specie, differentia nunquam dicetur per modum abstracti, sed concreti, non enim dicemus, albedinem esse colorem & disgregationem visus: sed colorem disgregantem, vel disgregativum visus. Quod si tandem objicias, non posse eandem differentiam esse generis in abstracto, & in concreto sumpti. Respondetur: rationale conjunctum animali in concreto, & animalitati in abstracto, non eodem sẽsu utrique tribui: nam in uno significat esse naturam tantum rationalem, in alio vero esse rationale suppositum.

SECTIO XI.

Quod sit in rebus principium unitatis formalis, & universalis.

QUamvis unitas universalis aliquo modo differat ab unitate formali, ut diximus, tamen, quia non est unitas secundum rem, sed secundum rationem, ideo in re non est diversum utriusque unitatis principium, & ideo necesse non est, diversas de illis quæstiones movere: sed explicato principio unitatis formalis, erit explicatum de universali: quia hæc non fundatur in rebus, nisi media unitate formali. Et ideo recte dixit Ferrar. 2. cont. gent. c. 95. cum quæritur, a quo sumatur genus & differentia, nõ quæri de genere & differentia secunde intentionaliter, h. e. ut per rationem habent unitatem, vel relationem rationis, sed prime intentionaliter, i. e. secundum unitatẽ formalem vel convenientiam, quam in re habere possunt. Est autem hic sermo de principio physico: sicut enim in superioribus explicata unitate individuali, inquisivimus, & explicuimus principium ejus, id est, fundamẽtum physicum, quod in re habere potest: ita hic simile principium investigamus, respectu unitatis formalis, quæ vel est unitas generis, vel differentiæ, vel speciei ex utraque compositæ: omitto enim nunc unitatem formalem transcendentalem, quia vel analoga est, & sic non est unitas simpliciter, vel, si sit univoca, ad genericam revocanda est, ut supra dixi: & idem proportionale habet fundamentum, ut explicabo.

Sic igitur declarata quæstio coincidit cum illa communi, unde sumantur genus & differentia. Et ratio dubitandi est, quia communiter dici solet, genus sumi a materia, & differentiam a forma: quod tamen verum non apparet. Primo, quia etiam in angelis reperitur unitas formalis generis & speciei; & tamen in eis, nec materia, nec forma reperitur. Secundo, quia si genus sumeretur a materia, ergo quæ materiam non haberent communem, nec genus possent habere commune: consequens est aperte falsum, quia & substantiæ materiales cum immaterialibus in genere aliquo conveniunt, & corpora terrestria cum cęlestibus, quamvis in materia non conveniant. Tertio, quia in substantiis etiam similem materiam habentibus non sumuntur genera a materia, ut patet de genere viventis, animalis, & similibus: vivens enim non habet vitam a materia, sed a forma: & sic de aliis. In contrarium est, quia ille modus loquendi est vere omnium antiquorum, præsertim vero D. Th. de ente & essentia c. 4. 5. & 6. & 2. cont. gent. c. 95. & q. de spiritual. creat. art. 1. & significat Averr. 10. Metaph. in fine. com. 26. propter Arist. ibi dicẽtem, *Corruptibile, & incorruptibile differre genere*, eo quod materia etiã differãt. In quo significat, genus, vel esse materiã, vel omnino a materia esse sumendũ.

Prior opinio objicitur.

In hac re duplex potest esse dicendi modus. Prior est, materiam & formam proprie & in rigore sumptas esse propria & necessaria principia unitatis formalis genericæ, vel specificę: atque hoc sensu genus sumi a physica materia tanquam a proprio principio, differentiam vero seu speciem (hæ enim duæ pro eadem reputantur, cum differentia speciem constituat) sumi a forma. Atque in hunc modum videntur sensisse, qui negant res immateriales componi ex genere & differentia, sed tantum res ex materia & forma compositas, inter quos est Durand. in 2. d. 3. q. 1. & indicant Albert. in prædicam. c. de Substan. & ibidem Ægid. & quodlib. 1. q. 8. nam hac ratione moti (ut videtur) negant substantias corporeas esse univoce substantias cum incorporeis. Quod etiam negavit Averr. loco supra cit. de corporibus terrestribus, & cœlestibus, quia putavit cœlos nõ constare materia, de quo alias. Verum est, ex hoc principio non necessario sequi, hos authores negasse in angelis vel cęlis genera & differentias, quia existimare potuerunt habere inter sese genericam convenientiam, etiamsi negaverint habere illam cum inferioribus substantiis. Tamen, si ita sentiant, nullam probabilem rationem afferre poterunt, ob quam negent communia genera his substãtiis compositis ex materia & forma, & illis immaterialibus, quæ compositionem generis, & differentiæ in se admittunt: quia, sicut in hoc similes sunt inferioribus substantiis, ita cum illis habere possunt aliquam unionem, & genericam convenientiam; neque hoc repugnabit earum simplicitati, aut perfectioni: magis ergo consequenter dicent, hoc ipso, quod materiam & formam non habent, nec genus & differentiam habere posse: quia hęc in illis fundantur. Hujus autem assertionis sic expositæ non video, quod possit fundamentum afferri, nisi quia, sicut materia est in potentia ad plures formas, & cum illa cõponit diversas essentias, ita se habet genus ad plures differentias. Sed hæc opinio sic exposita est aperte falsa: ut convincunt argumenta in principio facta, & quæ afferemus: fundamentumq; illud valde leve est, quia illa convenientia non est per veram similitudinem ac proprietatem, sed solum secundum quandam proportionem.

Quæstionis resolutio.

Est igitur secunda sententia, materiam & formam, non secundum proprietatẽm physicam, sed secundum quandam proportionem, & analogiam esse principia, a quibus genus, & differentia sumuntur. Nam materia est prima, & quasi essentialis seu substantialis potentia naturæ substantialis de se indifferens ad plures naturas seu actus: forma vero est primus actus substantialis determinans, vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale, & indifferens, & per differentiam actuatur, & determinatur ad certum gradum seu speciem naturæ, ideo dicitur genus sumi a materia & differentia a forma, id est, per proportionem quandam ad materiam & formam. Atque hæc est sententia Aristotelis 8: Metaph. tex. 6. D. Th. dict. opusc. de ente & essentia, & 2. cont. gent. c. 95. & 7. Metaph. lect. 11. & 12. & aliis locis infra citandis. Atq; hic sensus est verus & facilis. Dicendum ergo est, in universum loquendo principium formalis unitatis esse totam rei essentiam & naturam diverso tamen modo, nã unitatis genericæ principium est ipsa natura, ut ulterius est perfectibilis seu determinabilis, seu ut habet convenientiã & similitudinem cũ aliis in aliquo gradu potentiali, seu amplius determinabili. Unitatis autẽ specificę, seu differentiæ est eademmet natura secundũ ultimã perfectionẽ essentialem suam. Probatur primo rationibus factis, quia non potest assignari alius modus, qui cõmunis sit omnibus substantiis, & accidentibus, ac formis. Secundo, quia in ipsis met substãtiis materialib. nec forma, nec materia

Genus judicatur sumi a materia, a forma vero differentia.

teria est sufficiens principium generis & differentiæ: quia ut supra dictum est, tam genus, quam differentia dicunt aliquo modo totam rei naturam: & ideo possunt prædicari de specie. Unde, si per impossibile intelligeremus com positum ex anima rationali, & alia materia alterius rationis ab ea, a qua nunc homo constat, ex tali materia & forma non sumerentur genus & differentia, quibus nunc homo essentialiter constat: quia rationale, licet sumatur præcipue ab anima, includit tamen essentialiter talem materiam. Et e contrario, quamvis fingatur hæc materia absq; compositione cum aliqua forma, nullum genus proprium substantiæ ab ea sumi posset, nisi forte genus materiæ, respectu cujus ipsa materia se habet ut tota natura, a qua, ut habet convenientiam cum materia cœli in gradu aliquo ulterius determinabili, sumi potest tale incompletum genus, & consequenter ab eadem, ut habet complementum in sua essentia, sumetur ultima differentia constituens speciem talis materiæ, & idem est suo modo in forma: ergo in unaquaque re omnis hujusmodi unitas sumitur ex tota natura aliter, & aliter comparata seu concepta. Hoc autem cum debita proportione intelligendum est, nam in substantiis completis & integris, id simpliciter & cum omni proprietate verum est, quia illæ sunt, quæ habent proprias, & integras naturas; quia vero etiam in partialibus substantiis, ut sunt materia & forma reperitur suo modo unitas generica & specifica, in eis debet cum proportione intelligi, quod a tota natura scilicet partiali, id est, a tota entitate formæ, vel materiæ secundum diversas rationes hujusmodi genus & differentia sumantur, quod ad formas etiam accidentales eodem modo accommodandum est, ut late in D. Th. videri potest opusc. de ente & essentia c.7.

Argumentorum responsa.

In Angelis vere genera & differentia reperiuntur.

Ad primum ergo fatemur, in angelis esse genera & species, ut late D.Th. declarat dicto opusc. de ente & essentia cap.5.& 6.& 1.p.qu.50.art.2.ad 1. & alii, ut infra tractabimus disputando de intelligentiis. Neque oportet, ut in eis sit materia & forma, quia, ut diximus, non semper illæ sunt principia generis & differentiæ, sed quælibet natura, etiam simplex, dummodo talis sit, ut possit habere cum aliis convenientiam univocam in gradu aliquo abstrahibili per intellectum ut determinabili, vel determinante: hoc autem non repugnat inveniri in angelicis naturis, cum sint finitæ & limitatæ perfectionis. Dices: ergo nulla est in hoc differentia inter substantias materiales, & immateriales: quia in utrisq; sumuntur genus & differentia a tota natura secundum perfectiorē, vel imperfectiorem gradum, unde materia & forma veluti per accidens se habēt, quia solum concurrunt, quatenus sunt partes componentes talem naturam; consequens autem videtur contra D Th. cit. locis præsertim 1 par. q.50. art.2. ad 1. ubi ait esse differentiam inter substantias materiales, & immateriales, quod in illis ab alia re sumitur genus, & ab alia differentia; in his vero ab una, & eadem re secundum rationem diversam utrumq; sumitur. Respondet Ferrata supra, si loquamur de proximo principio nullam esse differentiam, quia illud est tota natura in omnibus substantiis, ut diximus; si autem sit sermo de radicali principio, in hoc esse aliqualem differentiam: nam in substantiis immaterialibus, cum non sint compositæ ex partibus physicis, idem est principium radicale, quod proximum omnis unitatis formalis; in substantiis autem materialibus, quia compositæ sunt ex partibus physicis, quamvis tota natura sit principium proximum, materia vero censetur radicale principium generis, quia est radix totius potentialitatis: & quia per proportionem ad illam consideratur genus ut determinabile per differentias: forma vero censetur prima radix differentiæ, quia illa dat ultimam perfectionem, & in actum redigit completam naturam. In quo etiam potest aliqualis differentia inter materiam & formam considerari, quia materia per se non est proprie causa radicalis alicujus gradus etiam generici, donec actuetur per formam, a qua primario & essentialiter pendet omnis gradus naturæ substantialis. Unde D.Tho. qu. de spirit. creat. art.1. ad 24. dicit, cum genus a materia sumi dicitur, non esse intelligendum de materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum, & materiale respectu specifici, sicut de animali est imperfectum respectu hominis, & utrumque est ab anima. Unde fit, ut proprie loquendo, materia non sit principium generis nisi per analogiam & proportionem, ut diximus. Forma vero aliquid amplius habere videtur respectu cujuscunque differentiæ, qua est propria radix illius, quod non solum de ultima, sed etiam de subalternis differentiis verum est. Quamvis non sit omnino in suo genere excludenda materia: quia omnis forma naturalis est actus ejus, & ab illa ut sic sumitur differentia, ideoque semper in tali differentia includitur aliquo modo materia.

Materiales substantia cum immaterialibus univoce conveniunt.

Ad secundum non desunt, qui concedant sequelam, scilicet nullum dari commune genus rebus non habentibus materiam communem seu ejusdem rationis, ut supra citatum est. Sed in nullo probabili fundamento nititur: quia, ut ostendimus, non repugnat compositio generis & differentiæ rebus finitis, etiamsi vel nulla materia physica constent, vel materia alterius rationis a materia horum inferiorum. Item non repugnat illis habere univocam convenientiam, vel similitudinem cum his inferioribus, ut constat de conceptu substantiæ, qui secundum præcisam suam rationem consideratus æq; convenit substantiis integris materialibus ac immaterialibus, & terrestribus quam cœlestibus. Respondetur ergo ad argumētum negando sequelam: nam in primis quod attinet ad corpora cœlestia & terrestria, quamvis demus materias eorum esse specie differentes, cum illæmet materiæ genere inter se conveniant, nullum erit inconveniens ab eis suo modo sumi unum commune genus his corporibus, non solum quatenus substantiæ sunt, sed etiam quatenus corpora sunt. Quod vero spectat ad immateriales substantias, univoce conveniunt cum inferioribus in ratione per se essendi, seu subsistendi in substantiali natura: unde habere possunt commune genus, non sumptum a propria materia, sed a tota natura secundum indeterminatā rationem ejus, ut dictum est. Neque huic veritati repugnat dictum illud Aristotelicum, Corruptibile & incorruptibile differunt genere, quia ut exponunt D. Thomas, Alexander Alensis, & alii tum ibi, tum 5. Metaph. text. 33. illud non est intelligendum de genere logico, aut Metaphysico, quod per convenientiam in aliqua unitate formali consideratur, sed de genere physico, quod est ipsa materia, de qua interpretatione plura infra disput. 39. sect. 3. Tertia ratio jam dictis dissoluta.

Elucidatur dictū.

DISPUTATIO VII.

De variis distinctionum generibus.

HÆc disputatio necessaria hoc loco visa est ad completam expositionem hujus attributi, seu proprietatis entis: nam cum unitas indivisionem includat, & ideo multitudini opponatur, quæ ex divisione seu distinctione consurgit ad comprehendendos omnes modos unitatis, necesse est, omnes etiam modos distinctionis comprehendere: quia, quot modis dicitur unum oppositorum, tot dicitur & reliquum. Est autem hoc in Metaphysica non minus necessarium, quam difficile: nam ut ex Aristotele sumitur 2. Post. cap. 14. uniuscujusque rei essentia & quidditas per divisionem, seu distinctionem attingitur, nam dividendo unum ab alio ad propriam uniuscujusque rei definitionem pervenitur: unde, quam est difficile rerum essentias cognoscere, tam eundem est varios gradus & modos distinctionum explicare. Inquirendum ergo est, quotnam illi sint, & quibusnam indiciis seu modis discerni possint.

SECTIO I.

Utrum præter distinctionem realem & rationis sit aliqua alia distinctio in rebus.

Distinctio realis datur & quid sit.

IN hoc titulo duo supponuntur ut certa, & tertium inquiritur. Primo enim per se notum est, dari in rebus distinctionem realem, quæ ad majorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quæ in hoc consistit, quod una res non sit alia, neque e contrario. constat autem existere plures res, quarum una omnino non est alia. Solum est observandum, interdum res non solum esse sic distinctas, sed etiam non esse inter se unitas, ut sunt duo supposita, vel accidentia, quæ sunt in distinctis suppositis, & alia hujusmodi, in quibus nulla est difficultas cognoscendi prædictam distinctionem, quia nullum est in eis vel genus

rea-

realis identitatis. Aliquando vero contingit, hujusmodi res sic distinctas esse inter se unitas, ut patet in materia & forma, quantitate & substantia; & in his sæpe est difficillimum discernere realem distinctionem, quæ sit rei a re, si potest esse in rebus alia minor illa, quod statim tractabitur; & tunc etiam explicabitur, quomodo sit una distinctio ab alia discernenda.

Positiva alia, alia negativa, & quid utraque.

Illud etiam est in hac distinctione observandum, solere distingui in positivam, & negativam: quæ partitio non tam ex parte ipsius distinctionis, quam extremorum ejus data est, distinctio enim ipsa formaliter semper in negatione consistit, ut supra dictum est, tamen hęc negatio intercedit aliquando inter res positivas & reales, quarum una, non est alia, & tunc dicitur distinctio positiva, & hæc est propria distinctio realis, de qua nos locuti sumus. Aliquando vero consideratur talis distinctio inter ens & non ens, aut inter non entia omnino diversa, & tunc vocatur distinctio realis negativa: quia unum illorum extremorum non habet realitatem, quam habet aliud, si ens positivum & reale sit; vel si utrunque sit ens privativum, ut tenebræ, & cæcitas, quia ita separantur ac distinguuntur inter se, quod si positivæ res essent, realiter distinguerentur, vel certe quia fundamenta habent realiter distincta, in quibus suo modo esse censentur. Unde hæc distinctio negativa per proportionem, vel analogiam ad positivam intelligenda ac declaranda est: ac propterea illa omissa hic solum de propria ac positiva distinctione reali agendum nobis est.

Tandem animadvertendum est, ad præsentem disputationem nihil referre, quod ad distinctionem realem cõsequatur relatio realis, vel rationis: nos enim non consideramus hic distinctionem, ut importare potest formalẽ relationem, sed solum ratione fundamenti, ad quod potest consequi illa relatio. Unde ad distinctionem realem non est necessaria (formaliter loquendo) relatio realis, Deus enim realiter distinguitur ab Angelo, quamvis ad illum non referatur realiter. Quod si dicas, Angelum referri ad Deum. Respondetur, quicquid de hoc sit, tamen ante illam relationem intelligi Angelum esse rẽ distinctã a Deo: inde enim resultat illa relatio, si qua est. Et in Deo tres personæ distinguuntur realiter, quamvis inter eas distinctio non sit specialis relatio realis. Omittenda ergo est hæc relatio tanquam impertinens præsenti instituto.

Distinctio rationis, an & quæ sit.

Secundo est certum dari præter distinctionem realem, distinctionem rationis. Et est illa, quæ formaliter, & actualiter non est in rebus, quę sic distinctę denominantur, prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris, & ab eis denominationem aliquam accipiũt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus: Petrũ esse idem sibi. Hæc autem distinctio duplex distingui solet: una, quæ non habet fundamentũ in re, & dicitur rationis ratiocinãtis, quia oritur solum ex negotatione & operatione intellectus, alia quæ habet fundamentum in re, & a multis vocatur rationis ratiocinatæ, quamvis hęc vox, sicut impropria valde est, ita & æquivoca esse potest. Nam distinctio rationis ratiocinatæ sic dicta existimari potest, quia in re ipsa præexistit, ante quam ratiocinetur, ut quasi ex se ratiocinata dicatur, solumq; requiratur ratio ad illam cognoscendam, non vero faciendam: solumq; dicatur distinctio rationis, & non realis, quia non est tanta, neq; per se tam parens, sicut realis, & ideo requirat attentam operationem rationis ad distinguendam illã. Sed explicata significatione hujus vocis juxta hanc etymologiam, talis distinctio non est vere distinctio rationis, de qua nunc agimus, sed coincidit cum distinctione ex natura rei, de qua statim dicemus. Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatæ: rationis quidem, quia actu & formaliter non est in rebus, sed rationẽ fit, aut excogitatur: ratiocinatæ vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione, quam res ipsa pręber, circa quam mens ratiocinatur. Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionẽ, non est vera, & actualis distinctio inter eas res, quæ sic distingui dicuntur, alias nõ fundamentũ distinctionis, sed distinctio ipsa antecederet, sed esse debet, vel eminẽtia ipsius rei, quã sic mens distinguit, quę a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere & in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu cõcipitur.

Hæc autem duo distinctionum rationis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine ad eundem conceptum adæquatum, seu simplicem, ejusdem rei solum per quamdam repetitionem, vel comparationem ejus, quæ in mente fit. Sic enim distinguitur Petrus a se ipso, vel in ratione subjecti & pręedicati, quando de se ipso enunciatur, vel in ratione termini & subjecti relationis, quãdo idem sibi dicitur: in his enim & similibus distinctionibus rationis, idem est atq; integer conceptus Petri, solumque sic quædam repetitio & comparatio ejus. At vero posterior distinctio rationis fit per conceptus inadæquatos ejusdem rei: nam licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, & ratio objectiva ejus, quod sæpe fit concipiendo rem illam per habitudinem ad res diversas, vel ad modum earum, & ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicetur fieri per conceptus inadæquatos ejusdem rei. Sic distinguimus in Deo justitiam a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout in se est, & secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectus, quorum est principium illa eminens virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes, quas in homine invenimus distinctas, & eminentissimo modo reperiũtur unitæ in simplicissima virtute Deo.

Ex quibus intelligitur primo, distinctionem rationis non appellari, eo quod inter entia rationis versetur, in quo multi decepti sunt, ut postea videbimus: constat enim ex dictis exemplis, ea, quæ sic distingui dicuntur, entia realia esse, vel potius ens reale diversis modis conceptum: & ratione etiam id patet, quia ratio non fingit entia, quę sic distinguit, sed solum per modum distinctorum concipit, quæ distincta non sunt: ergo non ea, quæ distinguuntur, sed sola ipsa distinctio per rationem resultat. Nec tamen mens fallitur sic distinguendo, quia non affirmat in re esse distincta, quæ sic concipit, sed simpliciter, & absque compositione, seu affirmatione aut negatione, ea concipit, ut distincta per abstractionem præcisivam, per quam quasi efficit hujusmodi distinctionem. Quod si postea per reflexionem, vel compositionem illam prædicat de rebus sic conceptis, non affirmat simpliciter illas esse distinctas, sed tantum secundum quid, id est, secundum rationem. Quanquam autem distinctio hæc non requirat extrema, quæ in se sint entia rationis, semper tamen supponit in eis aliquam denominationem rationis, qualis est denominatio subjecti, aut prædicati, vel saltem esse sic concise, vel inadæquate concepta. Ex quo etiam fit, ut, licet hæc distinctio non requirat extrema, quæ absolute sint entia rationis, possit tamen etiam inter illa fingi & excogitari: nam ens rationis semel conceptum, potest ad se ipsum comparari, & sic ratione distingui. Imo & relatio speciei v.g. quamvis in se unum numero ens rationis sit adæquate respiciens omnia individua, potest etiam præcise concipi ut ad unum vel aliud terminatur, & sic ratione distingui. Quamvis ergo distinctio rationis non requirat entia rationis ut extrema, neque inde denominetur, potest tamen ad illa extendi, seu in illis versari.

Rationis distinctio extrinseca altera, altera intrinseca.

Ex quo ulterius intelligitur, distinctionem rationis dupliciter dici posse, seu denominari, primo intrinseca, nimirum quia in se non est vera distinctio, sed concepta solum, seu ratione conficta, & hæc est propria distinctio rationis, de qua loquimur: alio tamen modo potest distinctio ratione dici quasi extrinsece ab extremis, in quibus versari intelligitur; ita ut distinctio rationis dicatur, quæ inter extrema seu entia rationis omnino versatur, & hæc non semper est distinctio rationis priori modo, sed tunc solum, quando circa idem ens rationis versatur, ut explicatum est. Possunt autem interdum distingui duo entia rationis, quæ non possunt dici proprie realiter distingui, quia entia realia non sunt, tamen neq; etiam dici possunt ratione distingui proprie & intrinsece: quia eo modo quo sunt, non jam ex fictione rationis, sed ex se vere distinguuntur. Nam, cum distinctio negatio sit, communis esse potest etiam fictis entibus, & ita potius est illa distinctio quasi realis. Sicut supra dicebamus de distinctione inter tenebras, & cæcitatem; similis enim intelligitur inter relationem speciei ad individua, quæ concipitur in natura humana ad sua individua, & in equina ad sua: ita enim cõ- pa-

parantur illæ duæ relationes inter se, quod, si reales essent, realiter essent distinguendæ: habent enim fundamenta & terminos realiter distinctos.

Unde oriatur rationis quævis distinctio?

Ultimo ex dictis intelligitur, distinctionem rationis propriam & intrinsecam, de qua loquimur, proprie & per se non esse, nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse, vel inadæquate. Quia cum hæc distinctio non sit in re, neque in objecto cognito, solum consistit in quadam denominatione a conceptibus mentis, & ideo requirit distinctionem saltem in ipsis conceptibus, & in denominatione, quæ ab illis sumitur: hæc autem distinctio conceptuum respectu rei, quæ in se omnino una est, nunquam est, nisi ob imperfectionem ipsorum conceptuum. Quapropter intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam, quæ ab intellectu finito & imperfecte concipiente fieri potest.

Punctus quæstionis, & opiniones variæ.

His positis præcipua difficultas superest, an præter hæc duo genera distinctionum, sit aliud admittendum, quod sit veluti medium inter illa. Multi negant posse excogitari, aut intelligi mediam aliquam distinctionem. Ita sensit Durand. in 1. d. 2. q. 2. Ocham. q. 3. Heruæus quodlib. 3. q. 3. Joan. de Gandavo 6. Metaphys. q. 10. Soncin. 7. Metaphys. q. 36. & idem sentit Cajet. 1. p. 54. art. 2. & Soto q. 3. univer. & capit. de Prop. q. 2. Sed in his authoribus cavenda est æquivocatio, ratione cujus possunt, vel nominibus tantum differre, vel etiam in re. Nulla enim distinctio inter extrema positiva, & realia excogitari potest, quæ, si per rationem conficta non sit, non debeat necessario in re ipsa antecedere, & esse ante omnem operationem intellectus; & quia, quicquid hujusmodi est, reale est, quatenus in rebus existit, ideo in hoc sensu omnis distinctio, quę rationis non est, realis dici potest: atque ita manifestum videtur, non posse dari medium inter distinctionem realē, & rationis. Tamen hoc posito, adhuc superest quæstio, an omnis distinctio, quæ antecedit in rebus omnem operationem intellectus non tantum fundamentaliter, & virtualiter, sed etiam actualiter & formaliter, sit veluti ejusdem rationis quoad hoc, ut sit inter res distinctas, an vero in rebus ipsis sit aliqua major & minor distinctio, & illa quæ major est, scilicet inter rem & rem, nomē distinctionis realis obtineat, alia vero vocetur distinctio media, seu aliis nominibus infra explicandis. Si ergo dicti authores priori tantum sensu negant distinctionem mediam inter realem & rationis, solis terminis differunt ab his, qui illā admittunt, non tamen constanti modo loquuntur, qui nunc illam negant, nunc vero illa utuntur: quod maxime in Soto videre licet citatis locis, & in cap. de relatione, & aliis. Si autem posteriori sensu negant distinctionem mediam, sic erit dissensio maxime de re.

In hoc ergo sensu suadetur primo hæc sententia. Non sunt plura genera distinctionum, quam entium, quia unū & multa consequuntur ens: distinctio autem est, per quam multitudo consurgit, sed non sunt alia entia nisi realia vel rationis, ut colligitur ex Arist. 5. Metap. tex. 14. & c. 6 Metap. tex. 6. nam cum hæc duo includant immediatam contradictionem, non potest inter ea medium excogitari: ergo. Secundo, quæcunq; sunt in re ante intellectum, vel sunt idem realiter, vel realiter diversa, alioqui daretur medium inter idem & diversum, quod repugnat Arist. 4. Metap. tex. 4. & 5. ubi dicit, idem & diversum adæquate dividere ens, sicut unum & multa; & lib. 10. tex. 11. dicit, quodlibet ens ad alterum comparatum esse idem, vel diversum ab illo. Et ratio est, quia hæc etiam opponuntur per immediatam contradictionem. Sicut ergo idem, & diversum in genere, ita etiam tale idem & diversum, scilicet realiter, convenit cuicunque enti respectu alterius. Igitur omnia, quæ ut duo entia a nobis concipiuntur, vel sunt idem realiter, vel divisa realiter, si diversa realiter distinguuntur realiter, si vero sunt idem realiter, non possunt in re distinctionem habere ante intellectum, quia repugnat simul esse idem & diversum a parte rei.

Quod si forte dicatur, non repugnare esse idem in communi ratione entis, esse tamen diversa in ratione talis, vel talis entis, v. g. qualitatis vel relationis, actionis vel passionis, &c. contra hoc argumentor. Tertio. Multiplicato inferiori, necesse est, ut eodem modo multiplicetur prædicatum superius; sed quælibet determinatæ rationes entium sunt inferiores ad ens: ergo non possunt a parte rei multiplicari aliqua sub determinatis rationibus entium, ut v. g. in ratione qualitatis & relationis, albedinis, vel similitudinis, quin multiplicentur sub communi ratione entis. Ergo si sunt plura sub his determinatis rationibus, sunt etiam plura entia: ergo non possunt in illis rationibus distingui a parte rei quin realiter distinguantur. Prima propositio videtur per se nota ex dictis supra de universalibus; non potest enim idem attributum universale seu commune existens a parte rei, unum & idem numero, oppositis differentiis, seu modis contrahi, aut determinari, ac propterea diximus unitatem in communi aliqua ratione, non esse veram & realem unitatem a parte rei, sed solam similitudinem rei, & unitatem rationis ergo, si aliqua multiplicantur in re secundum determinatas rationes entis, necesse est in illis etiam multiplicari in re ipsam rationem entis. Quia, cum illa duo, quatenus a parte rei distinguantur, includant oppositos, seu repugnantes modos, aut differentias, quibus inter se distinguuntur, non possunt habere in re veram & realem identitatem, nec numericam unitatem in ratione entis, quia non potest idem numero ens oppositis differentiis simul affici ac determinari. Et confirmatur, quia alias posset etiam esse unum numero accidens in re, & tamē esse duas qualitates, & qualitatem simul & quantitatem, & eadem ratione posset esse una substantia, duo corpora & unum numero animal, equus, simul ac leo, vel aliquid hujusmodi. Quod, si in his cernitur aperta repugnantia, eadem erit in omnibus, quæ in re distinguuntur secundum proprias rationes respectu cujuscunque superioris, etiam ipsius entis. Quia non minus essentialiter includitur ens in quibuscunque inferioribus rationibus, quam omnia prædicata intermedia. Et quia differentiæ illæ oppositæ seu dividentes eandem repugnantiam involvunt respectu ejusdem individui sub quacunque ratione superiori, vel inferiori consideretur.

Quarto aliter hoc ipsum explicatur, nam quidquid a parte rei est, habet suam realem essentiam: ergo quæ a parte rei sunt distincta, a parte rei habent distinctas essentias, vel numero, si ipsa sint tantum numero distincta, vel specie aut genere, si illa dicantur esse essentialiter distincta: ergo habent etiam a parte rei distinctas entitates, quod est realiter distingui. Patet hæc ultima consequentia, tum quia entitas rei nihil aliud est, quam realis essentia extra causas posita, ut infra ostendemus; si autem sunt essentiæ distinctæ, illæ sunt reales & extra causas positæ: erunt ergo distinctæ entitates. Tum etiam, quia, si ibi sunt duæ essentiæ reales, unaquæque earum est essentia alicujus entis realis, quia ens & essentia adæquate comparantur, ut abstractum & concretum, sed unum & idem ens non potest habere nisi unam essentiam: ergo si sunt duæ essentiæ reales, sunt duo entia realia. Minor propositio ultima videtur per se nota, quia res maxime habet unitatem a sua essentia, & quia, nihil magis esse debet invariabile, & fixum ac certum in re, quam essentia. Ac denique, si res est per unam essentiam constituta, secundum illam habet ultimam differentiam, & speciem: ergo non est amplius determinabilis: ergo non potest illa & eadem res actuari, determinari, seu constitui per differentiam alterius speciei: ergo non potest habere aliam essentiam: si ergo est alia essentia distincta, aliam rem constituit.

Secunda sententia est, dari in rebus, quandam distinctionem actualem ante intellectum, quæ proinde non est rationis, sed major illa, neque etiam est tanta distinctio, quanta est realis inter rem & rem. Hæc sententia communiter tribuitur Scoto in 1. d. 2. q. 7 §. ult. & dist. 5. qu. 1. & dist. 8. qu. 4. in 2. dist. 3. qu. 1. & aliis innumeris locis, in quibus, vel de distinctione attributorum Dei, vel de distinctione universalium, vel de similibus disputat. Quanquam his locis non satis explicet Scotus, an hæc distinctio, quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis, interdum enim virtualem appellat, & ita inter ejus sectatores est varius opinandi modus. Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatæ, eo sensu & modo, quo a nobis declarata est, quam dicunt vocari formalem, quia diversæ definitiones, seu rationes formales ibi concipiuntur: dicunt etiam appellari distinctionem ex natura rei, quia in rebus ipsis habet fundamentum, & virtualiter in ipsis est,

Scoti sententia in pos. rei, ia distinctione formali.

licet

licet actu non praecedat, in quo sensu Scotus nihil favet secundae opinioni propositae: nec videtur dubium, quin in aliquibus locis Scotus ita sentire videatur, praesertim quando agit de attributis divinis. Nihilominus tamē alii Scoti discipuli intelligunt, eum esse locutum de distinctione vera & actuali, quae in re sit ante intellectum, quā non solum in creaturis, sed etiam in Deo existimant reperiri, saltem inter relationes divinas & essentiam. De quibus idem tenet Durand. in 1. dist. 1. 2. part. distinct. 5. qu. 2. ad 4. & latius dist. 33. q. 1. & multi alii, quos hic longum esset recensere. Possunt etiam pro hac opinione referri multi, qui inter varias res admittunt distinctionem ex natura rei, & non realem, ut inter existentiam & essentiam, naturam & suppositum, quantitatem & substantiam, fundamentum & relationem, & similia, quae inferius suis locis videbimus.

Formalis distinctio Scotica an juxta mentem Aristotelis. Solet item haec opinio Arist. attribui, vel quia in 3. phys. asserit, eundem motum esse actionem & passionem sub diversis rationibus formalis. Et 4. Phys. eodem modo distinguit tempus a motu, quod tamen dicit non esse rem ab illo distinctam. Et quod 1. de Generat. similem distinctionem inter nutritionem & augmentationem constituere videatur, dicens, *esse idem subjecto*, id est, enitate, *distingui autem secundum esse*, id est, secundum formale esse. Ac denique quod in Praedicam. constituat eandem qualitatem, v. g. calorem sub diversis speciebus, quod non potest intelligi, nisi quia duae species possunt esse idē secundum rem, & formaliter distingui. Sed haec testimonia non multum cogunt, quia in duobus primis exemplis, & in ultimo etiam sufficit distinctio rationis per inadaequatos conceptus, ut latius dicemus infra tractando de accidentibus, & praedicamentis. In secundo autem exemplo violenta est expositio illorum verborum Arist. apud quem esse idem subjecto, nihil aliud est, quam (quod verba ipsa sonant) esse in eodem subjecto & supposito conjuncta, distingui autem secundum esse potius est distingui in sua entitate seu forma. Quomodo ait idem Arist. 1. Phys. tex. 21. *album & musicum esse eadem secundum rem, & ratione distingui*. Ubi valde aequivoce utitur his vocibus, *rationem* enim vocat essentiam seu definitionem, *rem* vero subjectum, seu suppositum, in quo haec insunt. Ad hunc ergo modum exponi potest, vel etiam debet, cū ait, nutritionem & augmentum esse idem subjecto, distingui autem secundum esse: maxime, si nutritio significet mutationem ut terminatam ad substantiam, auctio vero mutationem ut terminatam ad quantitatem: nam si utraque sumatur ut terminatur ad quantitatem, sic possunt tantum ratione, vel habitudine distingui, quatenus acquisita quantitas major vel aequalis est deperditae, sed de hoc alias. Ex his ergo & similibus Arist. testimoniis nullum firmum pro hac sententia argumentum desumi potest. Et idem sentio de D. Th. & de aliis antiquis authoribus, qui fere semper utuntur vocib. *distinctionis realis & rationis* in priori sensu supra explicato, & quaestionem in qua nunc versamur, distincte non tractant.

Ratione solet potissimum haec sententia suaderi: nam, quidquid est extra definitionem essentialem rei, est aliquo modo in re distinctum ab illa: sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re: ergo datur distinctio in re minor distinctione reali. Vel aliter, quae distinguuntur definitione & conceptu objectivo, distinguuntur ex natura rei, & ante intellectum: sed multa distinguuntur hoc modo, quae non distinguuntur ut res a re: ergo. His & similibus rationibus utuntur Scotistae, quia his fere modis videtur Scotus distinctionem formalem declarare; tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos, quae virtualiter tantum seu fundamentaliter dici potest esse ex natura rei. Probatur seu declaratur quod dicimus, quia essentia rei non definitur a nobis semper prout in re est, sed prout a nobis cōcipitur, sic enim definimus essentiam hominis ut communem, cum in re non sit nisi singularis; & hoc modo loquendo de essentia, falsum est quidquid est extra essentiam distingui a parte rei actualiter ab eo, quod est de essentia, ut patet ex dictis supra de individuatione, & natura specifica & de aliis universalibus, scilicet, genere & differentia, de quibus videntur potissime loqui praedicti authores. Unde ita etiam videntur loqui de essentia in prima ratione: nam si loquantur de essentia prout est in re, haec nihil aliud est, quam ipsa rei entitas, & ideo cum supponitur esse in re aliquid distinctum ab essentia, quod non sit res distincta, id supponitur, quod probandum est. Multo autem infirmior est secunda ratio. Major enim non est universaliter vera, multa enim distinguuntur in conceptibus objectivis respectu nostri, quae tantum ratione distinguuntur per conceptus inadaequatos, ut patet ex dictis de conceptu entis, & individuo, specie, & aliis universalibus; & eodem modo possunt definitione distingui solum secundum rationem, quando definitio non est adaequata rei prout est in se, sed prout objicitur tali conceptui nostro.

Quaestionis resolutio.

Nihilominus censeo, simpliciter verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem, & ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res, seu entitates omnino distinctas, quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari realis, quia vere est a parte rei, & non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendum illam ab alia majori distinctione reali, possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei, applicando illi tanquam imperfectiori generale nomen (quod usitatum est) vel proprius vocari potest distinctio modalis: quia, ut explicabo, versatur semper inter rem aliquam, & modum ejus. Nomen autem distinctionis formalis non ita mihi placet, quia est valde aequivocum, saepe enim convenit rebus realiter distinctis, quatenus inter se distinguuntur essentialiter, si specie differant, habent enim diversas unitates formales, & ita etiam formaliter differunt. Imo & individua ejusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales individuas, ut supra diximus, dici possunt formaliter distingui. Imo & in Trinitate Paternitas & Filiatio, quae realiter distinguuntur, & non essentialiter, etiam secundum numerum, dici possunt formaliter distingui in objectivis rationibus relationum, qui modus distinctionis extra illud mysterium non reperietur. Sic ergo distinctio formalis latius patet, & major esse potest, quam distinctio ex natura rei, de qua nunc loquimur. Aliunde vero etiam potest esse minor, & ita est communior, quia frequenter applicatur ad rationes formales ut conceptas, & praecisas per intellectum nostrum, & tunc illa distinctio non transcendit gradum distinctionis rationis.

Ut autem assertio probetur & explicetur, suppono in rebus creatis praeter entitates earum, quasi substantiales, vel radicales (ut ita dicam) inveniri quosdam modos reales, qui & sunt aliquid positivum, & afficiunt ipsas entitates per se ipsos, dando illi aliquid, quod est extra essentiam totam, ut individuam, & existentem in rerum natura. Hoc patet inductione: nam v. g. in quantitate, quae est in substantia, duo considerari possunt: unum est, entitas ipsius quantitatis, aliud est unio seu actualis inhaerentia ejusdem quantitatis cum substantia. Primum vocamus simpliciter rem quantitatis, includentem quicquid est de essentia quantitatis individuae, & in rerum natura positae, quod manet & conservatur, etiamsi quantitas a subjecto separetur, & impossibile est conservari illam rem numero, quae est haec quantitas, quin includat hanc essentiam quantitatis cum sua intrinseca individuatione, & actuali esse, de quo esse postea videbimus: caetera enim constant ex supra dictis. Secundum, id est, inhaerentiam, appellamus modum quantitatis, non quidem illa generali significatione, qua omnis qualitas solet modus substantiae appellari, ut ait D. Th. 1 2. q. 49. art. 2. Neque etiam illa generali loquendi ratione, qua omne contrahens, vel determinans solet appellari modus contracti: sic enim rationale dici potest modus animalis, & specialiter solet haec vox applicari ad illos modos, quibus determinantur ens, vel accidens ad genera generalissima. Neque etiam sumitur haec vox in illa generaliter, qua modus dici solet omnis determinatio, vel limitatio praefixa unicuique rei finitae juxta mensuram ejus, ut eodem loco notavit D. Th. ex Aug. lib. 4. Genes. ad litteram, cap. 3. dicente, *Modus est quem mensura praefigit*. Quo modo ait idem August. lib. de natura boni, cap. 3. Ex tribus necessariis ad uniuscujusque rei creatae bonitatem, quorum duo sunt *species & ordo*, tertium esse *modum*, id est debitā cō-

mensurationem ad sua principia, ut explicuit D. Tho. 1. p. q. 5. & 1. 2. q. 85. art. 4. & sæpe alias. Sed ab hac generali ratione modi recedendo, & applicando illam ad rem præsentem, appellatur inhærentia quantitatis modus ejus, quia est aliquid illam afficiens, & quasi ultimo determinans statum, & rationem existendi ejus, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat præexistentem.

Nam quod novam entitatem propriam non afferet, vix potest in dubitationem venire, quia si esset nova omnino entitas, non posset esse actualis unio inter quantitatem & subjectum, sed ipsa potius indigeret, quo subjecto uniretur, & quantitati, sicut quantitas ipsa indiget inhærentia, qua subjecto uniatur. Quod si inhærentia non indiget alia unione, vel inhærentia, qua uniatur, vel inhæreat, ideo est, quia ipsa per se non affert propriam entitatem, quæ inhæreat, & uniatur, sed est tantum quidam modus, qui per se est ratio unionis & inhærentiæ. Cujus signum etiam est, quia hæc inhærentia habet talem modum essendi, ut per nullam potentiam esse possit, nisi actu conjuncta ei formæ, cujus est inhærentia, & quod hæc inhærentia numero non potest afficere seu potius unire nisi hanc numero formam, cui est veluti affixa, qui modus afficiendi nunquam reperitur in his formis, vel rebus, qui proprias ex se habent entitates. Quod autem in quantitatis inhærentia explicatum est, in qualitate eodem modo procedit, & in unione formæ substantialis ad materiam, & in subsistentia seu personalitate respectu naturæ, & in præsentia & motu locali, & in quacunque actione seu dependentia respectu sui termini, de quibus omnibus non est hic dicendi locus. Occurrit tamen in hujus operis progressu. Solum ultimum exemplum, quod facilius videtur, paululum explicabo; pendet enim lumen v. g. a sole, quæ dependentia aliquid est præter lumen & solem; potest enim intelligi manere lumen & solem, & lumen non pendere a sole, ut si Deus nollet concurrere cum sole ad producendum, vel conservandum lumen, sed sua sola virtute utrumq; conservaret. Non potest autem mente concipi, hanc dependentiam luminis a sole esse entitatem prorsus distinctam ab ipso lumine: tum quia per illam dependentiam influit causa tanquam per viam in effectum seu terminum: unde non potest esse res omnino distincta ab illo, tum etiam quia alias illa entitas saltem de potentia absoluta esset separabilis ab alia, quod est plane intelligibile: est ergo illa dependentia modus quidam ipsiusmet luminis, quem aliquis fortasse relationem vocabit, non est tamen relatio prædicamentalis, sed includit relationē seu habitudinem transcendentalem, ut latius infra dicetur. Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui efficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant, ut actu efficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint.

Modos a rebus modaliter tantum distinctos ponendi quæ sit ratio.

Ratio autem ponendi hos modos a posteriori sumitur ex inductione facta; a priori autem esse videtur, quia, cum creaturæ sint imperfectæ, ideoque vel dependentes, vel compositæ, vel limitatæ, vel mutabiles secundum varios status præsentiæ unionis, aut terminationis, indigent his modis, quibus hæc omnia in ipsis compleantur. Quia nec per entitates omnino distinctas hoc semper fieri necesse est, imo nec commode intelligi potest, neque etiam fieri potest per id, quod sit omnino nihil, & ideo saltem requiritur modus realis. De quo quotuplex sit, & in quo prædicamento collocetur per se aut reductive, dicam inferius in divisionibus prædicamentorum. Denique hos modos videtur agnovisse Durand. in 1. dist. 30. quæst. 2. num. 15. ubi loquens de esse in, seu inhærentia accidentis, dicit esse respectum, qui analogice dicitur res, vel ens, quia non est res, sed modus essendi, neque est entitas habens modum, sed modus tantum entitatis: & num. 16. idem dicit de dependentia, & de omni eo, quod est solus modus essendi. Et eodem modo loquitur de in hærentia Astudis. 1. de Gener. quæst. 5. ad 1. Et in particulari tractando de subsistentia, ita illam explicant multi, ut Ægid. tit. de composit. angel. qu. 5. Ac denique Fonseca lib. 5. Metaph. cap. 6. qu. 6. sect. 2. hos modos expresse ponit, quamvis distinguat tria genera modorum, quidam qui sunt entitates ex se distinctæ ab aliis, ut albedo, dulcedo, & in hoc ordine ponit figuram, sed immerito, quia in tertio constituitur, quia respectu quantitatis illam afficit tanquam modus, non tanquam res omnino ab illa distincta. Alii qui non solum non sunt entitates distinctæ, verum, neq; ullo modo in re distinguuntur ab his rebus, quarum modi esse dicuntur, sed ratione tantum, ut sunt illi modi, quibus contrahitur ens ad inferiora. Sed hæc duo genera modorum jam sunt a nobis prætermissa, quia hi posteriores non sunt modi, nisi secundum rationem, illi vero priores sunt res, vel formæ habentes ex se proprias entitates. In tertio ergo ordine ponit eos modos, quos propria & speciali ratione reales modos appellamus, de quibus idem sentit, quod nos explicuimus, quamvis aliqua ponat exempla, quæ incerta nobis sunt. Ut est illud de existentia rerum creatarum, de modo, unde res dicitur necessaria aut contingens, aut ens completum vel incompletum. Nam hoc ultimum æquivocum esse potest: quia si hæc dicantur de toto & partibus integralibus, sic verum est, esse modum quendam ad quantitatem pertinentem: eadem enim portio aquæ v. g. si per se terminata sit & sejuncta ab aliis, dicitur ens completum seu totale, si vero sit aliis continua, dicitur ens partiale vel incompletum, qui modus solum consistit in diversa unione, vel terminatione. Si vero illa dicantur de ente secundum se, potius pertinent ad modos intrinsecos & essentiales entis, sive ens dicatur incompletum secundum rationem, ut differentia, sive physice & secundum rem, ut anima rationalis, quæ dicitur ens incompletum, non per aliquid additum essentiæ ejus, sed per suammet essentiam; unde ille modus solum ratione distinguitur ab illa. Et idem existimo de alio modo entis necessarii, vel contingentis, si in ratione absoluta entis hæc considerentur: nam si considerentur in ratione effectus, sic sunt denominationes extrinsecæ, ut infra dicemus. De existentia vero res est magis controversa, quam infra disputabimus. Quicquid vero sit de exemplis, verissime dicit Fonseca, modum hunc non esse proprie rem seu entitatem, nisi late & generalissime vocando ens, quicquid non est nihil: tamen sumendo entitatem pro illa re, quæ ex se & in se ita est aliquid, ut non postulet omnino intrinsece & essentialiter esse semper affixam alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit, nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincte, modus non est proprie res seu entitas, & in hoc ejus imperfectio optime declaratur, quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti, unio rebus unitis, & sic de aliis, de quibus sæpe occurret sermo in sequentibus.

Ex his ergo facile intelligitur sensus & probatio conclusionis positæ, cum hic modus prout a nobis est explicatus ex natura rei distinguitur actualiter a re, cujus est modus, ut omnes fatentur, imo plures vocant illam distinctionem realem, quia in rebus ipsis reperitur, quod evidentius constabit ex dicendis sect. sequenti: sed non proprie distinguitur hic modus ab eo, cujus est modus tanquam res a re: distinguitur ergo minori distinctione, quæ propriissime appellatur modalis. Minor probatur, tum quia modus per se ac præcise consideratus non est proprie res aut entitas, ut satis explicatum est: ergo nec proprie distinguitur, ut res a re: tum etiam, quia hic modus tam intime includit conjunctionem cum re, cujus est modus, ut per nullam potentiam sine illa esse possit: ergo signum est illam conjunctionem esse quendam modum indentitatis: est ergo minor distinctio inter hunc modum & rem, quam inter duas res, quæ omnia magis confirmabuntur sect. sequent. declarando signa harum distinctionum, & consequenter differentias, quibus inter se distinguuntur.

Præter modalē, realem aut rationis, nulla distinctio.

Ultimo addo, præter distinctionem realem, modalem, & rationis nullam aliam reperiri, quæ vel non sit communis his, vel in illis non contineatur. Hoc dixerim propter aliquos, qui addunt distinctionem formalem, qualis est inter hominem & animal: quam distinguunt in mutuam, ut inter animal & rationale, & non mutuam, qualis est inter animal & hominem: item distinctionem essentialem qualis est inter hominem & equum, & distinctionem potentialem, qualis est inter partes continui, & similia multiplicari solent, quæ mihi necessaria non videntur. Sufficientia ergo prædictæ partitionis facile colligitur ex dictis: nam vel extrema distinctionis non sunt a parte rei actu distincta ullo modo, & sic semper est

distin-

distinctio rationis, & etiamsi aliis nominibus appelletur, quia solum convenit per denominationem extrinsecam, quatenus eadem res objicitur, vel subordinatur diversis conceptibus. In hac autem distinctione possunt gradus reperiri, ut dixi, & quando habet in re fundamentum, & fit per plures conceptus inadæquatos, potest appellari distinctio formalis, vel interdum etiam essentialis secundum rationem. Et in hoc ipso potest esse multiplex modus, quatenus extrema variis respectibus comparari possunt, scilicet, vel solum ut determinatum & interminatum, sicut ens & substantia: vel ut totum & pars, ut differentia & species, vel ut duæ compartes, sicut animal & rationale. Atque ita potest etiam hæc distinctio intelligi tanquam inter includens & inclusum, vel tanquam in ea, quæ secundum rationem neutrum includit alterum, quo sensu, & nullo alio vero potest hæc distinctio dici mutua, vel non mutua, reciproca vel non reciproca, tamen hæc omnia cadunt sub latitudine distinctionis rationis. At vero, si extrema distinctionis a parte rei actu distincta sunt, vel utrumque est vera res habens propriam entitatem simplicem vel compositam, vel unum est res, & aliud est modus ejus. Priori modo constituitur distinctio realis, posteriori autem modalis: non est autem intelligibilis alia habitudo inter hæc extrema: neque aliud medium inter ea excogitari: includunt enim inter se immediatam oppositionem, quasi contradictionis; non est ergo alius modus distinctionis.

Varii distinctionis realis modi. In ipsa tamen distinctione reali seu plurium rerum, possunt, vel varii modi, vel variæ habitudines considerari. Primum enim intelligere possumus res sic distinctas non solum esse re ipsa distinctas, sed etiam dissimiles in sua intrinseca, & essentiali entitate: & tunc dicuntur, non solum realiter, sed etiam essentialiter distingui, & quo major est illa dissimilitudo, vel minor, dicuntur distingui vel specie ultima, vel subalterna, vel etiam genere aut prædicamento. Unde distinctio essentialis, vel communis est ad realem modalem & rationis, vel si propriissime sumatur includitur in reali, quamvis cum illa non convertatur: & potius addit dissimilitudinem, quam distinctionem. Quæ omnia procedunt utendo in rigore illa voce distinctionis essentialis: nam si sit sermo de distinctione essentiarum, qualis inter individua etiam intercedit, ut supra diximus: hæc nihil proprie addit, sed indicat res, inter quas est distinctio: sicut distinctio personalis vocatur illa, quæ est inter personas. Rursus hæ res sic distinctæ interdum possunt esse unitæ inter se, interdum vero uni tertio: priori modo uniuntur materia & forma, & similiter partes integrales continuæ, ut omittamus alias uniones magis extrinsecas & accidentales. Quocirca, sicut materia & forma, quamvis unitæ sint, nihilominus distinctionem realem inter se retinent: ita etiam partes continuæ quamvis sint unitæ, distinguuntur realiter, non solum quoad designationem, ut quidam loquuntur, sed etiam quoad partialem entitatem uniuscujusque.

Solum est advertendum, quod materia & forma ex se sint entia incompleta, & partialia, sive conjunctæ sint, sive separatæ existere supponantur; & ideo semper censentur distingui eodem modo. At vero partes integrales non habent rationem partis, neque entis incompleti, nisi quando conjunctæ sunt; nam statim ac separantur, unaquæque incipit esse ens integrum & totale, quia per se non ordinatur ad componendum aliud: & ideo aliter censentur distingui (magis quoad denominationem vel modum, quam quoad rem) quando sunt disjuncta, vel unita: nam in priori statu distinguuntur, ut entia totalia, in posteriori vero ut partialia, & ideo dici aliquando solent hujusmodi partes unitæ actu distingui ut partes, in potentia vero ut entia, id est, ut tota quædam, quia sunt in potentia, ut talia fiant. Quæ omnia maxime cernuntur in partibus homogeneis continuis: nam in heterogeneis, licet in re fere idem sit, tamen in modo est nonnulla diversitas, quia majorem dissimilitudinem habent, & ideo videntur majorem quandam distinctionem habere, etiam dum sunt in toto, & quando separandum, si non mutent substantialem formam, sed eandem conservent, quam habebant in toto, ut contingit in plantis, & animalibus

Distinctio potentialis vere realis. sectilibus, adhuc censentur entia incompleta & partialia: quia semper sunt quasi per se ordinata ad componendum aliud. Ex his ergo facile intelligitur, quod distinctio illa, quæ ab aliquibus vocatur potentialis, est distinctio realis, quia vero distinctio est negatio, duo possunt per eam negari: unū, quod hoc non sit illud: & hoc actu verum est de partibus actu unitis, quia una non est alia, & hæc negatio est, quæ per se primo requiritur & sufficit ad distinctionem. Aliud quod potest negari, est hoc esse conjunctum illi, quod est dicere, hoc non esse illud tanquam ens totum & integrum distinctum ab illo, & hoc non convenit partibus unitis in actu, sed in potentia. & sub hac ratione potest illa distinctio vocari potentialis: tamen ut sic nondum est, & ideo non oportet eam inter distinctiones numerare tanquam ab aliis distinctam. Tandem hinc a fortiori intelligitur, sine causa aliquos vocare hanc distinctionem inter partes continui distinctionē rationis habentem fundamentum in re, quia partes illæ non distinguuntur actu, sed designatione, & potentia. Non est enim hoc verum, quia ibi non est solum fundamentum distinctionis, sed vera distinctio proprie hac voce utendo, non prout dicit separationem seu disjunctionem, sed prout dicit diversitatem entitatis totalis vel partialis. Alias materia & forma, quando sunt unitæ, non deberent dici distinctæ actu, sed potentia tantum, quia non est minor unio inter materiam, & formam, quam inter partes continui. Separatio ergo inter illas partes poterit dici rationis, quia solum per rationem possunt considerari ac si essent disjunctæ, & quasi quædam tota: distinctio autem partium actualis est, & realis. Nam partes istæ, etiam dum componunt totum, realitatem aliquam habent, quia sicut Aristot. dixit 1. Phys. cap. 2. *Substantiam non componi, nisi ex substantiis*: ita integrum ens non componitur, nisi ex entibus saltem partialibus; manent ergo talia entia distincta, licet unita: imo, nisi distincta manerent, compositionem facere non possent, quia compositio non est, nisi ex distinctis.

Et hinc ulterius nascitur alius distinctionis modus, qui considerari potest in quolibet toto respectu singularum partium, non enim sunt omnino idem, ut per se notum est, neque etiam distinguuntur ut duæ partes inter se, quia illæ ita se habent, ut neutra alteram includat, totum autem in sua entitate continet utramque partem, & ideo dicuntur distingui ut includens & inclusum. Tamen etiam illa distinctio prout hic intercedit, realis est, quia aliquam rem includit totum, quam non includit pars. Unde hic modus distinctionis, includentis, & inclusi, suo modo reperiri potest in distinctione reali, modali, & rationis: nam in unoquoque ordine potest comparari id, quod se habet ut totum, ad aliud, quod se habet tanquam pars, tamen in singulis manet in latitudine distinctionis realis, modalis, vel rationis: quia illud, quod unum extremum includit ultra aliud, distinguitur realiter aut modaliter, aut ratione ab altero incluso. Ex his ergo satis constat, nullum esse distinctionis modum, qui in prædictis tribus non contineatur. Distinctio includentis ab incluso realis.

Solum videtur posse objici, quia præter distinctionem inter rem & rem, & inter rem & modum potest inveniri distinctio inter modum & modum, ut multi putant de substantia & existentia, & est certius de subsistentia, & præsentia locali. Hi enim modi non possunt distingui ratione, quia a parte rei ita existunt, ut habeant diversa principia, & diversas affectiones, ac denique ut separari possint, quæ sunt indicia actualis distinctionis in re existentis, ut jam dicemus: neque etiam distinguuntur realiter, quia non distinguuntur ut res & res, cum non sint veræ res; hoc enim argumento probavimus, modum non distingui realiter ab ipsa re, quam afficit. Nec denique dici possunt distingui tantum modaliter, tum quia unus non est modus alterius, tum quia sæpe sunt mutuo, & ad invicem separabiles, quod est signum majoris distinctionis, quam modalis, ut statim dicemus.

Respondetur, cum hi modi non habeant esse seu entitatem, nisi ex re, vel in re cui adhærent, ex illa pensandum esse, quomodo ab aliis modis distinguantur: semper tamen eorum distinctio ad realem, vel modalem pertinebit, supposito, quod in re existunt. Quod ideo dico, quia etiam possunt excogitari modi sola ratione distincti: sicut enim ratio per conceptus inadæquatos potest distinguere unam rem, ita & unum modum, ut est valde probabile de actione & passione, de motu & tempore, de existentia & duratione, & de aliis. Loquendo autem de modis in re ipsa distinctis, ut sunt præsentia localis, v.g. & subsistentia humani- Duo modi inter se qui distinguantur.

manitatis: aut hi comparantur tantum prout sunt in eadem re, & sic solum distinguuntur modaliter propter argumentum factum, quia cum ex se non habeant propriam entitatem, etiam ex se non habent, unde plusquam modaliter distinguantur; neque ex re, quam afficiunt, plus distinguuntur, quia supponimus esse eandem: ergo non habent majorem distinctionem, quam modalem. Et confirmatur, quia unusquisque illorum habet aliquam identitatem cum illa re, quam afficit: ergo in illa & per illam habent aliquam identitatem inter se; ergo retinent solum distinctionem modalem. Unde non refert, quod possint mutuo separari, id est, quod possit unus manere, alio non existente, vel econverso, quia saltem necesse est, ut semper maneat illa res, in qua uterque existit cum aliqua identitate. At vero si inter se comparentur modi afficientes res diversas, sive illi modi sint ejusdem rationis, ut duæ subsistentiæ duorum hominum, sive diversarum rationum, ut sessio unius, & substantia alterius, sic distinctio inter hos modos est realis, non ratione ipsorum, sed ratione rerum, in quibus sunt: nam unusquisque habet aliquam identitatem cum re, quam afficit, & illæ res distinguuntur inter se realiter: ergo & modi ratione illarum. Et hoc etiam bene confirmat illa ratio, quia illi modi sunt mutuo separabiles & inter se, & unusquisque ab illa re, quam alius afficit: nam hoc est sufficiens signum distinctionis realis. Atque in hunc modum omnis distinctio etiam inter ipsos modos ad prædictas tres revocatur.

Solvuntur argumenta.

Ad argumenta prioris opinionis, quatenus procedere possunt contra distinctionem modalem a nobis positam, respondendum est. Ad primum respondetur duplici sensu posse sumi argumentum ab ente reali, vel rationis ad concludendam distinctionem realem, vel rationis. Primo tanquam a propria ratione & causa, ita ut talis existimetur esse distinctio, quales sunt res, in quibus versatur. Et hic sensus est falsus: ostensum est enim inter extrema realia intercedere distinctionē rationis, & e converso inter extrema rationis esse saltem quandam imitationem distinctionis realis. Secundo argumentum esse potest proportionale, seu a paritate rationis: ut quia in entibus non dantur nisi realia vel rationis, neque in distinctionibus dandæ sint, & hoc sensu concedi potest proportio argumenti, si debito modo fiat, nihilque contra nostram sententiam concludet. Etenim, si ens reale in sua amplissima conceptione sumatur pro omni eo, quod non est omnino nihil, quodque potest esse in rebus sine fictione intellectus, sic verum est, non dari medium inter ens reale rationis, & in eodem sensu concedo non dari medium inter distinctionem realem & rationis: nam omnis distinctio ex natura rei potest in hac amplitudine dici realis: & ita locuti fere sunt antiqui scriptores. Alio tamen modo potest sumi ens reale pro eo, quod ex proprio conceptu, seu ex vi suæ rationis formalis potest propriam entitatem afferre, seu constituere, & hoc sensu falsum est, non posse dari medium inter ens reale & rationis: datur enim modus entis, qui neque est merum ens rationis, ut per se constat, neque est ens reale in eo rigore & proprietate sumptum, ut a nobis declaratum est: & ita etiam datur distinctio modalis media inter distinctionem rationis, & realem rigorose sumptam.

Secundũ. Ad secundum respondetur, inter idem & diversum secundum eandem rationem sumpta non dari medium, ut recte argumentum probat, tamen secundum diversas rationes fieri posse, ut, quæ sunt idem uno modo, alio sint diversa, ut D. Thom. dixit 1. p. q. 1. art. 1. ad 2. Sic igitur ens & modus possunt dici idem realiter, & nihilominus habere in re distinctionem modalem.

Tertium. Neque contra hoc quicquam urget tertium argumentum: nam nos non dicimus rem & modum distingui secundum proprias rationes, & non secundum communem, quod supponunt fere omnes replicæ ibi factæ: nam eo modo quo distinguuntur ens & modus a parte rei, distinguuntur omnia prędicata superiora etiam transcendentalia inclusa in modo ab his, quę includuntur in re, cujus est modus. Atque ita concedendum est, quatenus modus est ens, eatenus ipsum & rem quam modificat, esse duo entia, & distingui in re ipsa, vel realiter late loquēdo. Nihilominus tamen addimus, modum non esse proprie & rigorose ens, & hoc modo negamus ibi esse duo entia: negamusque subinde, ens hoc modo proprie sumptum esse prædicatum superius ad rem & modum ejus. Et ideo necesse non est, propter distinctionem modi a re multiplicari entia in dicta proprietate & rigore sumpta. Unde ad confirmationem illius tertii argumenti, idem dicendum est de accidente, quod dictum est de ente, quia accidens interdum significat formam habētem propriam entitatem ex se distinguibilem & separabilem realiter ab omni alia, interdum significat modum solum alterius, vel accidentis, vel substantiæ. Et priori modo repugnat, in eadem re inveniri plures rationes accidentis, ut argumentum convincit, non tamen repugnat unam entitatem accidentalem habere unum, vel plures modos ab ipsa tantũ modaliter distinctos. Substantia vero simpliciter dicta non significat modum, sed rem propriam & perfectam in suo esse, & idem est de corpore, & de quocunque gradu substantiæ sub his collocato; & ideo fieri non potest, ut hi gradus in re ipsa multiplicentur, non multiplicatis rebus, & substantiis. Tamen etiam in latitudine substantiæ in communi, seu analogice sumptæ, possunt dari aliqui modi substantiales, in quibus fieri potest, ut in eadem re seu substantia proprie & simpliciter dicta, sint unus, vel plures modi substantiales inter se & ab illa modaliter distincti, ut sunt subsistentia, unio, &c.

Atque ex eis facilis est solutio ad quartum: nam quod dictum est de ente, dicendum est de essentia reali. Potest significare propriam naturam ex se sufficientem ad constituendam entitatem in rerum natura, vel latius quamcunque rationem realem constitutivam entis, aut modi realis. Hoc posteriori sensu concedimus in re & modo esse distinctas essentias, & ideo esse inter ea distinctionem ex natura rei, & aliquo modo realem. Priori tamen sensu unica tantum est essentia in qualibet entitate: modi autem, qui ab illa ex natura rei, seu modaliter distinguūtur, non possunt esse de essentia ejus, sed vel accidentia, vel ad summum, pertinentes aliquo modo ad integritatem vel causalitatem ejus, ut de singulis postea exponemus. Ex quo sequitur (quod valde notandum est) in qualibet entitate proprie dicta esse unicam essentialem rationem, ut convincunt ad minimum omnia illa argumenta in principio facta, quæ ratio essentialis, quasi fundamentalis est, & invariabilis in tali entitate: ita ut impossibile sit, illam entitatem cōservari in rerum natura sine illa ratione essentiali, quia per illā primo constituitur: unde non potest esse nisi una specifica, ut argumenta facta convincunt. Rationes autem modales, quæ possunt esse quasi adhærentes, vel affixæ tali entitati multiplicari, & variari possunt, quia in re sunt extra essentiam ejus: ut in particulari clarius constabit in discursu totius Metaphysicæ. Quartum.

SECTIO II.

Quibus signis seu modis discerni possint variari gradus distinctionis rerum.

Tota difficultas consistit in discernenda distinctione modali a cæteris: nam distinctio realis & rationis cum sint extreme oppositæ facile discernuntur: distinctio autem modalis cum sit media interdum existimatur realis propter convenientiam, quam habet cum illa: interdum vero existimatur nulla in re, sed secūdum rationem tantum propter quandam convenientiam cum alia. Ut ergo aliqua generalia signa habeantur, quæ ad particulares quæstiones applicari possint, nonnulla breviter dicenda sunt, supponendo, ut aliqua a nobis distinguantur plusquam ratione ratiocinantis (de qua distinctione nihil oportet addere, quia est prorsus conficta) ut minimum, seu in primis necessarium esse, ut habeant distinctos conceptus objectivos, & secundum eos rationes formales aliquo modo distinctas: quia nisi hoc saltem modo concipiantur, nec concipientur, ut distincta, neque erit ulla ratio inquirendi, quanta, vel qualis sit inter ea distinctio: suppositis vero pluribus conceptibus objectivis optime & merito inquiritur, quomodo cognoscetur, an in re habeant distinctionem, & qualis illa sit. In quo sita sit difficultas.

Signum actualis distinctionis in re.

Dico primo, Quandocunque duo conceptus objectivi ita se habent, ut a parte rei, & in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disjungatur, & realem unionem, quam habebant, amittant, signũ est inter illa esse majorē distinctionem

ctionem quam rationis ratiocinatæ: atque adeo actualem aliquam ex natura rei, seu quæ a parte rei sit. Hæc assertio communis est Doctorum & sumitur ex Arist. 7. Topic. c. loco 15. ubi sic inquit, *Amplius, si potest alterum sine altero esse, non erit idem*, ubi Alex. Aphrodis. id notat. Sumi etiam potest ex August. 6. de Trin. c. 6. ubi cum dixisset: *In unoquoq; corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura*, talem probationem subjungit: *Potest enim & diminuta magnitudine manere idem color, & eadem figura, & mutato colore manere eadem magnitudo, & eadem figura, & figura eadem non manente, tam magnum esse, & eodem modo coloratum, & quæcunque alia simul dicuntur de corpore possunt & simul, & plura sine cæteris commutari, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo.* Et inferius inde probat, animam humanam non esse simplicem, quia habet varios actus & affectus, quos esse distinctos ostendit: *Quia alia sine aliis, & alia magis, alia minus inveniri possunt.* Hac etiam regula utuntur frequenter Scholastici, ut patet ex Mag. in 1. d. 8. Durand. dist. 30. qu. 2. Scoto in 2. d. 1. q. 5. & in 3. dist. 8. qu. 1. Ocham in 1. dist. 1. qu. 3. & ibi Gab. q. 3. art. 3. dub. 1. Heruæo quodl. 3. qu. 3. & ex Metaphysicis utuntur hac regula Joan. de Gandavo 6. Metaph. qu. 10. Anton. Trombeta 5. Metaph. qu. 3. art. 1. Fonseca 5. Metaph. c. 6. qu. 6. sect. 1. Item Ferrar. 1. Phys. qu. 10. & Paul. Venet. 3. Phys. text. 19. Astudil. citatus sect. præced. Eadem utuntur multi ad probandam distinctionem ex natura rei inter subsistentiam & naturam creatam, ut patet ex Ægid. cit. sect. præced. Med. 3. p. q. 4. art. 2. Et infra plures referemus suo loco. Et eodem argumento probari solet inhærentiam distingui ab existentia accidentis; & dependentiam, seu actionem a termino, quæ omnia in sequentibus videbimus.

Ratione probatur, quia, si ea, quę a nobis concipiuntur, ut habentia duos conceptus objectivos, in re inveniuntur conjuncta, & postea separantur, vel utrumque manet a parte rei existens post separationem ab alio, vel alterum desinit esse, & alterum manet: si priori modo accidat, necesse est, illa duo ex natura rei, imo & realiter distingui; primo quia impossibile est idem omnino a se ipso sejungi ac separari a parte rei: involvitur enim aperta contradictio: nulla enim excogitari potest major unio in re, quā totalis idētitas in re, imo illa non est unio, sed unitas. Sicut ergo impossibile est dividi, quod indivisibile est, ita & a se ipso sejungi, quod idē omnino est. Deinde quia si illa duo manēt a parte rei, & nō unita inter se, unū non est modus alterius, neque e contrario: quia de essentiali ratione modi, ut vidimus, est esse actu unitū, seu affixum rei cujus est modus: ergo quādocunq; aliquid potest separari ab alio, & separatū conservari, est signum evidens, non esse modum illius: erit ergo, vel res per se ipsam distincta realiter ab alia, vel modus alterius rei aliter distinctæ, ratione cujus etiam modus ipse realiter distinguetur ab alia re. Si autē duo ita separantur in re, ut unum existens maneat, & non aliud, necesse est, ut saltem modaliter distinguantur. Primo, quia impossibile est, ut idem sit & non sit: ergo, si hoc non existit, quod antea existebat, & aliquid manet existens, non possunt esse in re idem omnino, alioqui idem simul existeret, & non existeret. Secundo, quando hęc duo ita separantur, aliquid positivum est id, quod in re tollitur ab alio, & desinit esse, sumendo late aliquid ut distinguitur contra nihil, pro omni re, vel modo reali, tale enim supponimus esse utrumque eorum, quæ prædicto modo separabilia sunt: illud ergo, quādo erit, distinctū aliquo modo erat ab eo, quod existens manet. Tandem, quia non est minus impossibile separari idem omnino a se ipso, destructo altero extremo, quā conservato utroque: sed ostēsum est, non posse idem a se ipso separari manente extremo: ergo neque poterit altero non manente: ergo quoties fieri potest talis separatio, supponitur in re distinctio. Et ideo valde errant, qui existimant, relationem esse aliquid reale positivum, sine quo potest fundamentum manere in re ipsa, & tamen non distingui actualiter, & a parte rei ab ipso fundamento: est enim aperta implicatio contradictionis. Nam, si relatio in sua essentia aliquid reale est, & nunc est in fundamento, & postea non est, manente ipso fundamento integro in sua entitate & essentia, necesse est, ut, quidquid illud est, quod est relatio, sit aliquo modo in re ipsa distinctum a fundamento: alioquin idem omnino secundum rem desineret esse, & maneret.

Objectio dissolvitur.

Sed objicies: nam animal est in re conjunctum homini, & est separabile ab illo in equo, vel in leone: & tamen non distinguitur in re ab illo, ut supra dictum est. Respondetur, ideo in proposita regula dixi, *id quod in re ipsa, & in individuo est separabile*: animal enim (& idem est de omnibus similibus prędicatis) solū est separabile ab homine secundū communē rationē conceptam, secundū quam non habet in re unitatem in multis, sed ratione tantum: quatenus vero animal est in re, & in individuo conjunctū homini, non est separabile ab homine: nam hoc individuum animal, quod in re est hic homo, nunquam potest in re manere nisi maneat homo, neque e converso potest durare hic homo, quin duret hoc animal.

Replicę Theologicæ respondetur.

Urgebis: nam saltem in Deo, divina essentia est in re conjuncta paternitati; & eadem numero est separabilis ab illa, quatenus est conjuncta filiationi; & tamē non distinguūtur actualiter in re ipsa. Aliqui Theologi propter hanc difficultatem admittere videntur distinctionem actualem, & in re ipsa saltem modalem inter relationē divinam & essentiā, quod solet tribui Scoto, sed clarius id sentit Durandus: nam Scotus obscurius, & valde in communi loquitur de sua distinctione formali. Ea vero sententia in prædicto sensu est valde falsa, multumque repugnans divinæ simplicitati, & perfectioni. Hanc vero disputationē Theologis relinquimus: & respondemus breviter. Primo, negando essentiam esse separabilem a paternitate: aliud est enim esse communicabilem Filiationi, vel Processioni, aliud vero esse separabilem a paternitate: quin potius ex intrinseca ratione sua postulat ita communicari illis, ut ab hac non separetur: non ergo habet hic locum regula posita de separatione. Secundo respondetur, esse illo modo communicabile multis inter se distinctis realiter, sine distinctione ab eo, quod illis commune est, nisi sola ratione, seu virtualiter, esse proprium rei infinitæ simpliciter: & ideo quamvis late loquendo de separatione pro conjunctione cum alia re distincta realiter, in creaturis optimum argumentum sit, quidquid conjungitur cum alio realiter distincto, esse etiam ipsum in re distinctum ab altero extremo, quia non potest una res finita eadem numero per identitatem conjungi cum rebus realiter distinctis; tamen in re infinita hoc nullum argumentum est propter summam ejus simplicitatem & perfectionem; & hoc est mysterium Trinitatis, quod sola ac certissima fide tenemus.

Relationes divinæ ab essentia nullo modo in re distinctæ.

Signum distinctionis tantum modalis.

Dico secundo: Separatio unius ab alio, quæ solum est non mutua (ut vulgo appellatur) id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis, non tamen majoris, seu realis proprie sumptæ. Prior pars satis probata est in præcedente assertione. Posterior probatur, quia ex hujusmodi separatione non mutua recte convincitur, eam rem, quę potest manere destructo alio extremo, habere per se suam realitatem independenter intrinsece & entitative, seu essentialiter ab illo extremo, quod destrui potest, ipsa manente: non vero potest inde concludi aliud extremum, quod destrui potest, habere ex se propriam entitatem, quia, ut supponitur, illud extremum tale est, ut manere non possit sine altero; sed ad hoc sufficit, ut sit modus ejus: imo hoc est intrinsecum, ut diximus, entitati modali, ut per se manere non possit, nec separari actu ab eo, cujus est modus: ergo ex prædicta separatione non potest concludi major distinctio, quam modalis. Et confirmatur: nam ita comparatur modus localis ad mobile, sessio ad sedentem, actio ad terminum, inter quæ nullus, qui recte sentiat, majorem distinctionem ponit, quam modalem.

Quæstiuncula notabilis.

Sed quæret aliquis, esto sit vera hæc regula, quasi negativa, ex hac separatione non necessario colligi majorem distinctionem, an positiva etiam regula vera sit, ea scilicet, quę hoc tātum modo separabilia sunt, tantum etiam modaliter distingui, & non majori distinctione reali. Videtur enim incerta, atq; adeo fallax talis regula: nam, licet illud solum signū non sit sufficiens argumētum majoris distinctionis, nō videtur tamē signum sufficiēs ad negandā majorem distinctionem. Fieri enim potest, ut illa inseparabilitas, quę est ex parte alterius extremi, nō oriatur ex identitate aliqua, vel minori distinctione, sed ex aliquo modo dependentiæ magis intrinseco & separabili. Ut verbi gr., subjectum, & accidens ita comparantur,

ut

ut subjectum possit manere sine accidente: accidens vero non possit naturaliter manere sine subjecto, etiamsi sit res distincta ab illo. Et aliqui existimant nonnulla accidentia, etiam si sint realiter distincta, non posse etiam supernaturaliter sine subjecto conservari, ut actus vitales, & si quę fortasse sunt alia similia. Illa ergo positiva regula, vel falsa est, vel incerta. Respondetur, aliud esse loqui de inseparabilitate naturali: aliud vero de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam. Nam ex priori sola non potest sufficiens argumentum sumi indistinctionis realis propriissime & in rigore sumptæ, ut argumentum factum convincit, & exemplum de subjecto & accidente; & simile de materia, & singulis formis materialibus; materia enim potest a qualibet individua forma separari, & sine illa conservari: nulla vero talis forma potest naturaliter separari a materia, ita ut sine illa conservetur.

At vero, si sit sermo de inseparabilitate in ordine ad potentiam Dei absolutam, valde probabile argumentum sumitur, ea, quę prędicto modo comparantur, & conservari non possunt mutuo separata, tantum distingui modaliter. Ratio est quia si alterum extremum ex illis duobus tale est, ut per potentiam Dei absolutam, non possit sine alio conservari, magnum argumentum est, illud essentialiter tantum esse modum quendam, & non veram entitatem, quia, si esset vera entitas non posset habere tam intrinsecam dependentiā ab alia entitate, ut non possit Deus illam supplere sua infinita potentia: ergo solum potest id provenire ex eo, quod illud extremum in sua intrinseca essentia non est entitas, sed tantum modus. Antecedens patet, quia causalitatem efficientem ut sic Deus potest supplere, ut omnibus est notum. Item, conservando accidens sine subjecto supplet causalitatem materialem non respectu compositi, sed respectu alterius extremi, quę sola illius generis in pręsente intervenire potest. Et eadē ratione posset supplere similem causalitatem formalem, si interveniret, quia non est de se minus intrinseca, quam materialis. Nec fingi potest aliud dependentiæ genus inter res absolutas, ut omittam relationem & terminum, de quibus statim. Dices. Multi putant, materiam non posse conservari a Deo sine forma, licet forma possit conservari sine materia: & tamen non sequitur solum modaliter distingui. Respondetur, qui ita sentiunt, ipsi viderint, quo probabili fundamento id afferant: mihi enim illa sententia probari nunquam potuit, ut infra dicam tractando de causis. Deinde non est simile de materia; nam, licet gratis demus non posse materiam sine omni forma conservari: tamen certum est, posse naturaliter conservari sine hac vel illa, & sine quacunque forma determinate: & hoc est sufficiens argumentum, materiam non esse modum formæ, sed esse rem distinctam, quantum est ex se; nam id quod est modus tantum, non solum separari non potest ab omni re, cujus est modus, sed etiam neque hic modus in individuo potest separari ab hac re individua, ut hæc sessio ab hoc sedente; cum ergo materia in individuo, & hæc numero, separari possit ab hac forma, & esse sub quacunque alia, recte colligitur, ipsam non esse modum formæ. At rursus ex eo, quod forma est res separabilis & potens manere sine materia saltem de potentia absoluta, recte etiam concluditur ipsam non esse modum materiæ, sed in se habere suam entitatem, quę per distinctam unionē materię cōjungitur. Pręter alia argumēta, quę sumi possunt ex perfectione formę super materiā, & ex activitate ejus, & aliis similibus. Regula ergo posita, etiam illo positivo modo declarata, quoad nos valde probabilis est. Dico, *quoad nos*, quia fortasse contingere potest, ut in se sint distincta, quæ respectu cognitionis nostræ non exhibent sufficiens signum distinctionis. Tamen, quia nos judicium ferre non possumus de iis, quæ in se ipsis non videntur, nisi per effectus, vel signa nobis nota, & quia generalem regulam habemus, non esse multiplicandas distinctiones sine sufficiente fundamento, quia distinctio non fit a natura sine sufficiente causa, vel necessitate, ac denique quia illa inseparabilitas videtur etiam directe ostendere aliquam identitatem, ideo probabiliter conjectamus, ubi non est possibilis separatio mutua, sed non mutua tantum, non esse distinctionem nisi modalem.

Obviam itur objecto.

Signa realis distinctionis.

Dico tertio: Quamvis ad distinctionem realem cognoscendam, plura indicia soleant assignari, tamē duo, quæ ex separatione sumuntur, videntur potissima, unum est de separatione tantum, quoad realem unionem, id est, si utrumque simul & actu possit conservari in rerum natura absque unione reali inter se. Aliud est de separatione mutua quoad existentiā, id est, quod unum possit sine alio conservari, & e cōverso, per se immediate, & sine ordine, seu connexione necessaria cum aliquo tertio. Hæ duę regulę sunt fere probatę explicando duas conclusiones præcedētes. Et prima patet, quia illa duo, quę sic separantur, non possunt sic se habere, ut unum sit modus alterius, neq; e contrario, quia de essentia modi est, ut non possit esse, nisi unitus actu ei, cujus est modus, quia se ipso unitur, & non alio unionis modo, ut satis declaratum est: ergo illa duo, vel erunt res distinctæ, quod intendimus, vel erunt modi rerum distinctarū, vel unū erit res, & aliud erit modus alterius rei distinctę: & quocunq; istorum modorū se habeāt, distinguētur realiter, vel per se, vel ratione rerum distinctarū, juxta dicta in Sect. pręced. Secunda probatur, quia, quando duo ita se habēt, ut mutuo separari possint, & unū sine altero conservari, neutrū potest esse modus alterius, quia de intrinseca ratione modi est, ut manere non possit sine re, cujus est modus: ergo utrumq; illorum erit vera res secum afferens veram entitatē, quę conservari potest sine altera. Ergo necesse est, ea, quę hujusmodi sunt, realiter distingui; quia distinguuntur a parte rei, cum separari possint, & non distinguuntur tanquam res, & modus rei, sed tanquam res & res: ergo distinguuntur realiter. Dixi autem, *per se & immediate*, quia fieri potest, ut duo modi ejusdem rei possint mutuo unus esse sine altero, & econtrario; & tunc non recte colligitur distinctio realis inter illos, quia, licet non ratione sui, formaliter loquēdo saltem ratione rei quam modificant, habent inter se quandam realem identitatem, & neuter illorum est separabilis, ita ut conservetur sine re, quam modificat.

Atque ex his constat, nihil referre, quod hæc separatio naturaliter fieri possit, vel de potentia absoluta, quia tam essentiale est illi rei, quam nos tantum modum appellamus, esse actu affixam, & modificantem rem, cujus est modus, ut repugnet ei de potentia absoluta conservari sine illa re, seu aliter, quam actu modificando illam. Qua ratione nec mente intelligi potest figura separata ab omni quantitate & re, cujus sit figura, vel relatio sine fundamēto, si est modus ejus, vel motus sine mobili, & sic de aliis similibus. Et ratio est supra tacta, quia, quę hujusmodi sunt, non habent ex proprio conceptu sufficientē entitatem, in qua conserventur, sed solum ex quadam identitate ad ea, quibus insunt: ergo quidquid prędicto modo separabile est, etiam de potentia absoluta, non est modus, sed res distincta. Quod ergo attinet ad inferēdam in re ipsa distinctionem, nihil refert, quod separatio prędicta naturaliter, vel supernaturaliter fiat, solum quoad nos poterit esse notior distinctio, quando separatio naturaliter fit, interdum vero notificatur nobis per supernaturalia mysteria, quorum cognitio multum juvat ad naturalia cognoscenda. Quomodo per mysterium Eucharistiæ certius nobis constitit, quantitatem esse rem distinctam a substantia, quam per cognitionem naturalem constare potuisset.

Ubi etiā obiter observari potest, quod, licet interdum non sit facta mutua separatio, & conservatio duarum rerum, sed unius tantum ab alia, nihilominus nobis sufficit ad inferendam distinctionem realem, ut in prædicto exemplo. Hactenus quidem factum non est a Deo, ut materialis substantia sine quantitate conservetur, sed solum ut quantitas sine substantia materiali permaneat, & nihilominus hoc nobis est sufficiens argumentum, ut colligamus quantitatem, & substantiam non solum modaliter, sed etiam realiter distingui. Non quidem ratione formæ, (ut sic dicam) sed ratione materiæ: nam in humanitate & subsistentia factum etiam est, ut humanitas sine subsistentia creata conservetur: non est autem factum, neque fieri posse credimus, ut subsistentia creata sit absq; propria natura substantiali, cujus est terminus, unde in hoc exemplo ex prędicta separatione non colligimus distinctionē realem, sed solum modalem. Igitur in his præter separationē oportet considerare naturam ejus, quod sine alio conservatur: nam si illud sit natura sua, quasi adhærens alteri, & imperfectius illo, ac denique, quod maxime videtur habere posse rationē modi & nihilominus sine alio conservatur, signum est distinctionis realis, secus vero est, quādo id, quod in re manet, est perfectius, habensq; præcipuam rei entitatem. Ut in prędictis exemplis cōparando

Attentione dignū.

ex

ex se substantiam,& quantitatem,clarum est substantiam esse perfectiorem,&,quod si una esse deberet modus alterius,non substantia quantitatis, sed quantitas deberet esse modus substantiæ: igitur, cum per separationem quantitatis a substantia satis declaratum sit, quantitatem non esse modum, sed veram rem, satis consequenter declaratum est, substantiam & quantitatem non distingui ut rem & modum, sed ut duas res. At vero in natura & subsistentia potius constat, substantialem naturam esse præcipuam rei entitatem: & quod, si aliqua earum est modus alterius, subsistentia est modus naturæ,& non e contrario: ex vi autem separationis factæ declaratum non est subsistentiam esse plus quam modum,cum ipsa non sit sine natura conservata, & ideo ex illa non licet colligere distinctionem realem, sed modalem tantum.

Unde cognoscenda distinctio in iis,quæ per multam vim separata adhuc extiterunt. Sed difficultas hic superest, quando nulla separatio, nec naturalis,nec supernaturalis facta est,quomodo tunc cognosci possit distinctio realis, quia tunc regulæ prædictæ deservire non possunt,cum tamen non repugnet,multa distingui realiter,quę hactenus non sint aliquo ex prædictis modis separata, ut materia & forma cęli. Quod si dicas,esto non sint separata,posse cognosci ut separabilia: hoc perinde dictum est ac si diceretur cognosci esse distincta,vel saltem ejusdem difficultatis est:hoc enim inquirimus, quomodo cognoscemus esse separabilia, si nec naturaliter separantur,neque a Deo hactenus separata sunt aliquo ex prædictis modis.Et augetur difficultas, quia aliqua sunt inseparabilia, etiam de potentia absoluta, quæ tamen censentur realiter distincta,ut de intellectu & voluntate,tam inter se, quam respectu animæ, multi existimant. Propter priorem difficultatem dici potest, dictum signum ex separatione sumptum neque esse adæquatum, neque unicum, nec semper primum aut necessarium, solumque assignari ut certius & notius, quando haberi potest; ideoque præter illud assignari solent nonnulla alia, quæ breviter attingenda sunt.

Aliud signum realis distinctionis ut inutile rejicitur.

Primum est,distinctio existentiarum; nam quę distinguuntur realiter, habent distinctas existentias, quæ vero distinguuntur modaliter, unicam tantum existentiam habent:nam modus ideo modus est,quia non habet aliam existentiam præter existentiam rei, cujus est modus.

Sed hoc signum nullius momenti est; quia, vel est obscurius, quam id de quo agimus, vel petit principium, vel aliquid falsum involvit. Primum enim, si verum est, existentiam esse actualem rei entitatem, perinde est dicere illa distingui realiter, quæ habent existentias distinctas,ac si diceretur,ea distingui realiter, quę habent entitates distinctas.Si autem existentia fingitur esse res distincta ab essentia actuali,aut supponitur,eas res,quæ habent distinctas existentias,habere etiam distinctas essentias:& hoc est quidem verum, tamen non est minus difficile cognoscere distinctas existentias,quam distinctas essentias, nisi forte per separationem;vel asseritur posse duas essentias habere unam existentiam, & tunc distingui tantum modaliter: realem vero distinctionem esse, quando cum distinctione essentiarum conjungitur etiam existentiarum distinctio: & hoc non solum existimo ita esse occultum,ut naturaliter de nullis rebus cognosci possit;verum etiam esse falsum, quia nulla est major ratio distinguendi essentias,quam existentias, in his, quæ modaliter distinguuntur: idem enim modus distinctionis, qui est inter essentias,esse potest inter existentias.Quocirca supponēdo, quod infra probabimus, existentiam nihil aliud esse præter rem ipsam essentiæ actualis, sicut in re & modo intelliguntur distinctæ existentiæ, quia modus, ut condistinctus a re quam modificat, habet suam actualitatē: eadem ergo est ratio,idemque modus distinctionis inter illa duo, sive in potentia,sive in actu,sive secundum esse essentiæ, sive secundum esse existentiæ considerentur. Adde denique juxta opinionem asserentem esse existentiam rem distinctam ab essentia, posse res realiter distinctas eadem indivisibili existentia existere, ut materiam & formam, & partes omnes ejusdem compositi: ergo etiam juxta illam opinionem distinctio rerum non satis, neque vere manifestatur per distinctionem existentiarum, in his rebus, quæ ita sunt distinctæ, ut sint inter se conjunctæ, in quibus præsens difficultas potissimum versatur, quando quidem res distinctę possunt habere eandem existentiam. Quod si fortasse aliquis hoc non admittat,non est,cur possit consequenter admittere, rem & modum habere eandem omnino existentiam, sed modaliter etiam distinctam,ut unumquodque habeat esse sibi accommodatum: igitur eadem quæstio erit de distinctione rerum, vel modorum, & de distinctione existentiarum.

Aliud signum realis distinctionis ex Aristotele sumptum exponitur.

Secundum signum sumi potest ex diversa productione, vel corruptione, ita ut ea dicantur realiter distingui, quæ diversa generatione & corruptione generantur, & corrumpuntur.E contrario vero *ea esse realiter idem, quæ eadem generatione generantur*: hoc enim signo usus est Aristoteles lib. 4. Metaph. text. 3. ad probandum, ens & unum esse idem. Hanc sententiam refert Fonseca ex Anton. Tromb. tract. de formalit. cap. 2. & eam impugnat. Quia proprietates animæ eadem actione cum ipsa anima producuntur, & tamen sunt res distinctæ: & e contrario relatio non distinguitur realiter a fundamento, nec figura a quantitate, & tamen diversa actione producuntur.Sed non censeo, hoc signum esse falsum, si debita proportione intelligatur, censeo tamen esse fere inutile ad cognoscendam distinctionem, nisi quatenus aliquo modo includit signum separationis. Explico singula, & inprimis suppono, sermonem esse de naturali actione seu productione rerum, non miscendo miracula. Item esse sermonem de his, quæ ex se, & natura sua requirunt distinctas actiones, quibus fiunt, etiamsi simul producantur. Cur autem hæc supponam, infra explicabo. Rursus adverto duobus modis posse intelligi aliqua produci distincta actione. Uno modo per se primo, & absque ulla naturali connexione, vel consecutione talium actionum inter se;alio modo cum connexione actionum, ita ut una ex altera naturali necessitate resultet. Unde e converso duobus etiam modis possunt dici aliqua eadem actione fieri,scilicet vel æque primo, & absque ulla dimanatione unius ab alio, vel unum primario, & aliud secundario, quatenus a priori termino necessario resultat.

Igitur, quę priori modo per se primo fiunt actionibus in re distinctis,necesse est,ut in re distinguantur,& quoad hoc verissima est regula supra posita. Quia tota ratio & distinctio actionum, sumitur a terminis: ergo, si termini tales sunt, ut requirant actiones distinctas, etiam ipsi erunt distincti: tamen non potest hinc absolute inferri distinctio realis inter terminos,nec major,quam sit inter ipsas actiones; quę interdum possunt realiter distingui, ut productio ligni,& calefactio ejus:interdum vero tantum modaliter, ut productio ligni, & motio localis ejus, quæ tantum distinguuntur,ut duo modi ejusdem ligni.& eodē modo distinguūtur res productæ per hujusmodi actiones: nam per priores producuntur substantia & calor,quę sunt realiter distincta; per posteriores vero substantia & ubi, seu pręsentia localis,quę tantum modaliter distinguūtur. Servant ergo proportionalē distinctionem res productæ cum suis productionibus.Quod quidem verum est,non solum quando hujusmodi actiones separatim fiunt,& absq; naturali conjunctione,ut contingit in productione,& calefactione ignis,sed etiam quando illę actiones naturaliter conjunctæ sunt,& una resultat ex alia.Ut contingit, v.g.in productione alicujus rei gravis in regione aerea,& motu ejus deorsum, qui naturaliter ad talem generationem consequitur: ibi enim evidenter, & fere ad sensum patet distinctio actionum, quia una fit intrinsece in uno instante, alia tantum extrinsece in eodem inchoatur. Esse tamen potest eadem distinctio & consecutio inter actiones instantaneas, ut inter productionem ignis, & consecutionem caloris, & idem est de productione animæ, & emanatione potentiarum ejus ab ipsa: nam si illæ potentiæ sunt res distinctæ, etiam illa emanatio est actio physice distincta, quamvis ab alia resultet: & ideo dicatur non fieri per se primo. Et similia exempla adhiberi possunt in actionibus tantum modaliter distinctis, ut sunt creatio angeli, ver. gr., & productio alicujus ubi, seu præsentiæ localis, quæ ad illam naturaliter consequitur: & productio alicujus quantitatis, & figuratio ejus, quæ postea fit; & idem est de productione fundamenti, & resultantia relationis, supponendo eam esse modum distinctum. Atque ita constat, instantias seu exempla adducta contra illam sententiam non urgere: nam in illis omnibus, sicut est distinctio inter actiones, ita & inter terminos, & e converso.

Con-

Constat deinde, quo sensu verum sit principium ab Aristotele dicto loco positum, *quæ una productione generantur, esse idem.* Est enim hoc verum de his, quę per se fiunt, & immediate unica actione reali; quę autem solum dicuntur produci, vel potius conproduci una actione, quatenus unum resultat ex alio, non oportet, ut sint idem realiter, sed solum subjecto, vel colligatione quadam, quia revera immediate & proxime non fiunt una reali actione, ut in substantia & passionibus realiter distinctis declaratum est. Imo necesse est, ut illa una actio indivisibiliter sumatur: nam si sit aliquo modo composita poterit in adęquato termino ejus reperiri aliqua distinctio. Ut unica actione v.g. calefactione, seu eductione formę de potentia materiæ fit calor, seu forma, & unitur subjecto seu materię, ubi in termino duo fiunt ex natura rei, seu modaliter distincta, scil. entitas formæ seu caloris, & unio ejus, & tamen actio est una; tamen aliquo modo composita ex modis, quasi partialibus, qui in ea possunt considerari.

Atque hinc ulterius ex dictis constat, cur dixerim, hoc signum fere esse inutile ad distinctiones rerum cognoscēdas: nam iidem varii modi distinctionum possunt reperiri inter actiones, qui sunt inter terminos, scilicet, realis, modalis, & interdum rationis, ut est inter generationem hominis & animalis: hi autem modi distinctionum non sunt nobis notiores in actionibus, quam in terminis. Quin potius frequentius magisque a priori distinctione actionum ex terminis venamur: non enim alia ratione censemus, calefactionem esse actionem realiter distinctam a ligno, constitutionem autem ejus in tali ubi solum modaliter distingui, nisi quia calor est res distincta, præsentia autem localis solum est modus distinctus. Addidi præterea, hæc esse intelligenda de distinctione actionum, quam termini per se & natura sua requirunt, quia, si actiones solum distinguuntur, vel ex temporis successione, vel ex diverso modo, quo fiunt, non est necesse, ut ex distinctione actionum aliqua distinctio in termino colligatur. Nam sicut eidem rei possunt modi distincti inesse, præsertim successive, ita ad eundem terminum possunt distinctæ actiones terminari, si sint a distinctis agentibus, vel distinctis temporibus, quomodo idem lumen nunc producitur una actione ab una lucerna, & potest deinde ab alia per actionem distinctam conservari; & idem homo per generationem producitur, & per resurrectionem reproducitur. Dixi denique non esse admiscenda miracula, quia divina virtute non solum successive, sed etiam simul potest eadem res pluribus actionibus produci, aut conservari, ut in 3.tom.3.partis, latius tractavi. E contrario vero, non existimo fieri posse, ut res omnino distinctæ eadem actione producantur. Ratio autem differentiæ non est difficilis ex dictis, quia actio est quidam modus rei, quæ fit; non potest autem unus, & idem modus indivisibilis distinctis rebus inesse: ut in superioribus probatum est, quod autem plures modi eidem rei insint, non est repugnantia, quando ipsi modi inter se non sunt oppositi: sed videri potest superfluum, quando vel sunt ejusdem rationis, vel ad idem tendunt: tamen respectu divinæ sapientiæ potest non esse superfluum, & nulla ostenditur pugnantia, propter quam possibile non sit.

Expenditur aliud signum realis distinctionis.

Tertium signum adhiberi solet, scilicet quando unum se habet ut producens, & aliud ut productum, esse sufficiens signum distinctionis realis. Ita Fonseca lib. 5. Metaph.cap.6.qu.6.sect.1.ex D.Thom.1.pa.qu.41.ar.4.Sed hoc signum in primis non est universale, ut per se constat. Deinde si solum assignetur ad concludendam distinctionem ex natura rei, abstrahendo a modali, vel propria reali, est generaliter verum: si autem intelligatur de propria distinctione reali, ut verum teneat, coarctandum est ad productionem, vel substantialem propriam, perfectam ac primariam, vel accidentalem, quæ terminetur ad aliquid, quod ipsi producenti non unitur: nam in his duobus casibus semper requiritur distinctio realis; in aliis vero non semper. Primum patet, quia non potest idem suppositum substantiale se ipsum producere proprie ac primario, quia, ut producat, supponitur esse; & ideo si producit suppositum, aliud a se distinctum producit. Unde etiam divinæ personæ, quamvis unitatem in essentia habeant, ob realem productionem unius ab alia realiter distinguuntur. Dixi autem, *proprie ac primario*, quia per miraculum fieri fortasse potest, ut aliqua res se ipsam reproducat; tamen tunc necesse est, ut illa res supponatur prius alia actione producta, & ideo secunda actio non est primaria productio, neque propria, sed solum per modum conservationis: de qua re latius in materia de Eucharistia. Secundum ita declaratur, quia, quicquid ab aliquo producitur, debet ab illo in re ipsa actu distingui, quia ipsamet productio debet esse a producente distincta aliquo modo, maxime cum ponatur esse accidentalis: ergo & terminus ejus debet esse distinctus a parte rei ab ipso producente: ergo si aliunde supponatur, quod talis terminus non producitur cum unione & conjunctione ad ipsum producentem, necesse est, ut non sit modus ejus, sed res distincta ab ipso, vel modus rei distinctæ ab ipso: necesse est ergo, ut non tantum modaliter, sed re aliud distinguatur, vel per se immediate, vel ratione ejus, in quo est. At vero, si productio sit accidentalis, & terminetur ad aliquid, quod unitur, & conjungitur producenti, non est signum sufficiens distinctionis realis. Nam licet interdum possit intervenire talis distinctio, ut in visu producente visionem, & intellectu, voluntate, ac similibus facultatibus, quæ producunt qualitates realiter a se distinctas, quibus ipsæ informantur: tamen hoc simpliciter necessarium non est, ut patet, quandocunque id, quod producitur, solum est modus ipsius producentis, sive per se & per propriam actionem producatur, ut in præsentia locali, quam in se efficit qui se movet; sive per actionem tantum resultantem, ut in emanatione subsistentiæ a natura, & similibus. Quod si dicatur, non quamcunque productionem, sed eam, quæ est res distincta a producente, inferre distinctionem realem producentis & producti, hic erit circulus omnino inutilis: nam actionem hujusmodi esse re distinctam a producente, non potest aliunde colligi, quam ex eo, quod non producitur per eam modus aliquis producentis, sed vera qualitas, seu forma ipsum afficiens, quod inquirebatur.

Atque idem judicium est de alio signo, quod idem auctor ibidem subjungit de relatione causæ & effectus, nam hoc maxime habere potest locum in causa efficiente, de qua procedunt omnia dicta: & applicari suo modo possunt ad causam formalem, vel materialem: nam, licet propriissime non reperiantur, nisi inter actum & potentiam realiter distincta: tamen aliqua etiam ratione interveniunt inter modum afficientem, & rem affectam: in causa autem finali non habet locum, cum finis & effectus possint in eandem rem coincidere: imo & finis, & agens, vel finis, & forma.

Vix ergo potest aliquod certum indicium realis distinctionis dari, quando res hujusmodi sunt, ut naturaliter semper ac necessario sint inter se realiter unitæ, & hactenus non sunt divinitus separatæ; non nego tamen posse inveniri plures res hujusmodi realiter distinctas, ut exēplis superius allatis constat, sed solum assero, hujusmodi distinctionem non posse aliquo generali signo discerni, sed in singulis considerandam esse propriam rationem essentialem, & gradum perfectionis, & munus, ad quod ordinatur, ut ex omnibus in unum collectis possit judicium de distinctione fieri: ut v.g. inter materiam & formam cęli, & facile credimus, esse distinctionem realem, quia ex communibus rationibus essentialibus materiæ & formæ intelligimus neutram earum esse modum, sed veram entitatem; & aliunde ex variis proprietatibus cœli intelligimus, in eo reperiri utramque secundum proprias rationes earum, ac denique ex limitata earum perfectione cōcludimus, ipsas esse ex natura rei, & consequenter realiter distinctas. Simili modo inter formā substantialē & potentiā per se primo ordinatā ad actū accidentalē efficiēdum creditur intercedere realis distinctio, quia ratio facultatis operativę valde perfecta in suo genere est, unde nō videtur esse aliquis modus accidētalis, qui solet esse valde imperfectus, sed vera entitas & forma per se ordinata ad talē actū: aliunde vero, considerata limitatione substātię finitę, nō videtur in sua essentiali ratione, prout in re existit, cōprehendere tā diversas rationes, seu habitudines ad actus adeo diversos quales sunt actus essendi & operandi: unde cōcludimus, esse inter illa duo realē distinctionē, cum nō sit inter rē & modū, sed inter essētias cōstituētes proprias entitates. Ad hunc ergo modū in cęteris philosophandū ęst, cōsiderādo prius, an rationes illæ, inter quas distinctio quęritur, excedant rationē modi; & utraq; per se sufficiat ad constituendā entitatē; & deinde, an tanta appareat in eis

Cōclusio ex dictis elicitur.

eis diversitas, ut in re finita requirant aliquam distinctionem ex natura rei, & actualem in re ipsa; & ita fieri poterit probabilis conjectura de qualitate distinctionis.

Dubium occurrens de separabilitate rerum distinctarum.

Dubium vero superest, quod in altera parte propositæ difficultatis tangebatur, an scilicet omnia, quæ sunt a parte rei realiter distincta, possint per divinam potentiam separari. Quod potest de duplici separatione supra tacta intelligi. Primo de sola separatione quoad unionem realem conservato in esse utroque extremo. Secundo, de separatione quoad esse, id est, in qua uno destructo, aliud in esse conservetur. Suppono autem, quæstionem versari circa res omnino inter se condistinctas, ita ut non se habeant ut totum, & pars, seu ut includens & inclusum: nam de his constat, quod aliud includit, non posse sine illo conservari, quia ex illo intrinsece constat. De rebus autem priori modo condistinctis variæ possent referri opiniones, quas omitto, quia ad particulares materias pertinent. Et ad priorem sensum respondeo hujusmodi res semper posse illo modo separari de potentia absoluta, (sic enim loquimur) neque occurrit ulla exceptio, quam in hoc facere oporteat. Et ratio est, quia his rebus non potest repugnare mutua separatio unius ab alia ex defectu sufficientis entitatis (sicut in modis contingit), quia, ut supponimus, utraque earum habet veram entitatem distinctam ab alia: si ergo est repugnantia, solum potest esse, vel ex dependentia unius ab alia, vel ex naturali connexione seu dimanatione alterius ab altera: non enim potest alia ratione excogitari. Sed, quamvis hic recte inferri possit naturalis inseparabilitas, non tamen in ordine ad potentiam Dei absolutam, quia ut supra tactum est, omnem illam dependentiam potest Deus supplere, quia vel est dependentia in genere causæ efficientis, vel, si est causæ formalis, aut materialis, non est tanquam intrinsece componentis, sed tanquam sustentantis, vel actuantis rem a se distinctam, quæ dicitur causalitas quodammodo extrinseca, quam totam Deus supplere potest. Multo autem facilius potest impedire quamcunque naturalem dimanationem: tum quia illa fieri non potest sine influxu Dei, quem ipse potest non dare, tum etiam quia potest destruere quamcunque unionem inter illas duas res, & sua virtute sola utramque efficere vel conservare. Itaque in hoc nec generalem repugnantiam, nec rationabilem exceptionem invenio. Nam, quam aliqui faciunt de passionibus & essentia, vel nulla ratione nititur, vel si quæ est apparens, illa potius probat, illas non esse in re distinctas, quam, supposita distinctione, separari non posse.

Realiter distincta mutuo separari possunt si in esse serventur.

Solum posset instari de relationibus unionis, v.g., materiæ & formæ, quæ realiter distinguuntur, sicut ipsa materia & forma; quia in ipsis sunt adæquate, & tamen non possunt conservari disjunctæ, sed tantum unitæ. Respondetur primum, si sit sermo de relationibus prædicamentalibus, fortasse illas non esse aliquid reale distinctum in re ab hujusmodi unione, sed solum mutuam denominationem rerum unitarum inter se: vel, si admittamus illas relationes esse positivos modos reales partium unitarum, respondetur, illas non esse inter se unitas, formaliter loquendo: sed esse inter partes unitas: ideoque non posse conservari sine unione earum, quia in illa fundatur, quod non est contra dicta. Si autem sit sermo de ipsa unione formali, quæ est relativa secundum dici, seu transcendentaliter, illa non est res distincta a partibus unitis, sed modus earum: & ideo mirum non est, quod non possit talis modus conservari dissoluta ipsa unione, cum sint idem modus & unio.

Occurritur objectioni.

Ad posteriorem autem sensum respondeo, etiam illo modo posse res distinctas separari per potentiam Dei, triplici adhibita exceptione, quæ sub uno nomine essentialis habitudinis, vel dependentiæ comprehendi potest. Ratio generalis regulæ est fere jam tacta, quia, si res realiter distinguuntur, disjungi etiam realiter possunt, quæ sic autem disjuncta sunt, non repugnat, vel contradictionem involvit, unum a Deo conservari sine alio, quia regulariter solum potest esse inter illa dependentia effectiva, non vero essentialis: & illam Deus supplere potest.

Rerum distinctarum una destrui potest, manente altera in esse.

Unde prima exceptio est de creaturis respectu Dei sunt enim res a Deo distinctæ, & potest Deus sine illis esse, non autem illæ sine Deo: non solum quia Deus est per se ens necessarium, sed propter essentialem dependentiam, quam habent a Deo: ratione ejus, si per impossibile fingatur Deus non esse, non possent creaturæ esse sine illo. Quam dependentiam effectivam ita essentialem non habet una creatura ab alia, præsertim, si habeat veram entitatem, & realitatem, de qua nunc loquimur: nam fortasse id, quod intrinsece tantum est modus, potest essentialiter dependere ab eo, cujus est modus: de quo alias, nam ad præsens non refert.

Prima exceptio de Deo & creaturis.

Secunda exceptio est relationis & termini realiter distincti, non enim potest in rerum natura alterum sine altero mutuo conservari, quamvis non habeat inter se propriam realem unionem, sed habitudinem. Ratio vero est, quia relatio ut sic essentialiter & quasi formaliter pendet a termino; & ideo neque consurgere, aut conservari potest sine illo: neque abunde potest hæc ratio amplius probari, nisi quia hujusmodi est relationis essentia, ut nunc ex communi opinione supponitur: loquimur enim de relatione reali pure prædicamentali.

Secunda de relatione & termino.

Tertium exemplum est de divinis personis, quæ, licet distinguantur realiter, non possunt inter se separari in esse, propter intrinsecam & necessariam connexionem, quam inter se habent. Quæ potest ad præcedens caput reduci: sunt enim relativæ personæ, & ideo una esse non potest sine alia. Item oritur ex unione, quam habent in essentia per veram atque perfectam identitatem cum illa, ratione cujus fit inprimis, ut quælibet illarum personarum sit ens simpliciter necessarium: atque adeo, ut ei repugnet absolute & simpliciter non esse, & consequenter fit, ut nulla possit esse sine alia: quia, si nulla illarum personarum potest non semper esse, neque etiam poterit una esse, cum alia non sit. Sicut ob hanc etiam causam, quamvis creaturæ non pendeant per se a relationibus divinis ut sic; nihilominus non possunt prædicto modo separari in esse ab eisdem relationibus: quia non possunt creaturæ existere, quin supponantur relationes illæ existentes, sunt enim ens simpliciter necessarium; & licet ex parte creaturæ non sint per se necessariæ ad ejus creationem, tamen ex parte Dei sunt necessariæ, quia & per se sunt in Deo, & ipsæ essentialiter sunt Deus. Denique formaliter ac sufficienter id provenit ex unione cum essentia per identitatem: nam cum quælibet relatio & essentia sint inter se omnino idem in re, neque essentia esse potest a parte rei sine qualibet relatione, neque relatio quælibet sine essentia. Unde fit, ut neque etiam una relatio possit sine aliis existere. Dices, hoc argumentum fundari in illo principio Arist. 4. Metaph. text. 3. *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*, quod in Trinitate locum non habet: alioqui non solum inferretur, unam relationem non posse esse sine alia, sed etiam esse aliam: respondetur formaliter non fundari in illo principio, sed vel in hoc, quod ea, quæ sunt omnino idem in re, non possunt ita in re separari, ut unum sine alio existat, vel certe in hoc, quod essentia & relatio divina non utcunque sunt idem, sed ita ut essentia sit de essentia relationis, & relatio sit intrinsecus terminus essentiæ; & ideo nec relatio potest esse sine essentia sibi essentiali, neque essentia sine suo termino intrinseco, & simpliciter necessario. Sed de his satis pro hujus loci occasione.

Tertia de personis divinis ab invicem.

Signa distinctionis rationis.

Ultimo ex dictis facile intelligi potest quomodo distinctio rationis possit dignosci, & ab aliis discerni. Nam inprimis, de distinctione rationis ratiocinantis nulla est difficultas, quia, cum hæc non solum non sit in re, sed neque etiam in illa habeat fundamentum, facillime cognoscetur: maxime, cum neque etiam in ipsis conceptibus objectivis habeat formalem diversitatem, sed solum quasi materialem per repetitionem, vel comparationem ejusdem conceptus, quo, cum unus sit, ut pluribus utimur, sicut Aristoteles dixit, 5. Metaphys. cap. 9. tex. 16. Distinctio autem rationis ratiocinatæ inprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus objectivis, in quo differt ab altera distinctione rationis ratiocinantis; convenit autem in hoc cum distinctionibus in re inventis. Ut autem talis distinctio judicetur rationis, & non rei, satis est, ut præter illam distinctionem conceptuum, nullum inveniatur signum ex omnibus positis ad distinctionem modalem, vel realem cognoscendam: nam, cum distinctiones non sint multiplicandæ sine causa; & sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei, quandocunque cum illa distinctione

con-

conceptuum non adjungitur aliud signum majoris distinctionis, judicanda semper est distinctio rationis, & non rei. Ex quo infero, quandocunque certo constet, aliqua duo, quæ in re unita & conjuncta sunt, ita esse in conceptibus objectivis distincta, ut in re & in individuo sint prorsus inseparabilia, tam mutuo, quam non mutuo, & tam de potentia absoluta, quam naturaliter, & tam quoad esse, quam quoad realem unionem inter se, tunc magnum, & fere certum argumentum esse, illa non distingui actu in re, sed ratione ratiocinata. Probatur ex dictis, & primo inductione: nam Petrus, homo, animal, & cætera prædicata, prout in re sunt in Petro, non distinguuntur ex natura rei. Similiter in intellectu ratio superior & inferior, synderesis, memoria, & similia attributa ejus, non significant aliqua in re distincta, sed ratione tantum ratiocinata; quia illa potentia talis est, ut hæc omnia in sua adæquata ratione comprehendat, nec sint in illa separabilia ullo modo etiam de potentia Dei absoluta, quo ad ipsam facultatem, seu actum primum, licet quoad usum possint separari. Secundo ratione insinuata, quia, quæ hujusmodi sunt, non alia de causa videntur ita inseparabilia, nisi quia in re unam & indivisibilem habent essentiam, & entitatem: alioqui cur saltem divina virtute separari non possint, præsertim in creaturis? Denique, quia ibi nullum est sufficiens signum majoris distinctionis: ergo debet judicari illa distinctio esse rationis, quamdiu major non constiterit.

SECTIO III.

Quomodo idem & diversum tum inter se, tum ad ens comparentur.

De eodem & diverso ait Arist. 5. Metap. c. 9. & multi hanc ponunt inter distinctas passiones entis, quam nos supra diximus sub unitate comprehendi: sumiturque ex Arist. lib. 10. Met. tex. 9. cap. 5. & 6. & ideo in fine harum disputationum de unitate & multitudine pauca dicenda sunt de eodem & diverso, potius ad explicandum usum plurium vocum in hac scientia, quam ad rem novam addendam, quidquid enim ad rem spectat, in his, quę de unitatibus & distinctionibus diximus, traditum est.

Primo igitur advertendum est, *idem* duobus modis dici posse, scilicet relative, & negative; seu (prout alii loquuntur) formaliter, & fundamentaliter. Idem enim formaliter sumptum relationem importare videtur, in quo maxime ab unitate distinguitur; negative autem dicitur idem, quod non est ab aliquo diversum, seu distinctum: quomodo fere nihil differt ab uno, nisi quod unum dicit negationem divisionis in se: idem vero dicit negationem divisionis a se, seu ab eo, cum quo ens idem esse dicitur propter quod dixit Arist. 5. Metap. cap. 9. tex. 16. *identitatem unitatem esse quandam ipsius esse*. Et declaratur in ea identitate, qua aliquis dicitur esse idem sibi; nam, si hoc relative sumatur, & formaliter, tantum dicit relationem rationis, ut sumitur ex Aristotele supra, & est certa & communis sententia, quia ejusdem ad se ipsum non potest esse relatio realis, quia oportet veram esse oppositionem inter relationem, & terminum, quæ non potest esse ejusdem ad se ipsum; tamen hoc modo, seu formaliter non dicetur aliquis idem sibi, id est, ad se referri tali relatione, nisi quando per intellectum ita concipitur, seu comparatur. At vero sine ulla hujusmodi comparatione, vel fictione intellectus dicitur aliquis idem sibi fundamentaliter seu negative, quia non est a se ipso diversus, seu divisus. Atque hoc posteriori modo potest identitas inter passiones entis numerari: quamvis illa negatio, ut supra dicebamus, non soli enti vero, sed etiam ficto, attribui possit, neque soli enti per se, sed etiam cuilibet aggregato entium, seu multitudini ac numero: quilibet enim numerus est idem sibi, sicut unum, vel unitas. Alio sensu distinxit Scotus identitatem in absolutam & relativam, prout referunt Hervæus Quodlib. 4. q. 2. & Soncin. 10. Metaph. q. 3. Javell. qu. 7. Absolutam identitatem vocat, qua una res dicitur idem sibi, quia ibi non implicatur respectus ad aliam rem. Relativam vero identitatem vocat, qua una res dicitur eadem alteri. Et has duas identitates vult Scotus, ut dicti auctores referunt, esse re ipsa distinctas, & in hoc illum impugnant. Et quidem si identitas respectiva sumatur inter res, tantum ratione ratiocinata distinctas, ut sunt homo, & Petrus, merito improbatur illa sententia, quia identitas Petri ad se ipsum, vel ad hominem, aut animal non differunt re, sed ut major, & minor secundum rationem; alias oporteret extrema ipsa in re distingui: si autem identitas respectiva; sumatur inter res realiter distinctas & sic comparetur identitas, qua Petrus est idem sibi, vel qua est idem Paulo, sic possunt dici identitates re ipsa diversæ, cum altera sit rei, altera rationis: de nominibus autem curandum non est, cum res constet.

Secundo observandum est ex Aristotele supra, identitatem aliquando considerari in aliqua re in se ipsa, seu respectu sui ipsius: aliquando vero in multis inter se collatis, seu in una re cum alia comparata. Priori modo dicitur Petrus idem numero secum. Posteriori autem modo est idem specie cum Paulo, vel idem genere cum leone. Et hoc modo dixit Aristot. 5. Metaphysic. cap. 9. eadem esse, quæ in aliquo unum sunt, vel in genere, vel in specie, vel in aliqua ratione analoga. Prior identitas, si quoad negationem, vel fundamentum consideretur, est identitas simpliciter, sicut & unitas, quia est identitas realis: in ratione autem respectiva est tantum secundum quid, quia relatio identitatis ad se ipsum non est realis, sed rationis. E contrario vero identitas plurium distinctarum rerum in ratione communi (de creaturis enim loquimur, ut omittamus identitatem trium personarum divinarum in una numero essentia) quoad fundamentum, & quoad negationem divisionis, est tantum identitas secundum quid, vel potius est similitudo quædam, quia solum est unitas rationis, ut supra ostensum est; quoad relationem vero identitatis censetur hæc identitas simpliciter, quia relatio hæc, cum sit inter res distinctas, realis est juxta communem conceptum de relationibus, de quo infra videbimus. Et hæc quidem quod ad rem spectat, generalia sunt: quod autem pertinet ad usum vocum, est observandum, convenientiam hanc plurium rerum in ratione communi in substantiis retinuisse nomen identitatis, simpliciter loquendo, ex accommodatione usus, & quasi per antonomasiam: in qualitatibus vero vocari similitudinem, in quantitate vero vocari æqualitatem, quamvis hæc vox non tantum significet convenientiam in essentiali ratione, sed etiam in magnitudine: in his tamen omnibus, sicut est idem modus unitatis, ita etiam & eadem ratione formalis identitatis, & ita hæc omnia comprehenduntur sub eodem & diverso, prout transcendentaliter sumuntur, & enti attribuuntur.

Tertio observandum est, cum idem dicatur per negationem divisionis, vel a se ipso, si unus dicatur idem sibi, vel inter aliqua duo, si illa dicantur esse idem, quot sunt modi divisionis seu distinctionis, tot posse esse modos identitatis, juxta illud, quot modis dicitur unum oppositorum, tot potest dici & reliquum. *Quot distinctionis, tot identitatis genera.* Unde fit, aliqua esse posse idem re, & modo, & ratione ratiocinata: nam ratione ratiocinante, nihil est, quod non possit a se ipso distingui, si aliquo modo ad se comparetur: nam si nullo modo ut plura concipiatur, jam nullo modo erit aliqua, sed aliquid tantum, unde Arist. citato loco ait, *identitatem esse unitatem quandam aut plurium, aut cum quis uno ex pluribus utitur*. Aliqua vero sunt idem re & modo, non tamē ratione: alia possunt esse idem secundum rem, non tamen secundum modum: alia denique nullo modo sunt idem secundum rem, sed tantum secundum rationem. Atque hinc intelligitur primo, quomodo idem & diversum inter se opponantur: opponuntur enim inprimis respectu ejusdem, non respectu diversorum: quia opponuntur ad modum relativorum. Deinde opponuntur comparata ad idē genus distinctionis, seu divisionis. Quia negatio non erit opposita affirmationi, nisi sit de eodem secundum idem: hæc autem in tantum opponuntur, in quantum unum includit negationem alterius; igitur esse idem re excludit esse diversum realiter, non tamen esse diversum modaliter vel ratione. Et e converso esse idem ratione, non excludit esse realiter distinctum seu diversum, quia ratio, sicut distinguit conceptibus, quæ in re sunt idem, ita e contra unit conceptu, quæ in re sunt diversa, ut patet ex dictis supra de unitate universali.

Quod si obiicias, quia, licet non omnis identitas inferat negationem omnis diversitatis, tamen major idētitas videtur inferre negationem majoris diversitatis, ut, si aliqua sunt idem modaliter, non solum infertur non esse diversa modaliter, sed etiam non esse diversa realiter; sed iden-

identitas rationis videtur esse maxima: ergo recte ex illa infertur identitas modalis & realis. Respondetur, esse æquivocationem in identitate rationis, non enim illa semper est maxima; est enim quædam identitas rationis, quam non facit, sed solum concipit ratio, & hæc est maxima, quia supponit, non solum actualem negationem distinctionis in re, sed etiam negationem fundamenti, seu virtualis distinctionis; alia vero est identitas rationis, quam conficit ratio, & hæc non est maxima, imo est tantum secundum quid, quia non supponit in re identitatem simpliciter, sed solum fundamentum similitudinis, vel convenientiæ, & ideo hæc unitas non excludit diversitatem simpliciter, seu secundum rem.

Distingui, differre, & esse diversum quid sit & qualiter inter se comparentur.

Hic vero cavere oportet æquivocationem horum terminorum distingui, differre, & esse diversum: ait enim Aristotel. 5. Metaph. cap. 9. lib. 10. cap. 5. non esse idem, differre, & esse diversa: nam differre dicuntur, quæ in aliquo conveniunt, & in alio distinguuntur: esse autem diversa dicuntur etiam illa, quæ in nullo conveniunt: unde esse diversum videtur esse quid superius ad differre, ut idem Aristot. dicit lib. 4. c. 2. Et in hac latitudine sumitur hic esse diversum: esse autem distinctum pro eodem etiam sumitur, quod esse diversum, quamvis in alia acceptione, & satis usitata esse distinctum solum videtur dicere negationem identitatis realis: esse autem diversum, addere etiam videtur negationem similitudinis & convenientiæ, ut una imago dicitur distincta ab alia, quantumvis inter se similes sint, cum tamen diversa dicitur, non solum hoc significari videtur, sed etiam quod sit dissimilis, vel minus perfecta. Sed hæc, ut dixi, solum spectant ad significationem vocum ex accommodatione usus: nam de re satis constat. Igitur, ut idem & diversum opponantur, cum proportione sumenda sunt, & respectu ejusdem, & hoc modo immediatam includunt oppositionem, sicut unum & multa, ut Aristotel. dixit 4. Met. cap. 2. quia unum includit negationem alterius.

Atque hinc etiam constat, quomodo omne ens sit idem, aut diversum, ut expresse ait Aristot. lib. 10. Metaph. c. 5. de quo multa Sonc. ibi. qu. 5. & 6. Javell. qu. 7. & 8. sed est res facilis. Nam si hæc sumantur relative, non oportet convenire omni enti, quia nec relatio rationis necessaria est, ut per se constat, nec semper unum ens requirit aliud, ad quod realiter referatur relatione reali identitatis, vel diversitatis, ut patet in Deo, nam in creatura, quia essentialiter dependet a Deo, semper erit relatio realis diversitatis, seu distinctionis, si talis relatio realis est. Si autem loquamur (ut vere loqui oportet) de identitate fundamentali, seu negativa, seu respectu diversorum, omne ens est idem sibi, & est diversum a quolibet alio, vel existente, vel possibili, vel etiam ab ente ficto, vel imaginario, quia de quolibet horum negari potest, juxta quem sensum dicunt multi, *aliquid* esse passionem entis, quia solum significat divisionem a quolibet alio. At vero respectu ejusdem, omne ens est idem vel diversum ab illo, si proportionate sumatur, sic enim includunt contradictionem; secus vero si varientur modi identitatis, & diversitatis, ut ex dictis satis constat. Dices. Homo & animal nec sunt idem, neque diversa, quia neque sunt ejusdem generis, aut speciei, neque diversæ, quia nec conveniunt in differentia ultima, & sic non possunt esse ejusdem speciei, nec habent differentias ultimas oppositas, ut possint differre specie. Respondetur, idem diversum respectu ejusdem opponi immediate, si sumantur ut negative, vel privative opposita, non vero quasi contrarie: ut in proposito, si esse diversum in specie sumatur quasi negative tantum, genus & species, seu homo & animal dici possunt diversa in specie ultima, quia non constituuntur eadem differentia ultima. Si autem diversum in specie sumatur quasi positive & contrarie, sic nec sunt idem in specie, nec differunt specie. & simili proportione, nec sunt idem genere, nec diversa, sed negative, non conveniunt immediate in eodem genere, & ita dici possunt non ejusdem generis. Cum ergo hæc dicuntur immediate opposita, negative sumendum est alterum extremum. Hinc etiam esse oppositum alteri existimatur esse passio entis, non quidem oppositione relativa, quæ requirat utrumque extremum, sed oppositione fundamentali, quatenus omne ens habet in se aliquam rationem, differentiam, seu essentiam, quæ ab ipso excludit omnem aliam oppositam, seu repugnantem. Sed hoc intelligendum est, vel de oppositione late sumpta, ut includit, non solum quatuor genera posita ab Aristotele in prædicam. & 5. ac 10. lib. Metaph. sed etiam quælibet repugnantia, vel certe intelligi potest de fundamento oppositionis, quod saltem ad contradictionem sufficiat, respectu alterius cujuscumque, & hoc modo nihil amplius nomine oppositionis, quam nomine diversitatis explicatur. Et ita satis est declarata hæc proprietas entis.

Expositio pronunciati Aristotelici.

Ultimo potest ex dictis colligi, quomodo sit intelligendum illud axioma, quod Aristot. posuit 4. Metaph. *Quæcumque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*: intelligendum est enim cum proportione, nam si sunt eadem re uni tertio, simili modo erunt eadem re inter se, poterunt autem esse ratione diversa: si autem re & ratione sint uni tertio eadem, erunt eodem modo eadem inter se. Sed hoc principium in creaturis, & in rebus finitis simpliciter tenet: in re autem infinita, qualis est divina essentia, non verificatur illa maxima absolute loquendo, quia propter suam infinitatem potest esse idem relationibus oppositis, quæ propter oppositionem inter se idem esse non possunt, nisi tantum in essentia: de quo alias.

DISPUTATIO VIII.

De veritate, seu vero, quod est passio entis.

Ordo disputationis.

POst considerationem de Unitate, sequitur disputatio de Veritate, quæ ratione prior est Bonitate, & inter passiones entis secundum locum post Unitatem obtinet, ut in superioribus visum est, nam, sicut intellectus prior est potentia, quam voluntas, ita etiam verum, quod respectum dicit ad intellectum, prius ratione est, quam bonum, quod ad voluntatem pertinet. Eo vel maxime, quod bonitas uniuscujusque rei quodammodo in veritate fundatur, nulla enim res esse potest in sua specie bona, nisi prius in eadem vera intelligatur; non enim est bonum aurum, aut bona sanitas, nisi sit verum aurum, ac sanitas vera: nam ficta sanitas bona existimari non potest, sicut neque ficta virtus honesta est; sed, ut honesta sit, veram esse necesse est. His igitur de causis hoc loco disputationem de veritate instituimus, quod ad hanc scientiam maxime pertinere docuit Aristotel. 2. Metaph. text. 3. ubi dicit, *hanc scientiam maxime esse veritatis contemplatricem*, quod non solum de veritate (ut ita dicam) in actu exercito, sed etiam in actu signato intelligi potest. Est enim considerandum, duplicem esse posse veritatis contemplationem; prior dici potest quasi materialis, seu in actu exercito, quę fit cognoscendo res, & proprietates earum, prout a parte rei sunt, & hoc modo omnes scientiæ, etiam practicæ considerant, seu demonstrant veritatem; magis autem per se ac proprie speculativæ, nam practicæ considerant veritatem propter opus, speculativæ vero per sese propter cognitionem veritatis, ideoque hoc maxime convenit huic scientiæ (quod Arist. prædicto loco præcipue intendit) quia, & maxime speculativa est, & de primis entibus, & maxime veris, & de primis causis ac principiis veritatis disserit. Posterior veritatis consideratio est quasi formalis, & (ut sic dicam) in actu signato, scilicet inquirendo, quidnam ipsa veritas in rebus sit, & quotuplex, & quando ad ens comparetur. In quo est rursus observandum triplicem solere distingui veritatem, scilicet, in significando, & cognoscendo, & in essendo. Prima veritas proprie reperitur in vocibus, vel scripturis, aut etiam in conceptibus, quos non ultimatos vocant. Secunda est in intellectu cognoscente res, seu in cognitione & conceptione ipsarum rerum. Tertia est in rebus ipsis, quæ ab illa denominantur veræ. Prima igitur veritatis consideratio ad Dialecticum pertinet. Secunda ad Physicum, quatenus de anima, ejusque functionibus considerat. Tertia vero est propria hujus scientiæ, quæ tractat de ente, in quantum ens, & de passionibus entium. Tamen, quia omnes hæ veritates inter se habent convenientiam aliquam, vel proportionem, ratione cujus melius intelligentur, si simul de omnibus disputetur, &, quomodo inter se differant, declaretur; ideo de omnibus hoc loco dicemus, sic enim facilius constabit, quid sit veritas, quæ proprietas entis esse dicitur. Maxime, quia omnis alia veritas, si realis sit, aliquo modo sub veritate transcendentali continetur, si autem sit rationis, per analogiam & proportionem ad ve-

ad veritatem realem declaranda est. Quoniam vero ratio nominis in principio omnis disputationis necessaria est, supponimus ex communi omnium consensu, veritatem realem consistere in adæquatione quadam seu conformitate inter rem, & intellectum, sive sit conformitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum, quod postea videbimus, ubi latius hanc definitionem explicabimus. Hinc vero sumpta analogia, vel proportione, veritas rationis seu significationis consistit in adæquatione inter propositionem significantem, & rem significatam.

SECTIO I.

Utrum in compositione & divisione intellectus sit formalis veritas.

Quod intellectus, componendo, & dividendo, verus, vel falsus dicatur, certum est ex communi omnium consensu. Unde August. lib. de vera relig. cap. 36. *Cui manifestum est* (inquit) *falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est, intelligit eam esse veritatem, quæ ostendit id, quod est*: tunc autem intellectus concipit, seu ostendit aliquid esse, vel non esse, quando componit & dividit: certum est ergo veritatem esse in intellectu media compositione & divisione. Quid autem sit illa veritas, & quomodo in conceptione sit, non est facile ad explicandum, & ideo variæ sunt opiniones.

Tractatur prima sententia.

Prima sententia est, veritatem illam non esse in formali actu seu cognitione intellectus, sed esse in re cognita ut objecta intellectui, quatenus conformis est sibi ipsi ut a parte rei existenti, & hoc modo exponit, veritatem esse conformitatem intellectus ad rem, id est, esse conformitatem conceptus objectivi intellectus enunciantis ad rem secundum esse reale ejus. Hanc sententiam insinuare visus est D. Th. 1. cont. gent. cap. 59. sed eum locum melius expendemus sectione sequenti: clarius hoc docuit Durand. in 1. dist. 19. qu. 5. & fere idem docet Heruæus quodlib. 3. qu. 1. art. 2. & 3. eamque defendit ut probabilem Soncin. 6. Metaph. qu. 16. Fland. quæst. 23. Javell. qu. 13. Fundamentum Durandi est, quia veritas hæc non potest esse conformitas inter formalem actum, quo intellectus judicat aliquid esse, vel non esse, cum re judicata secundum esse reale talis actus, seu secundum convenientiam realem, quam habet cum objecto, quia hoc modo sunt valde dissimilia, & actus intellectus est spiritualis, objectum autem esse potest quid materiale: ergo solum potest esse conformitas in repræsentando: hujusmodi autem conformitas solum attenditur secundum id, quod se habet objective in intellectu: ergo veritas solum est objective in intellectu. Atque ita nihil aliud erit, quam conformitas rei in esse objectivo ad se ipsam in esse reali. Minor probatur, quia conformitas in repræsentando solum consistit in hoc, quod res cognita ita repræsentatur sicut in se est: sed in hoc solum declaratur conformitas rei in esse objectivo ad seipsam in esse reali: quando enim dicitur res sic repræsentari sicut est in se, per illas duas particulas *sic*, & *sicut*, non comparatur actus intelligendi ad rem; nam sic esset falsa comparatio, & propositio: sed comparatur id, quod objicitur tali actui secundum esse cognitum seu apprehensum ad se ipsum secundum esse reale: ergo in conformitate inter hæc veritas consistit. Secundo potest hoc confirmari, quia objectum intellectus, seu judicii ejus, est verum ut verum; ergo veritas non est conformitas ipsius judicii: sed est conformitas ipsius objecti. Patet consequentia, quia intellectus directe judicans de veritate, non judicat de proprietate seu conformitate sui actus, sed de veritate ipsius objecti: est ergo conformitas in objecto ipso. Unde argumentor tertio; nam, quando intellectus reflectitur ad cognoscendum formaliter veritatem, non comparat suum actum cum objecto, sed comparat objectum in esse apprehenso ad se ipsum in esse reali: imo, ut cognoscat suum judicium fuisse verum, incipit ab ipsa re judicata, & comparans illã ad se ipsam ut est in se si inveniat conformitatem in illa, tunc judicat se vere judicasse: ergo signum est, veritatem consistere in conformitate rei in esse objectivo ad se ipsam in esse reali, & ab illa solum per denominationem extrinsecam denominari judicium verum.

(Margin: Prima sententia suadetur.)

Quæstionis resolutio.

(Margin: Quid sit veritas complexa.)

Nihilominus hæc sententia mihi non probatur, existimoque veritatem complexæ cognitionis, seu compositionis & divisionis, seu judicii, quo judicamus aliquid esse hoc aut illud, vel non esse (hæc enim omnia pro eodem sumimus) esse conformitatem judicii ad rem cognitam prout in se est, ex qua conformitate provenit, ut res ipsa judicata dicatur ita esse in se, sicut judicata est. Hanc existimo esse sententiam D. Th. ut sumi potest ex 1. p. q. 17. art. 1. 2. & 8. ubi id tenet Cajet. ar. 2. Item D. Th. 1. cont. gent. c. 59. 60. & ibi Ferr. Soncin. 6. Metaph. q. 17. Ægid. quodlib. 4. qu. 7. & alii, qui D. Th. sequuntur. Et probatur primo ex Aristot. in prædicam. cap. de subst. dicente; *Ex eo, quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est*, ubi (ut recte D. Th. dict. q. 16. art. 1. ad 3. ponderavit) non dicit, ex eo quod res vera est, *sed ex eo quod res est*; ergo cognitio non denominatur vera a conformitate seu veritate ipsius objecti, sed a veritate, vel conformitate ipsiusmet judicii ad objectum: ergo in hujusmodi conformitate veritas ejus consistit. Secundo hoc potest declarari ex veritate in significando, quæ est in propositione vocali: illa enim non consistit in conformitate rei ut significatæ ad se ipsam, ut in se existentem, sed consistit in immediata conformitate vocis significantis ad rem significatam. Imo in quacumque imagine, quæ vera denominetur, simile quid reperitur: nam imago Petri, v. gr. tunc vera imago dicitur, quando repræsentat illum, prout in se est: unde illius veritas non consistit in conformitate inter Petrum in aliquo esse repræsentato, quod sit veluti objectivum respectu imaginis ad seipsum in se existentem, sed in conformitate immediata inter repræsentationem imaginis, & rem ipsam repræsentatam.

(Margin: Quid veritas in significando.)

Tertio est generalis ratio, quia res ut cognita, vel ut repræsentata, quando vere cognoscitur & repræsentatur, non habet aliud esse objectivum, præter illud, quod in se habet; quod solum dicitur actu esse objectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione, quæ terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse objectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine, seu in actu primo, nihil aliud dicit præter ipsum esse coloratum aut lucidum, quod in se res habet. Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione: ergo nulla est ibi conformitas objecti ad rem, sed illa est potius omnimoda identitas. Si autem sumatur objectum ut denominatum a cognitione seu forma repræsentante ipsum, sic de formali includit formam denominantem ipsum. Unde objectum sic sumptum ut cognitum, vel repræsentatum, non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma, qua cognoscitur, vel repræsentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita, vel repræsentata secundum se: ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis.

Quarto tandem, quia sæpe res nullum habet esse in se, quod sit esse existentiæ exercitum, præter esse quod habet intellectui objectum; quomodo Deus habet veram cognitionem eorum, quæ nunquam futura sunt, sive cognoscantur ut possibilia tantum, sive ut ea quæ futura fuissent, si hoc vel illud accideret: in his autem objectis non potest facile excogitari conformitas rei ut objectæ intellectui ad seipsam ut in se, quia nullum aliud esse habet in se, præter illud quod objicitur intellectui. Idem autem est de cognitione intuitiva, quæ terminatur ad rem prout in se existit, ut est, v. g. visio beatifica ipsius Dei, quæ potest dici vera cognitio Dei, quandoquidem per illam agnoscitur Deus prout est in se: non potest autem fingi, quomodo illa veritas sit conformitas ipsius Dei, ut nisi ad se ipsum ut in re existit, quia immediate videtur prout in se existit, & esse visum solum addit illi denominationem extrinsecam. Est ergo veritas talis visionis vel scientiæ conformitas immediata inter ipsam, & objectum: idem ergo est in omni cognitione seu judicio, quo judicatur aliquid esse vel non esse.

Argumentorum solutio.

Ad argumentum autem Durandi respondetur, hanc conformitatem cognitionis, quam veritatem ens esse dicimus, non consistere in similitudine entitatum, ut per se notum est; neque etiam in similitudine formalis imaginis, seu talis repræsentationis, qualis est in formali imagine, quia hæc non est sine similitudine in aliqua entitate, seu forma reali, quæ non est necessaria ad cognitionem, ut alibi latius dicendum est. Consistit ergo in quadam repræsentatione intentionali, qua scilicet fit, ut intellectus per actum, vel judicium ita percipiat rem, sicut in se est. Atque ita hæc conformitas est debita quædam pro-

proportio & habitudo inter perceptionem intellectus, & rem perceptam. Quæ proportio recte explicatur illis verbis: quod res cognita ita repræsentatur, seu judicatur, sicut in se est: quibus non comparatur res ipsa cognita ad se ipsam in se, ut Durandus ait, sed comparatur cognitio ipsa, seu judicium intellectus ad rem cognitam in ratione repræsentantis, & repræsentati, & ideo nulla est falsitas in illa comparatione. Sicut quando dicimus hanc imaginem esse propriam, quia ita repræsentat, sicut res est, non comparamus rem ipsam repræsentatam ad seipsam, sed imaginem ad rem.

Satisfit objectioni. Quod si quis dicat, comparare imaginem ut imaginem ad rem, nihil aliud esse, quam comparare rem in esse repræsentativo ad se ipsam in esse proprio. Respondetur, si nomine rei in esse repræsentativo intelligatur aliud, quam imago ipsa repræsentans, ut sic falsum esse assumptum: si vero ipsum esse imaginis ut repræsentantis vocetur esse imperfectum, seu diminutum rei repræsentatæ, sic idem illis verbis dicitur, quod nos asserimus. Sed hoc revera non est comparare eandem rem ad seipsam, sed imaginem, a qua ipsa extrinsece dicitur habere esse repræsentativum ad ipsam secundum verum esse; & idem est de cognitione, quatenus repræsentat, & imago intentionalis dicitur sui objecti.

Ad secundum respondet D. Th. ut supra ad tertium; & Soncin. dict. qu. 16. ad primum; Verum non formaliter, sed fundamentaliter esse objectum judicii, seu cognitionis intellectus, quia, ut Aristoteles dixit, esse rei causat veritatem in intellectu, seu est objectum judicii veri. Unde, quando dicitur intellectus tantum assentiri vero, sensus est, solum assentiri objecto, quatenus ita esse ostenditur; & hoc modo judicat de veritate objecti, non formaliter (ut sic dicam) sed causaliter, seu fundamentaliter, id est, de ipso esse rei, ita ut ex conformitate ad illud veritas in cognitione resultet, seu existat.

Ad tertium negatur assumptum: nam ad formaliter cognoscendam veritatem, solum comparamus cognitionem nostram ad rem, seu e contrario rem ad cognitionem juxta illud: *Ex eo quod res est, vel non est, propositio vera vel falsa est.*

SECTIO II.

Quid sit veritas cognitionis.

Declarandum superest, quid sit hæc conformitas, quam dicimus esse veritatem cognitionis, an scilicet in ipso actu sit aliquid absolutum, vel respectivum, reale, vel rationis. Quidam enim existimant, veritatem esse aliquid reale & absolutum in ipsomet actu cognoscendi, seu judicio intellectus. Quæ opinio suaderi potest, nam, quod hæc veritas aliquid reale sit in ipso actu, videtur valde probabile. Primo, quia judicium a parte rei, & sine ulla fictione intellectus denominatur verum: ergo illa denominatio provenit ab aliqua forma reali, & non a forma extrinseca: quia, ut ostendimus, veritas formaliter est in ipso actu, & non extrinsece. Secundo, quia veritas est perfectio simpliciter intellectus: ergo est aliquid reale in ipso intellectu, & non est in ipso, nisi mediante actu: agimus enim de veritate actuali; ergo est proprietas realis ipsius actus. Unde confirmatur tertio, quia in habitu scientiæ est magna perfectio, quod verus sit; ergo veritas habitualis (ut sic dicam) est realis proprietas ejus; ergo similiter erit in actuali cognitione.

Prima sententia suadetur.

Quod autem hæc proprietas absoluta sit, & non respectiva, probari potest primo ex dictis, quia est perfectio simpliciter. Secundo, quia non pendet per se loquendo, & ex necessitate, ab aliquo termino reali, & existente, nisi quando tale esse judicatur; quod est per accidens, nam veritas ejusdem rationis debet esse in omnibus, in hoc autem judicio, chymera est ens fictum, est veritas realis absque relatione reali: ergo idem est in omnibus, quicquid sit, an in aliquibus consequatur ad veritatem relatio realis: sicut etiam in scientia habitudo ad objectum scibile non est relatio realis formaliter loquendo, quamvis interdum possit ad illam consequi. Tertio sumi potest argumentum ex veritate divina: nam in Deo est veritas cognitionis, quæ sine dubio est magna perfectio illius, & tamen non potest esse relatio realis, quia si comparetur ad ipsam essentiam Dei, non distinguitur in re ab illa, si vero ad creaturas, non potest ad illas realiter referri: erit ergo proprietas & perfectio absoluta. Tandem, quia veritas, vel falsitas necessario comitatur judicium intellectus, & tamen nulla relatio realis illud necessario comitatur: ergo non est aliquid relativum, sed absolutum quid. Et hanc opinionem videtur tenere Soncin. 6. metaph. q. 17. ubi, licet dicat veritatem dicere absolutum cum respectu, explicans tamen hunc respectum in summa dicit, esse secundum dici, non secundum esse, & utitur hoc exemplo. Sicut intellectivum potest dici includere respectum, quia non potest concipi sine habitudine ad intelligibile: constat autem, hujusmodi respectum intellectivi esse tantum transcendentalem, seu secundum dici; & idem sentit Capreolus in 1. dist. 19. qu. 3. concl. 3.

Aliis tamen videtur hujusmodi veritatem solum in relatione consistere. Quod tenent Durandus, & Hervæus, Javell. & Flandria citati in superiori sect. Ammon. 1. Perih. cap. 1. & ibi alii expositores. Fundamentum in communi est, quia esse veritatis omnino pendet ex termino, ita ut illo mutato mutetur veritas, & illo posito ponatur, nulla facta mutatione ex parte cognoscentis: nam teste Aristotele eadem propositio mutatur de vera in falsam, & e converso, mutato objecto: ergo signum est veritatem solum consistere in relatione, nam proprium est relationis, ut stante fundamento consurgat posito termino, & mutetur illo mutato. Unde confirmatur primo, quia veritas non est de essentia actus, quandoquidem mutatur, illo manente: ergo est accidens ejus, & tamen non est accidens absolutum: non est enim qualitas, quia actus secundus & ultimus non est subjectum alterius qualitatis, neque etiam est in aliquo alio genere accidentis absoluti, ut videtur per se notum: ergo erit relatio. Confirmatur secundo, quia veritas nihil est aliud, quam conformitas quædam: conformitas autem non est aliud, quam convenientia vel similitudo, aut proportio: omnia autem hæc relationem indicant: sicut conformitas imaginis ad suum exemplar relatio est, & sic de aliis.

Secunda sententia.

An vero hæc sit relatio realis, vel rationis, controversum est, etiam inter prædictos auctores: nam, argumenta, quibus prima sententia probabat, veritatem esse proprietatem realem, videntur consequenter probare hanc relationem debere esse realem. Argumenta vero, quibus eadem prima sententia probabat, veritatem esse proprietatem absolutam, videntur concludere, non esse relationem realem, sed rationis. Utraque vero argumenta inter se collata videntur probare, hanc relationem interdum esse realem, interdum rationis: nam interdum videntur omnia concurrere, quæ ad relationem realem necessaria sunt, interdum vero aliquid deesse potest: ergo aliquando etiam erit relatio realis, aliquando vero minime. Antecedens declaratur, nam ad relationem realem primum requiritur terminus realis, & deinde fundamentum non solum reale, sed etiam capax relationis, seu ordinabile ad terminum: sæpe autem hæc duo concurrunt in hac relatione veritatis. Nam & sæpe respicit terminum realem, & realiter existentem; & ex parte ipsius judicii sæpe est fundamentum sufficiens, quia & judicium quid creatum est, & ex hac parte referibile realiter ad extrinsecum terminum, & præterea tale est, ut comparetur ad suum objectum tanquam mensuratum ad mensuram, quæ relatio realis est ex parte mensurati, qua ratione relatio scientiæ ad scibile realis esse censetur: hujusmodi autem est hæc relatio veritatis. At vero aliquando deest in hac conformitate terminus realis, ut quando judicium verum est de non entibus: aliquando vero deest fundamentum aptum ad fundandam relationem realem, vel quia non est ordinabile ad aliud extrinsecum, ut contingit in divina scientia respectu creaturarum existentium, vel quia non est distinctum a termino, ut in eadem scientia Dei respectu ejusdem Dei: vel quia non comparatur ut mensuratum ad mensuram, sed potius ut mensura ad mensuratum, ut eadem scientia Dei ad omnes creaturas, & idem censetur de arte humana respectu artificii: ergo in his casibus erit hæc relatio rationis, & non realis.

Quæstionis resolutio.

Ut rem hanc explicemus, advertendum est, aliud esse inquirere, quid addat veritas supra actum, qui denominatur verus; aliud vero, quid includat totum id, quod nomine veritatis significatur, ad eum modum, quo supra de unitate dicebamus, aliud esse, quod addit supra ens, aliud vero, quod nomine unitatis significatur.

Veritas nihil in re distinctũ addit cognitioni.

Primo ergo certum existimo, veritatem non addere actui vero aliquam rem, vel modum absolutum ex natura rei distinctum ab ipso, seu ab essentia & entitate ejus. In hoc videntur omnes auctores convenire: neq; aliquem invenio, qui oppositum expresse docuerit. Et probatur satis argumentis factis in secunda sententia. Item quia neque intelligi, neque explicari potest, quid, aut quale sit hoc absolutum, neque ad quid ponatur. Quod ita declaro, quia vel illud est aliquid separabile ab actu vero, vel est omnino inseparabile: si dicatur hoc secundum, sine causa ponitur distinctum ab actu ex natura rei: si vero dicatur primum, illud non erit absolutum, sed respectivum, ut argumentum factum probat: quia separatur per mutationem solam objecti, sine alia absoluta mutatione ex parte actus: nam actus ex se idem, & eodem modo repræsentat, solumque mutatur ejus veritas, quia res non eodem modo se habet. Dices, veritatem addere quid absolutum inseparabile ab actu, non tamen re, sed ratione distinctum ab illo. Sed contra, quia vel hoc absolutum complet actum tanquam ultima differentia specifica vel individualis ejus; vel non complet, sed supponit perfecte completum. Si primum dicatur; ergo tale absolutum non additur actui constituto, sed constituit illum: ergo non recte dicitur veritatem addere hoc absolutum supra actum; secundum autem dici non potest, quia impossibile est intelligere actui plene constituto addi aliquid reale absolutum sola ratione distinctum. Ac deinde contra hoc procedit argumentum de mutatione ejusdem actus de vero in falsum.

Non addit veritas relationẽ prædicamentalẽ.

Secundo dicendum est, veritatem non addere supra actum relationem realem propriam & prædicamentalem actus ad objectum. Hoc etiam sufficienter probatur argumentis factis, nam in multis impossibilis est talis relatio, & ab eis sumitur argumentum, nunquam esse necessariam talem relationem ad rationem veritatis ut sic. Tum quia conceptus & modus veritatis ejusdem rationis seu proportionis est in omnibus. Tum etiam, quia, licet gratis concedamus interdum concurrere omnia necessaria, ut inter actum & objectum consurgat relatio realis, tamen prius natura intelligitur actus verus, quam intelligatur consurgere relatio realis. Nam hæc dicitur consurgere posito fundamento, & termino, actus autem formalissime verus est hoc ipso, quod ponitur tale fundamentum & terminus: ita ut, si per impossibile impediretur resultantia relationis, adhuc actus esset verus ex vi talis actus & objecti in rerum natura positorum; ergo in formali conceptu veritatis non intrat relatio, quicquid sit, an inde interdum consequatur.

Neque relationem rationis stricte sumptam.

Tertio dicendum est, veritatem ut sic non addere actui vero relationem rationis actualem proprie & in rigore sumptam. Hoc etiam mihi sufficienter persuadet argumentum illud, quod denominatio veritatis non pendet ex hujusmodi relatione: nam hæc eo modo, quo esse potest, non est actu, nisi intellectu actu cogitante vel comparante unum ad aliud: sed absque hujusmodi comparatione actus est simpliciter verus; ergo. Præterea argumentum factum de relatione reali a fortiori probat de relatione rationis: nam, sicut illa consurgit posito fundamento & termino, ita hæc fingitur per intellectum, supposito eo, quod per modum fundamenti & termini intervenire potest: sed ex vi ejus, quod supponitur ad talem relationem, vel fictionem, actus est verus: ergo talis relatio non intrat formaliter conceptum veritatis: ergo nec veritas habet talem relationem supra ipsum actum.

Veritas addit cognitioni connotationem objecti, sicut judicatur se habere.

Quarto dicendum est, veritatem cognitionis ultra ipsum actum nihil addere reale, & intrinsecum ipsi actui, sed connotare solum objectum ita se habens, sicut per actum repræsentatur. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus, nam actum esse verum plus aliquid dicit, quam actum esse; non dicit aliquid reale absolutum, vel relativum ultra ipsum actum, nec etiam dicit propriam & rigorosam relationem rationis: ergo nihil aliud addere potest præter dictam connotationem, seu denominationem consurgentem ex connexione seu conjunctione talis actus, & objecti. Præterea hoc confirmat argumentum, quo posterior opinio probat veritatem non esse aliquid omnino absolutum, scilicet, quia mutato objecto, mutatur veritas cognitionis, & tamen non mutatur ibi aliquid intrinsecum actui, sed tollitur concomitantia objecti: ergo signum est, veritatem includere, vel saltem connotare prædictam concomitantiam objecti.

Respondent aliqui negando posse eandem mentalem propositionem transferri de vera in falsam sine intrinseca mutatione ejus, loquendo de propria cognitione, seu judicio ipsius rei: quia propositio, quæ pro aliquo tempore vera fuit, non potest esse falsa pro eodem tempore, & ut fiat falsa, necesse est, ut mens conjungat extrema pro alio tempore, quod facere non potest, nisi in ipsa sit aliqua mutatio. Sed hoc simpliciter repugnat Arist. in prædicam. c. de substantia, & D.Th. 1.p.q.14.art.15. ad 3. Et primo sumi potest argumentum a propositionibus vocalibus, seu mentalibus, quæ dicuntur esse in mente non ultimata: nam in eis dubitari non potest, quin sit eadem omnino propositio, quæ antea erat vera, & nunc est falsa per mutationem rei significatæ absque ulla mutatione signi vel significationis ejus; ergo veritas illa in significando, quæ convenit his propositionibus præter totum id, quod se tenet ex parte propositionis significantis, connotat talem concomitantiam objecti. Sic ergo intelligi potest in veritate ipsius judicii, seu veritatis existentis in mente ultimata saltem imperfecta & abstractiva. Quod idcirco addo, quia in cognitione intuitiva perfecta, qua exacte videtur res in particulari secundum omnes conditiones existentiæ omnino determinatas, non potest esse mutatio conformitatis inter cognitionem, & objectum manente immutata cognitione: tunc enim recte procedit argumentum factum, quod semper terminatur actus ad rem prout in tali tempore & momento existentem: pro quo tempore & momento mutari non potest veritas, quamvis pro aliis temporibus mutetur. Propter quam rationẽ divina scientia semper est conformis objectis cognitis, quantumvis hæc pro suis diversis temporibus mutentur. Et idem fortasse est in cognitione angelica, quando est perfecte intuitiva, quamvis differat a divina, quod hæc simpliciter immutabilis est, illa vero mutari potest. Nihilominus tamẽ in cognitione imperfecta, & abstractiva, qualis est nostra cognitio, non repugnat idem omnino judicium mutari de vero in falsum absque intrinseca mutatione, quia illa duratio, quam concipimus, & per copulam significamus, non est indivisibilis, nec omnino determinata, sed aliquo modo indifferens & confusa, & consequenter latitudinem habens, ratione cujus potest in una parte illius successionis objectum se habere uno modo, & diverso modo in alia. Et hac ratione fieri potest, ut eadem cognitio mutetur de vera in falsam ex mutatione objecti, ipsa cognitione in se manente invariata: sicut cognitio seu propositio indefinita ex parte objecti eadem manens potest nunc esse vera ratione unius singularis, postea ratione alterius, quamvis ipsa in se non mutetur, quia in conceptu illo confuso rei communis & indefinite conceptę includit aliquo modo plura singularia, quorum singula sufficiunt ad ejus veritatem, & ideo, licet ipsa mutentur, veritas manere potest in eodem conceptu confuso, si autem omnia singularia deessent, omnino periret veritas. Idem ergo est respectu temporis seu durationis confuse conceptæ: nam etiam respectu illius propositio seu cognitio est quasi indefinita, & ideo eadem manens, & ad diversa instantia seu tempora comparari potest, & in eis nunc vera, nunc autem falsa reperiri, sine mutatione sui, per solam objecti mutationem. Ergo signum est, hanc veritatem cognitionis connotare saltem concomitantiam objecti in tali statu, qualis per cognitionem repræsentatur.

Eadem enunciatio per extrinsecam mutationem ex falsa vera fit.

Ultimo confirmatur a simili de bonitate: nam, sicut verum dicit conformitatem, ita bonum convenientiam: sed bonum ut conveniens solum addit denominationem, seu concomitantiam alterius extremi habentis talem naturam, vel aptitudinem ad talem perfectionem, ut infra ostendimus: ergo eodem modo de veritate philosophandum est.

Veritas requirit intentionalem repræsentationem objecti sicut est.

Quinto ex dictis concludo, veritatem cognitionis includere talem repræsentationem cognitionis, quæ habeat conjunctam concomitantiam objecti, ita se habentis, sicut per cognitionem repræsentatur. Probatur ex dictis, quia ad veritatem nec sola repræsentatio sufficit, si objectum non ita se habeat, sicut repræsentatur: neque concomitantia objecti potest sufficere ad denominationem veritatis, nisi præsupposita prædicta repræsentatione, vel potius includendo illam: quia veritas non est sola illa denominatio extrinseca, sed includit intrinsecam habitudinem actus terminatam ad objectum taliter se habens.

Cen-

Censura primæ opinionis, & solutiones argumentorum ejus.

Atque hinc intelligitur primo, quid veritatis habeat prima opinio,& quid dicendum sit ad rationes ejus. Nam, si per absolutum intelligat solam entitatem actus cum reali & transcendentali habitudine ad objectum, quam habet omnino inseparabiliter, & immutabiliter, sic falsum est, veritatem consistere in hoc solo absoluto, quia alias esset omnino immutabilis manente eodem actu. Si autem dicat consistere in absoluto, quia nullam intrinsecam relationem addi necesse est, sed solam concomitantiam objecti, sic fatemur veritatem esse aliquid absolutum,vel potius consistere in absoluto cum respectu secundum dici: nam illa denominatio sumpta ex concomitantia objecti non incongrue potest respectus secundum dici appellari. Tamen quia rationes illius opinionis videntur in priori sensu procedere, & possunt his,quæ diximus, obstare, eis satisfaciendum est.

Ad priora ergo argumenta,quibus probatur,veritatem cognitionis esse realem & intrinsecam proprietatem actus, respondetur, advertendo,denominationem veri dupliciter posse tribui actui cognitionis. Uno modo formaliter: alio modo radicaliter; formalem veri denominationem appello eam,quam hactenus explicui: quæ consistit in actuali conformitate ad objectum: radicalem autem voco illam perfectionem actus, a qua habet hujusmodi conformitatem cum objecto, ut est in scientia evidentia, vel in fide certitudo, ratione cujus habet, ut infallibilis sit,& consequenter,ut existere non possit,quin conformitatem habeat cum materiali objecto suo. Hoc ergo supposito ad primum respondeo, denominationem veri radicaliter sumptam ex intrinseca perfectione actus, vel habitus esse realem, & absolutam: nos tamen nunc non loquimur de illa, quia illa non tam est denominatio veri, quam certi, vel evidentis assensus. Unde perfectio illa, a qua similiter hæc denominatio,non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso judicio, sed est ipsamet specifica differentia, quæ sumitur ex tali objecto formali, seu ratione assentiendi. Denominatio autem veri formalis, & actualis, est quidem in re ipsa absque fictione intellectus, ut recte probat argumentum, non tamen est omnino intrinseca denominatio,sed partim est a forma intrinseca,partim connotat coexistentiam objectivam,seu concomitantiam objecti ita se habentis, sicut per cognitionem judicatur. Unde, quod diximus, hujusmodi veritatem, de qua agimus, convenire ipsi formali judicio seu cognitioni, & non tantum objecto ejus, intelligendum est ab hac conformitate ipsum judicium primo ac per se denominari verum, quamvis forma, a qua denominatur, non sit omnino intrinseca, sed concomitantiam alicujus extrinseci includat.

Verum formale quid, quid verum radicale.

Ad 2. eadem distinctione satisfaciendum est: nam veritas radicalis, quæ sumitur ex formali ratione talis cognitionis,est perfectio simpliciter intellectus, quia pertinet ad rationē virtutis intellectualis simpliciter: veritas autem actualis, de qua loquimur, per se non est perfectio simpliciter: imo neq; addit perfectionem supra naturam, vel speciem ipsius actus cognoscendi. Nam hæc veritas actualis,qua ex parte connotat,vel includit concomitantiam,seu convenientiam extrinseci objecti,nihil reale addit actui,& consequenter nec perfectionē ullam ei afferre potest;qua vero ex parte supponit,vel requirit in ipso actu repræsentationem,seu habitudinem realem ad objectum, dicit realem aliquam perfectionem ejus: illa autem perfectio aliquando esse potest perfectio simpliciter; interdum vero est tantum secundum quid. Nam interdum hæc veritas actualis est infallibiliter ac necessario cōjuncta cum essentiali ac reali perfectione talis actus, & ex vi illius:& tunc perfectio, quam per se supponit in actu est perfectio simpliciter:pertinet enim ad rationem intellectualis virtutis simpliciter. Interdum vero non est hæc veritas actualis necessario conjuncta cum actu, aut non ex vi rationis formalis,& essentialis ejus: & tunc perfectio, quæ supponitur in actu,non est simpliciter,sed secundum quid: quia non pertinet ad rationem virtutis intellectualis simpliciter, & semper ac intrinsece habet admixtam imperfectionē obscuræ vel confusæ cognitionis,ut est in humana fide & opinione, &c. Ad 3. eadem est responsio, nam in habitu scientiæ,quod verus sit radicaliter, est perfectio ejus,ultra quā actualis veritas nihil perfectionis ei addit.

Alia vero argumenta,quibus probatur, veritatem esse proprietatem omnino absolutā, admitti quidem possunt, quatenus probant, non esse necessariam relationem realem ad hujusmodi veritatē, quatenus vero excludere possunt omnem intrinsecam connotationem, non recte concludunt: unde ad primum jam declaratum est, quando & quomodo veritas sit perfectio simpliciter non quidem formaliter & in se, sed in radice, quando illa talis est, ut necessario secum habeat veritatem conjunctam. Ad secundum concedo veritatem ut sic nunquam consistere formaliter in relatione reali, nego tamen inde sequi non includere concomitantiam objecti, cui cognitio conformetur. Nec refert, quod hujusmodi veritas cognitionis non semper requirat objectum actu existens, quia non dicimus realem existentiam objecti includi in conceptu veritatis, sed solum quod ita se habeat, sicut per cognitionem repræsentatur, seu judicatur: seu quod habeat tale esse,quale cognoscitur. Quod esse non semper est existentiæ, sed quale sufficit ad veritatem enunciationis, ut tetigit Aristotel. 5. Metaphysic. cap. 7. & lib. 6. cap. ult. & lib. 9. cap. ultimo.

Ad 3. idem dicendum est de veritate divina, quod dictum est de veritate scientiæ,& cujuscumque virtutis intellectualis, quod in Deo dicit perfectionem quantum ad radicalem veritatem, quoad actualem vero conformitatem cum objecto nullam novam perfectionem addit, neque etiam realem relationem, ut recte argumentum probat. Quod, ut magis intelligatur, omnisque æquivocatio tollatur, advertendum est, perfectionem summam veritatis triplici modo tribui Deo, scilicet ratione essentiæ seu esse, ratione intellectus, & ratione voluntatis: quibus modis dicitur Deus prima veritas in essendo,in intelligendo, & in dicendo. De prima ratione veritatis in essendo dicemus inferius,quia illa nihil aliud est,quam veritas transcendentalis,quæ in Deo est in summo ac primo perfectionis gradu. Postrema veritatis ratio nihil etiam ad præsens refert, quia nomen veritatis sub illa significatione valde æquivocum est, significatque virtutem quandam moralem in voluntate existentem, quæ inclinat ad verum semper loquendum, & dicendum juxta mentem: quæ virtus est in Deo in gradu eminentissimo, tamque naturalis est illi, ut nullo modo possit aliud, quam verum loqui, & hoc modo veritas est perfectio simpliciter, sed moralis. Secunda ergo veritas, scilicet intellectualis,duo significare potest in Deo; primum, vim intelligendi adeo perfectam, ut nunquam ab scopo aberret, neque aberrare possit, & hoc est magna perfectio simpliciter, quam ex se habet Deus in eminentissimo gradu: & hac ratione dicitur prima veritas in cognoscendo. Deinde dicere potest actualem conformitatem inter cognitionem Dei & rem cognitam: & hoc supponit quidem prædictam perfectionem, non vero addit novam, sed connotat tantum objectum ita se habere in se, sicut cognoscitur.

Veritas in Deo quot modis, & an sit perfectio simpliciter.

Responsiones ad argumenta posterioris opinionis.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur, illo argumento recte probari, veritatem propter totam perfectionem realem & intrinsecam cognitionis, connotare, & consignificare concomitantiam objecti, non tamen propriam relationem consurgentem ex coexistentia cognitionis & objecti, ut satis declaratum est. Dices, si hoc argumentum in præsente non est efficax ad inferendam relationem, nullum relinqui sufficiens ad probandas relationes reales, præsertim, quæ in unitate fundari dicuntur, ut relationes similitudinis, æqualitatis, & similes: nam licet mutato alio extremo dicatur mutari similitudo, dici potest,non inde variari relationem aliquā, sed solam denominationem ortam ex coexistentia utriusque extremi. Respondetur argumentum hoc pertinere ad prædicamentum *Ad aliquid*, de quo postea dicturi sumus; nunc duo dicenda videntur; unum est, talem argumentandi modum non esse sufficientem ad inferendam relationem realem, quæ sit modus ex natura rei distinctus a fundamento & termino ejus, & quasi medium in quid inter illa,ut argumentum (sententia mea) convincit: unde,quidquid sit de talibus relationibus, negari non potest, quin prius natura quam illæ insurgant,intelligantur simul existentia fundamentum & terminus,in quibus est fundamentalis unitas, seu convenientia. Unde secundo dicitur, esto demus insurgere relationem aliquam inter cognitionem & objectum, quando in altero est suffi-

sufficiens fundamentum, & in altero sufficiens ratio terminandi, tamen ad rationem veritatis formaliter non esse necessariam, sed sufficere id, quod in utroque extremo antecedere intelligitur ad talem relationem; sicut etiam sufficit, quandocumque extrema talia sunt, ut non possint fundare, nec terminare relationem realem: & sane probabilissimum est, hanc relationem nunquam esse realem, ut jam dicam.

Unde ad primam confirmationem concedo, generatim loquendo, veritatem, de qua agimus, secundum id totum, quod includit, non esse de essentia actus cognitionis; non tamen inde fit, esse aliquod accidens intrinsecum, & inhærens ipsi actui, sed solum præter entitatem & intrinsecam perfectionem actus connotare aliquid aliud extrinsecum, sine quo veritatis ratio non subsistit, ratione cujus potest interdum veritas actus variari, quamvis actus ipse in se intrinsece non mutetur; & tunc se habet veritas ad modum accidentis separabilis seu quinti prædicabilis ratione extrinseci connotati variabilis. In his vero actibus, qui habent inseparabilem, & indefectibilem veritatem, perfectio illa, unde oritur hujusmodi necessaria conjunctio cum veritate, quæ a nobis radicalis veritas dicta est, nullo modo est accidens, sed essentialis proprietas talis actus: veritas autem formalis se habet in his ad modum proprietatis inseparabilis.

Ad secundam confirmationem primo jam responsum est, quod, licet conformitas possit formalissime pro relatione sumi, tamen etiam potest accipi pro concomitantia illorum extremorum, inter quæ fingitur illa relatio, prout ordine naturæ antecedit talem relationem, & hujusmodi conformitatem ostendimus sufficere ad rationem veritatis. Quocirca nihil ad explicandam veritatis essentiam refert controversia de illa relatione, an sit semper realis, vel semper rationis: vel interdum realis, interdum autem rationis: nam, quidquid de hoc sit, veritas ipsa antecedit talem relationem. Et sine dubio verum est talem relationem non semper esse realem, ut recte probat argumentum de veritate scientiæ divinæ, & de veritate cognitionis circa objecta non existentia: & hoc satis est, ut intelligamus, propriam relationem non esse necessariam ad rationem veritatis: quia nec realis necessaria est, ut patet ex dictis, nec rationis, quia hæc non est proprie, nisi dum cogitatur, seu fingitur. Addo autem ulterius, nunquam consequi relationem realem in actu cognitionis præciso ex illa conformitate, quæ ad veritatem necessaria est: quia illa conformitas non consistit in vera ac propria similitudine formali, sed solum in quadam proportione, & intentionali repræsentatione, ratione cujus ita res percipitur, sicut est, quod magis ex sequentibus fiet manifestum.

SECTIO III.

Utrum veritas cognitionis sit solum in compositione & divisione, vel etiam in simplicibus conceptibus.

Communis sententia esse videtur, veritatem cognitionis, proprie & in rigore loquendo, solum esse in compositione & divisione intellectus, & non in actibus ejus simplicibus. Ita sentit Cajetan. 1.p.q.16.art.2. & ibi aliqui Thomistæ, Herueus quodlib. 3.qu.1. art.2. & 3. Durand. 2.d.16. qu.5. n.14. & videtur esse opinio D.Th. ibi: sic enim scribit: *Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente & dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente, quod quid est*. Similia habet 1. cont. gent. c. 59. & q.1. de verit. art. 3. Et videtur id sumsisse ex Aristot. 1. de interpretat. c. 1. & 3. ubi ait: *Verum & falsum in compositione, divisioneque consistere*. Similia habet 3. de anima cap. 6. ubi ait: *In indivisibili mentis conceptione falsitatem non esse*. Ubi autem falsitas esse non potest, nec veritas esse potest: nam opposita circa idem nata sunt esse. Unde concludit Arist. *At in quibus & falsitas, jam & veritas inest, in hisce compositio quædam jam est conceptuum intellectus*; & 9. Metaphys. cap. ult. & lib.6. c.2. dicit, *veritatem solum esse in intellectu, quia tantum in illo est compositio, & divisio*.

Ratione potest hæc sententia fundari, primo, quia in vocibus non est veritas, & falsitas in significando, nisi in oratione complexa, qua significamus hoc esse vel non esse, non autem in prolatione vocum incomplexarum: ergo idem judicandum est de veritate in cognoscendo, respectu conceptuum mentis; quod scilicet non sit in incomplexis ac simplicibus conceptibus, sed in his tantum, quibus componendo cognoscimus ac judicamus, hoc esse, vel non esse. Probatur consequentia: quia voces sunt signa conceptuum, & quidquid veritatis, vel falsitatis est in conceptu, potest esse in voce ut in signo. Quæ tota ratio sumpta est ex Aristotel. 1. de interpret. c.1.

Secundo, quia, si in simplici conceptione est veritas, vel omnis conceptus simplex est verus, & nunquam falsus; vel interdum est verus, interdum falsus; vel semper est verus & falsus respectu diversorum: nullum autem istorum potest dici probabiliter: ergo neque etiam potest veritas simplici conceptioni attribui. Minor declaratur, quoad singulas partes. Primo enim, si in simplici conceptu potest esse veritas, nulla ratio fingi potest, cur non possit in eodem esse falsitas: nam, ut dicebam, contraria circa idem versantur: ergo quamvis conceptus simplex possit esse verus, non ideo omnis talis conceptus erit verus, quin potius ex eodem principio inferre licet, aliquando posse esse falsum. Et confirmatur, ac declaratur exemplo; nam, si conceptus simplex ac proprius veri auri verus est: ergo, si aurichalcum, ut verum aurum simpliciter concipiatur, conceptus ille falsus erit. Deinde si hoc concedatur, scilicet aliquem conceptum simplicem posse esse falsum respectu alicujus, probo necessario debere esse verum respectu alterius: quia impossibile est, parere conceptum intellectus, qui non habeat aliquod proprium objectum, quod repræsentet: ergo, si ad illud comparetur, non potest non esse verus conceptus talis objecti, quia necesse est, ut naturaliter illud repræsentet: non potest autem illud naturaliter repræsentare, nisi intentionaliter sit illi conformis, si autem est conformis, est etiam verus: quia veritas nihil aliud est, quam conformitas intellectus ad rem. Ut in exemplo adducto, quamvis conceptus aurichalci respectu auri falsus existimetur, tamen respectu aurichalci verus conceptus illius est. Imo nullum potest esse objectum ita fictum, & impossibile, quin conceptus illius ut sic verus sit, ut conceptus chymeræ, vel hippocentauri, etiamsi dici possit falsus conceptus veri aut possibilis animalis, tamen respectu chymeræ, aut hippocentauri est verus conceptus ejus. Denique, si hac de causa dicatur idem conceptus verus esse, & falsus respectu diversorum, sequitur in omnibus conceptibus esse falsitatem aliquam, quod est ab omni veritate alienum; alioqui etiam in divino conceptu esset falsitas. Item quis dicat, imaginem Christi Domini, hoc ipso, quod est vera imago ejus, esse falsam imaginem Antichristi?

Dices, sicut eadem res, hoc ipso, quod uni est similis, est dissimilis alteri, ita nullum est inconveniens, quod idem conceptus sit verus & falsus respectu diversorum. Respondetur, potius hoc argumento declarari, veritatem, vel falsitatem cognitionis non consistere in simplici similitudine, vel dissimilitudine, sed in aliqua alia comparatione, seu compositione, per quam rei attribuitur proprius conceptus ejus, vel alienus, ut in adducto exemplo, in concipiendo aurichalco non potest esse falsitas, sed in attribuendo rei sic concepte naturam veri auri. Et confirmatur ac declaratur, quia aliud est non cognoscere rem aliquam, aliud falli in cognitione ejus: qui autem concipit simplici ac vero conceptu rem unam, quamvis ex vi illius non concipiat alias res dissimiles, tamen non fallitur in conceptione earum: quia neque illas concipit, neque aliquid alienum eis attribuit: ergo conceptus simplex & proprius unius rei non potest dici falsus conceptus aliarum rerum, eo quod illas non repræsentet, & eadem ratione non poterit dici verus ex sola simplici repræsentatione sui objecti. Et confirmatur tandem, quia alias in sola specie intelligibili posset esse veritas: quia etiam illa simpliciter repræsentat, & in repræsentatione ejus poterit intelligi conformitas quædam ad rem repræsentatam: consequens autem est falsum, quia in sola specie intelligibili ut sic non est cognitio: ergo neque veritas esse potest.

Secunda sententia.

Aliorum nihilominus opinio est, veritatem cognitionis non tantum in compositione & divisione, sed etiam in simplicibus mentis conceptibus reperiri. Quam opinionem tenet Ferrar. 1. cont. gentes cap. 59. & 60. idemque sentit Capreol. in 1.d.19.q.3.ar.1.concl.3. Soncin. 6. Meta-

Metaph. c.2. q. 17. Ægid. quodlib.4. q. 7. Fonseca lib.4. Metaph. c.2. q.6. sect.4. Et probari potest primo ex Arist. 3. de anima c.6. in fine, ubi D.Thom. sect.11. ait: *Quod, licet intelligibile incomplexum non sit neque verum, neque falsum, intellectus tamen intelligendo ipsum verus est, in quantum adaequatur rei intellectae*. Et ita exponit Aristot. ibid. dicentem, *intellectum, qui est ipsius quid ex ipso quid erat esse, verum esse, etiamsi non aliquid de aliquo*: supple, enunciet, vel affirmet. Et confirmatur exemplo, quod ibidem adducit Aristot. quia ipsemet dixerat secundo de anima cap. 6. sensum in cognitione proprii sensibilis verum esse: constat autem, in sensu tantum esse simplicem actum seu cognitionem: ergo multo magis in simplici cognitione intellectus erit veritas. Item lib.9. Metaph. c.7. text. 21. & 22. ubi id etiam D.Thom. notat lect. 11. dicens: *In simplicibus esse veritatem per hoc, quod cognoscitur res secundum propriam quidditatem*. Ratione confirmatur haec sententia: quia, ut per simplicem conceptum res concipiatur, necesse est, ut sit aliqua conformitas conceptus ad rem in repraesentando, propter quod dixit Arist. 3. de anima cap. 8. animam intelligendo fieri omnia, quia per repraesentationem omnibus conformatur: ergo illa conformitas est quaedam veritas, nam illi convenit definitio veritatis.

Secundo in intellectu divino & angelico est perfectissima veritas, & tamen in eis non est compositio, neque divisio: ergo etiam in nostro intellectu simpliciter cognoscente potest esse veritas. Dicetur fortasse ex D. Thom. 1.p.q.16.art.5. ad 1. & 1. cont. gent. c.59. quamvis Deus simpliciter cognoscat, tamen illo actu simplici judicare, ita esse, vel non esse, quod nos complexe judicamus. Sed contra hoc objicitur ex eodem D.Th. eodem c. 59. lib. 1. cont. Gent. nam etiam nos per simplicem conceptionem judicamus aliquid de re, ita ut simplex aliquis conceptus virtute contineat, quicquid per conceptum complexum seu per compositionem judicatur. Ut quando concipio hominem sub conceptu distincto animalis rationalis, & hanc apprehendo ut quidditatem hominis, ibi virtute judico hominem esse animal rationale, & illa simplex conceptio virtute continet totum id, quod per hanc enunciationem significatur: ergo erit etiam veritas propria in illo simplici conceptu. Tertio omnis res, quae est conformis, & adaequata suae mensurae, suisque principiis, habet propriam veritatem: sed in conceptu simplici est conformitas ad objectum tanquam ad suam mensuram, & principium, cui debet conformari: est ergo in eo veritas, quae non est alia, quam veritas cognitionis, quandoquidem illa est conformitas cognitionis.

Duo certa ex dictis opinionibus colliguntur.

Fundamenta harum opinionum duo convincere videntur. Unum est, veritatem aliquam reperiri in simplici mentis conceptione, neque solum mentis, sed etiam sensuum. Alterum est, veritatem aliquam propria & speciali ratione reperiri in compositione intellectus, quia in simplici notitia intellectus non reperitur. Et primum quidem constat primo ex adductis testimoniis Aristot. & D.Thom. & ex eodem D.Th. 1. part. q.16. art.2. & sequ. & 1. contra Gentes cap.59. & aliis locis, quae ibi Ferrar. adducit. Secundo ex communi modo loquendi: recte enim dicimus, eum formare verum conceptum hominis, qui illum tanquam rationale animal apprehendit, & sic de conceptibus aliarum rerum. Tertio, quia hi conceptus mentis sunt res quaedam, seu qualitates: si ergo in aliis rebus est veritas, ut infra ostendemus, etiam in his conceptibus veritatem esse necesse est: unde, sicut dicitur verum aurum, quod propriam habet auri naturam, ita dicetur verus auri conceptus, qui habet entitatem commensuratam vero auro in repraesentando intentionaliter, & simile est de reliquis. Atque hinc etiam constat, quae vel qualis sit haec veritas, quae in simplici mentis notitia reperitur: nihil enim aliud est, quam veritas ipsa transcendentalis, his entibus accommodata. Nam si veritas, quam vocant in essendo, est adaequata passio entis, ut dicemus, in unoquoque ente juxta modum naturae suae reperietur: ergo & in his entibus, quae sunt simplices conceptus mentis. Unde quia esse proprium horum conceptuum est esse cognitionis: & consequenter formaliter reddere cognoscentem eum, cui insunt, ideo veritas talis conceptus est etiam veritas cognitionis.

Secundum, scilicet in compositione & divisione speciali modo veritatem & falsitatem reperiri probatur. Non enim sine causa Aristoteles in locis citatis specialiter dixit, veritatem & falsitatem in sola mentis compositione reperiri, cum enim hoc verum esse non possit de omni veritate & falsitate, ut ex priori puncto constat, necesse est, ut aliquo proprio & peculiari modo veritas sit in hujusmodi compositione, ut doctrina etiam Aristotelis vera sit. Et ita plane sensit D. Th. in eisdem locis citatis, praesertim in prima parte. Secundo hoc constat ex communi modo sentiendi, & loquendi: quia tunc aliquis censetur veram rei cognitionem habere, quando cognoscit, & judicat, ita esse, vel non esse, sicut est, vel non est in re, quod homines non facimus nisi componendo aut dividendo. Unde sicut in loquendo veritas, vel falsitas singulari modo est in propositionibus, quia non censetur aliquis verum dicere vel falsum, donec propositionem enunciet; ita etiam in mente erit speciali modo veritas & falsitas in compositione & divisione. Tertio idem potest a contrario declarari, quia falsitas proprie non reperitur in simplici conceptu mentis, sed in compositione aut divisione, ut disp. sequenti latius exponam: ergo signum est, veritatem etiam, cui falsitas & deceptio opponitur, speciali modo in cognitione composita reperiri. Veritas speciali modo in compositione & divisione.

Punctus difficultatis, & varii modi expediendi illum.

Difficultas autem est in explicando, quisnam sit hic specialis modus, quo veritas dicitur in compositione reperiri. Quidam enim contenti sunt dicendo, veritatem complexam reperiri tantum in compositione, incomplexam vero in simplici notitia. Sed hoc nihil est dictu, neque rem explicat: nam eadem ratione dici posset, veritatem speciali modo reperiri in simplici notitia, quia in complexa tantum in illa reperitur. Item, quia ex hoc non habetur, quod veritas sit aliter in cognitione composita formaliter loquendo, quam in aliis rebus, sed solum quasi materialiter, quod sit in illa modo illi accommodato: hoc autem commune est omnibus aliis rebus: ergo propter hanc solam causam non erat, cur veritas cognitionis speciali modo soli compositioni tribueretur. Assumptum declaratur exemplis, nam etiam veritas aliter est in homine v. gr. quam in angelo, nam in homine est veritas per compositionem (loquor de veritate entitativa) in angelo autem est veritas simplex, in homine est materialis, in angelo vero immaterialis, & simile est in caeteris entibus: singula enim sunt vera veritate sibi accommodata, & tamen non propterea dicitur veritas speciali modo esse in uno magis, quam in aliis: sed absolute dicitur communis omnibus communitate transcendentali: ergo, si in compositione mentis nihil aliud singulare reperitur, nisi hoc solum, quod sicut esse talis cognitionis compositum est, ita & veritas ejus complexa est, non est, cur dicatur veritas singulari titulo in sola compositione reperiri.

Alii ergo respondent, in simplici notitia reperiri veritatem, non autem falsitatem, saltem regulariter & per se loquendo, in compositione autem, & divisione indifferenter reperiri veritatem, & falsitatem, & ideo specialiter asseruisse Aristotel. in sola compositione & divisione veritatem, & falsitatem reperiri. Sed hoc neque rem ipsam, neque Aristotelis locutionem satis declarat. Nam, si veritas ita reperitur in simplici conceptu, ut in eo non reperiatur falsitas, in compositione autem indifferenter veritas & falsitas reperitur, potius dicendum fuisset, veritatem esse quodammodo propriam simplicium conceptuum, falsitatem autem in sola compositione reperiri, vel, ad summum, dicendum esset compositionem esse indifferentem ad veritatem & falsitatem, non autem quod sit veluti proprium utriusque susceptivum. Ac denique (ut dicebam) hoc ipsum, scilicet, in simplici apprehensione esse veritatem talis rationis, cui nulla opponatur falsitas in tali subjecto: in compositione autem reperiri veritatem, cui falsitas opposita inesse potest; indicat, veritatem esse speciali modo in compositione: nam illud prius commune est omni veritati in essendo, ut inferius dicam: quis autem sit hic specialis modus veritatis, non declaratur per solam illam indifferentiam.

Aliter dici solet, ideo veritatem, vel falsitatem specialiter attribui compositioni, & divisioni, quia secundum eam dicimur vere sentire, vel falli, quod non proprie dicimur ratione conceptuum simpliciũ. Sed hoc quidem (ut supra etiam argumentabar) indicium est a posteriori esse sin-

singulari modo in compositione & divisione veritatem & falsitatem, non tamen a priori rem declarat, in quo scilicet hic modus consistat. Non enim ideo compositio vera vel falsa est, quia secundum eam nos vere vel falso sentimus, sed potius e contrario, quia illa vera vel falsa est, ideo secundum eam nos vere vel falso sentimus: est enim ipsa compositio forma, quæ sicut suum esse, ita & proprietates suas nobis communicat.

Hac super re D. Thomæ doctrina expenditur.

D. Thomas igitur 1. part. qu. 16. art. 2. rem hanc declarans, dicit, veritatem singulariter tribui compositioni, & divisioni, quia per hanc solam operationem est veritas in intellectu tanquam in cognoscente veritatem ipsam. Itaque significat per simplicem notitiam esse veritatem in intellectu, solum ut in cognoscente rem tali notitia apprehensam, non vero tanquam in cognoscente veritatem ipsam: per compositionem autem esse veritatem in intellectu non solum tanquam in cognoscente rem, sed etiam tanquam in cognoscente ipsam veritatem. Nam veritas in conformitate consistit. Dum autem intellectus componit, comparat rem ut simpliciter conceptam uno modo, ad esse ipsius rei, & cognoscit conformitatem, quam inter se habent, & ideo non solum rem, sed etiam veritatem cognoscit, eamque ob causam dicitur veritas esse singulari modo in compositione & divisione. Et hoc idem est, quod alii dicunt, veritatem esse subjective quidem non solum in compositione, sed etiam in simplici notitia, objective autem esse tantum in compositione & divisione.

Sed hæc responsio non parvam habet difficultatem, quia vel est sermo de notitiis directis, aut de reflexis. Si de directis, non est verum, in compositione & divisione directa esse objective veritatem, & multo minus falsitatem. Neque etiam verum est, intellectum componendo & dividendo non solum concipere rem, sed etiam veritatem suam. Probatur, quia quando intellectus componit, hominem esse album, & hoc directe cognoscit, non comparat conceptum suum ad aliquam rem, nec rem ad conceptum, ut veritatem cognoscat, sed solum comparat unam rem ad aliam, ut cognoscat conjunctionem earum inter se, quod est componere: ergo. Unde fallax videtur ille argumentandi modus, ut quia intellectus tunc comparat unum ad aliud, ideo dicatur comparare, & cognoscere conformitatem, in qua veritas consistit, quia non comparat conceptum formalem ad rem, nec rem ad conceptum, sed comparat rem conceptam ad aliam, vel ad seipsam. Unde non fit, ut per talem compositionem cognoscat veritatem, sed solum illud esse rei, quod fundat veritatem, juxta illud Arist. Ex eo, quod res est, vel non est, opinio vera & falsa est, quod esse formaliter non est veritas, quamvis causet veritatem in intellectu, ut dixit idem D.Th.d.q.16.a.1. ad 3. Et confirmatur, nam aliud est, quando intellectus componendo dicit, homo est albus, aliud vero, quando dicit, hominem esse album, est verum: hæc enim posterior compositio est reflexa, & ideo in illa est objective veritas, quia formaliter per illam cognoscitur. At vero prior conceptio est tantum directa, & non habet idem objectum, quod posterior: ergo per illã non cognoscitur formaliter veritas, neque in illa est objective.

Si autem dicatur, sermonem esse de cognitione reflexa, sequitur primo, non esse in universum verum, quod Arist. ait, veritatem & falsitatem in compositione & divisione reperiri: consequens autem est falsum, quia sicut enunciatio omnis vocalis vera vel falsa est, ita & mentalis compositio vel divisio. Unde per omnem illam, aut vere aut falso sentimus. Secundo sequitur, nullam esse differentiam, quia etiam per simplicem notitiam reflexam potest veritas formaliter ac vere concipi: sicut enim simpliciter concipimus, quid est homo, ita etiam simpliciter concipere possumus, quid est veritas, & per simplicem conceptum possumus concipere conformitatem inter conceptum & rem per modum cujusdam relationis: tunc ergo erit etiam veritas objective in simplici notitia: nulla ergo est prædicta differentia.

Responderi potest doctrinam D. Th. intelligendam esse de compositione & divisione, quæ fit per directam cognitionem, nam certum est in omni tali compositione propriam veritatem, vel falsitatem reperiri. Ad objectionem autem contra hoc factam, si vera esset sententia Durandi, quod veritas est conformitas rei prout est in esse objectivo intellectus ad se ipsam prout est in re, facilis esset responsio, dicendo, intellectum, quando componit, comparare conceptum objectivum unius rei ad aliam, vel ad se ipsam aliter, seu prius conceptam, atque ita cognoscere conformitatem inter illa, & ideo dici cognoscere veritatem. Atque hoc modo videtur declarasse hanc rem D. Th. 1. cont. Gent. c. 59. in 1. ratione dicens: ***Cum veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur, ut ipsum intelligere rei adæquetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale, sed illud, quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit, oportet esse rei æquatum, sc. ut ita in re sit, sicut intellectus dicit.*** Juxta hanc ergo interpretationem facile intelligitur, per directam cognitionem compositivam cognosci conformitatem, in qua veritas consistit.

Sed hæc responsio, si aliud non addatur, nobis satisfacere non potest. Primo, quia sententia illa Durandi a nobis supra rejecta est, neque est verisimile D. Th. in citat. verbis eum sensum intendisse, ut patet ex ratione, quam adducit, ***quod non oportet, ut intelligere rei adæquetur: quia interdum res est materialis, & intelligere immateriale.*** Ubi constat aperte loqui de intelligere, quantum ad convenientiam, quam habet cum re intellecta in esse entis, & conditionibus ejus, & non de convenientia, quam habet in ratione repræsentantis, & repræsentati. Et ita Ferr. ibi distinguens inter intelligere & conceptum, seu verbum mentis, & existimans intelligere non esse repræsentativum rei, conceptum autem seu verbum repræsentare illam, exponit D. Thom. loqui de conceptu ipso seu verbo, & in illo constituere conformitatem seu veritatem, non in ipso intelligere. Ego autem existimo, si proprie loquamur, intelligere formaliter fieri per ipsum verbum, seu conceptum ut informantem intellectum, & ideo non posse verbum ut verbum esse conforme in repræsentando rei cujus est verbum, quin etiam intellectus, quatenus per verbum formaliter intelligit, fiat eidem rei conformis. D. Thom. ergo non potuit excludere hanc conformitatem in ratione repræsentandi, sed tantum conformitatem in essendo. In eodem ergo sensu intelligendum est, quod paulo superius ait, *Veritatem pertinere ad id, quod intellectus dicit, non ad operationem, qua id dicit.* Sensus enim est veritatem non pertinere ad illam operationem, quasi materialiter sumptam, ut est qualitas quædam spiritualis, sed formaliter, quatenus refert intellectui rem, quæ per illam dicitur, seu quatenus in esse repræsentativo continet rem cognitam.

Secundo, non recte applicatur illa sententia ad præsentem difficultatem explicandam, quia, quando intellectus componit, vel ex parte prædicati enunciat rem ut est in se, vel ut objective conceptã. Si primum dicatur, ergo per illam comparationem non cognoscit cõformitatem rei, ut objective conceptę ad seipsam, ut est in se, in qua veritas consistere dicebatur, & ita non cognoscet veritatẽ. Si vero dicatur secundũ, ergo etiam ex parte subjecti non fit comparatio ad rem prout est in se, sed prout objective conceptam, quia non est major ratio de prædicato, quam de subjecto: utrumque enim comparat intellectus, prout ab ipso conceptum est, ita ut compositio sit quasi collatio quædam simplicium conceptuum objectivorum, & cognitio conjunctionis, quam in se habent: ergo neque hoc modo concipitur veritas, prout a Durando explicatur, quia non cognoscitur conformitas rei in esse objectivo ad seipsam in re, sed conformitas, vel identitas, vel unio inter unam & alteram rem, prout utraque est in esse objectivo. Tertio multo minus potest ille modus ad falsitatem applicari: nam quando per compositionem unum de alio falso affirmatur, non cognoscitur difformitas, quæ est inter illa, sed potius cognoscitur, seu concipitur conformitas, quæ non est in re: ergo tunc falsitas non est objective in tali cognitione, seu compositione intellectus.

Mens D. Thomæ, & res ipsa juxta illam explicatur.

Dicendum ergo est, non esse mentem D. Thomę, quando intellectus componit, vel dividit, formaliter & in actu signato (ut bene Cajetanus ibi distinxit) cognoscere veritatem, & conformitatem illam, in qua veritas formaliter consistit, hoc enim sensu verificari id non posse objectio facta convincit. Intelligitur ergo D. Thom. quando in-

do intellectus componit, aut dividit, in actu exercito cognoscere id, in quo veritas consistit, & consequenter affirmare vel negare veritatem ipsam seu falsitatem. Et hac speciali ratione dici veritatem esse proprie in compositione & divisione. Quid autem sit, in actu exercito veritatem cognoscere, seu affirmare, ita potest declarari: nam intellectus noster per unum simplicem conceptum non concipit adæquate, neque exhaurit distincte & clare rem conceptam, sicut faciunt Deus, vel angeli, & ideo, postquam aliquo modo confuse & inadæquate illam concepit, ut illam distincte & adæquate cognoscat, illi attribuit plura prædicata, sive re, sive ratione tantum distincta. Sicut autem de vocibus Aristotel. dixit, quia res non possumus adducere ad scholas, utimur terminis pro rebus, ideoque quando affirmamus unam rem de alia, id exterius non facimus, nisi mediante voce significante, & quatenus significans est: ita quando mente unum de alio affirmamus, quamvis præcipue intendamus rem de re affirmare, id tamen non facimus nisi per conceptus, quatenus naturaliter nobis repræsentant res. Atque hinc fit, ut, dum componimus unam rem conceptam cum alia, vel cum ipsamet alio modo concepta, comparando rem ipsam, simul in actu exercito comparemus conceptum nostrum ut repræsentantem illam rem. Ut v.g. quando intellectus componendo dicit, hominem esse album, formaliter & directe cognoscit identitatem, vel conjunctionem, quam album habet cum homine, simul tamē in actu exercito ipso cognoscit conceptum albi aliquo modo continere sub se hominem, & repræsentare illum, & consequenter esse illi aliquo modo conformem. Atque ita dum mens affirmat, hominem esse album, in actu exercito affirmat veritatem, seu hoc esse verum, quia dum affirmat, album inesse homini, affirmat, conceptum albi veram aliquam conformitatem habere cum homine. Et hoc sensu dixit D. Th. dict. art. 2. ***Intellectum cognoscere conformitatem sui ad rem intelligibilem, quando judicat, rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit, quod facit componendo, & dividendo.*** Non quod, quando intellectus componit, judicet ita se habere rem, sicut est forma, quæ formaliter, seu inhæsive est in intellectu, sed quod judicet, ita se habere, sicut est forma apprehensa per intellectum, & consequenter in actu exercito judicet, ita se habere rem, sicut est forma, seu conceptus formaliter repræsentans in intellectu, quia conceptus formalis, ut repræsentans tamquam unum quid censetur cum re repræsentata, & quia intellectus non comparat rem repræsentatam nisi ut a se conceptam. Hoc ergo modo recte intelligitur, cur veritas dicatur specialiter esse in intellectu nostro cognoscente media compositione & divisione: nam per simplices conceptus nullo modo cognoscit intellectus conformitatem, unde nec proprie affirmat, aut sentit veritatem, sicut facit, quando simplices conceptus componit. Unde, licet tam compositio, quam simplex apprehensio rerum, sit absolute cognitio directa, tamen, si compositionem ad simplicem apprehensionem comparemus, quodammodo est quasi reflexiva supra illam veluti in ipso exercitio, quia per compositionem fit collatio inter simplices conceptus, ratione cujus est veritas in illa, prædicto speciali modo.

Solvuntur opposita rationes.

Et per hæc patet responsio ad fundamenta prædictarum opinionum, quas non existimamus inter se contrarias, si recte intelligantur, ut exposuimus, & ipsimet auctores revera exponunt, ut aperte constat ex D. Th. & Cajet. supra. Ferrar. vero, quia Cajet. opponitur, vel eum & D. Thom. intelligere noluit, vel solum verbis diversis rem eandem explicat. Fundamenta igitur utriusque opinionis, quatenus illas in vero sensu confirmant, admittenda sunt: declarandum vero superest, quomodo in alio sensu eis non repugnent. Ad testimonia itaque Aristotelis priori loco adducta respondetur, ibi loqui Aristotelem de veritate existente in intellectu nostro ut cognoscente aliquo modo veritatem ipsam. Unde ad primam rationem respondetur, eadem proportione esse de vocibus loquendum, qua de conceptibus: nam in simplici & incomplexa voce est veritas signi tamquam in habente illam ad modum veritatis transcendentalis, seu in essendo: nam hæc vox, *homo*, & significat verum hominem, & potest dici verum signum hominis: tamen in voce simplici non est veritas tamquam in significante veritatem, quomodo est in enunciatione composita, quæ dum significat hoc esse illud, significat consequenter, & quasi in actu exercito, conformitatem, & veritatem, sicut de conceptibus explicatum est. Ad secundum, quod tangit materiam de falsitate, dicetur clarius disput. seq. Nunc respondetur, ex tribus membris ibi enumeratis illud esse eligendum, quo dicitur, simplices conceptus ita esse veros, ut non sint proprie falsi, ut argumenta ibi facta satis probant. Neque vero necesse est, ut in omni subjecto, ubi potest esse unum oppositorum, possit etiam esse aliud. Præsertim, quia cum veritas alio modo sit in simplici apprehensione, quam in compositione, ea ratione fieri potest, ut ea veritas talis sit, quæ non habeat falsitatem oppositam. Cur autem hoc ita sit, & cur potius veritas compositionis possit habere propriam falsitatem oppositam, patebit ex dicendis. Quod autem in ultima confirmatione tangitur de specie intelligibili, declarabitur statim. Ad fundamenta secundæ sententiæ nihil addere oportet, solum enim probant, in simplici conceptione esse veritatem tamquam in habente, non tamquam in cognoscente. Solum circa secundum oportet ex dictis notare, non esse eandem rationem de simplici cognitione Dei, aut angelorum: illi enim simplici conceptu perfecte judicant de re, & quod ita se habeat, sicut cognoscitur, seu quod ei insit id, quod de ea judicatur, & cognoscitur. Imo illud judicium simplex tale est (præsertim si sit sermo de divino) ut per illud perfectissime etiam cognoscatur omnis conformitas, quæ esse potest inter ipsum, & rem cognitam, & ideo non est simile de illa simplici cognitione.

SECTIO IV.

An veritas cognitionis seu intellectus in eo non sit, donec judicet.

Ante judicium intelligi possunt in intellectu vis ipsa intelligendi, species intelligibilis, sub qua reliquos habitus comprehendo, ipse actus cognitionis prout est in fieri, & apprehensio ipsa. Dubitari ergo potest primo, an hæc veritas dici possit esse in specie intelligibili, vel in actu, vel in conceptu, vel in habitu, aut ipsa vi intelligendi. Nam D. Th. 1. cont. Gent. c. 59. ratione 1. in verbis supra citatis significat tantum esse in conceptu seu verbo mentis, ubi Ferr. ita illum intelligit, & addit non esse in actu intelligendi, quia non est imago, nec repræsentat objectum. Unde infert, prius ordine naturæ esse veritatem in intellectu, quam intellectus cognoscat rem per conceptum repræsentatam, quia prius ordine naturæ actio intellectus terminatur ad conceptum, quam cognoscat rem in illo repræsentatam. Quo sensu videtur dixisse D. Th. q. 1. de verit. art. 1. *cognitionem esse veritatis effectum*. De specie vero intelligibili ait in illa esse veritatem, quatenus illa etiam repræsentat objectum, & secundum illam repræsentationem habet conformitatem cum illo, imperfecto tamen modo, quatenus repræsentatio speciei imperfecta est, & quatenus habitus ad actum, ut imperfectum ad perfectum comparatur. De ipsa autem vi intelligendi, & habitu ejus judicativo, & qui tenet se ex parte potentiæ, nihil dicit, tamen consequenter dicturus etiam esset, in eis non esse veritatem, quia non repræsentant objectum.

Sed nobis supponendum est, hic solum esse sermonem de veritate cognitionis. Credimus autem cognitionem fieri formaliter per conceptum, seu verbum mentis ut informantem ipsum intellectum: conceptum autem seu verbum mentis in re ipsa non distingui ab actu intelligendi, quatenus est aliquid factum ab intellectu, seu qualitas in facto esse, intellectionem vero, quatenus est actio in fieri, distingui modaliter a verbo, sicut distingui solet actio, vel dependentia a termino. Cum ergo cognitio simpliciter significet actualem cognitionem, veritas cognitionis absolute ac simpliciter est in conceptu seu verbo, aut actu intelligendi in facto esse, quia hæc omnia idem sunt, & significant formam, qua intellectus fit actu cognoscens, ac si diceremus, veritatem calidi ut sic in calore esse. In actione autem intelligendi ut sic non est quidem veritas cognitionis, quia illa actio non est cognitio simpliciter, sed via ad cognitionem, tamen eo modo, quo est, habet suam veritatem, sicut calefactio, quamvis veritatem caloris non habeat, habet tamen veritatem calefactionis, quia est vera tendentia ad calorem: sic enim actio intel-

intelligendi est etiam vera tendentia ad rei cognitionem. Et quamvis dicatur non repræsentare per modum formæ, repræsentat tamen per modum viæ, quia est tendentia ad veram repræsentationem; veritas ergo cognitionis dici potest esse in fieri in actu intelligendi, ut actio est. In specie autem intelligibili non est veritas cognitionis, nisi tamquam in principio & actu primo, est tamen in illa propria veritas entitativa, ratione cujus vera dicitur species intelligibilis talis objecti. Ad quod nil refert, quod species intelligibilis repræsentet formaliter ut imago, vel tantum effective & virtualiter ut semen objecti, quia quacumque ratione repræsentet, secundum eam habere potest suam veritatem per debitam commensurationem ad tale objectum, sicut semen hominis non habet quidem in se veritatem humanæ naturæ, nisi virtualiter, seu instrumentaliter, habet tamen veritatem humani seminis secundum debitam proportionem & habitudinem ad talem naturam, vel actionem. Quo etiam fit, ut vis intelligendi, seu lumen intellectus, aut habitus illud perficiens, formaliter ac proprie non habeant per se veritatem cognitionis, de qua agimus, ut per se constat: habeant tamen suam accommodatam veritatem, quæ radicaliter dici potest veritas cognitionis, quatenus lumen intellectuale eatenus verum est, quatenus de se inclinat ad veram rei cognitionem, & idem est suo modo de habitu.

Ex quo tandem intelligitur, falsum esse, quod dicebatur, prius natura esse veritatem, in conceptu mentis, vel in intellectu per conceptum, quam intellectus actu intelligat, quia conceptus mentis seu verbum non prius natura est, quam insit intellectui: non fit enim, nisi per eductionem de potentia ejus, & ideo non fit in aliquo signo naturæ, in quo non uniatur intellectui, ut possit intellectus per modum potentiæ activæ, & receptivæ ad illius productionem concurrere: ergo non prius natura verbum habet veritatem, quam illam formaliter communicet intellectui: ergo nec prius natura est in eo veritas, quam intellectus sit actu cognoscens. Patet ultima consequentia, quia non aliter constituitur intellectus actu cognoscens, nisi per informationem verbi seu conceptus. Est ergo veritas cognitionis primo ac per se in intellectu actu cognoscente per verbum, conceptum, seu actum in facto esse, tamquam per formam, qua actu cognoscit. Unde, quod D. Th. dicto loco ait qu. 1. de verit. art. 1. *cognitionem esse quendam veritatis effectum*, intelligendum est, aut de veritate fundamentali, quæ est ipsum esse rei, a quo ut objecto habet cognitio ut vera sit, vel de veritate conformitatis, quæ est per speciem intelligibilem, vel certe de effectu formali, quem verus conceptus menti tribuit.

De notitia apprehensiva.

Secundo dubitari potest, an veritas cognitionis sit in apprehensiva notitia, vel tantum in judicativa. Et ratio dubitandi esse potest, quia simplex notitia tantum est apprehensiva, & tamen diximus in illa esse veritatem. Item in sensibus est veritas simplex, ut ex Aristotele supra diximus, & tamen in eis non est, nisi apprehensiva cognitio. Tandem in compositione apprehensiva, etiamsi intellectus nesciat discernere & judicare, sitne in illa veritas, an falsitas, nihilominus tamen alterutrum horum in tali apprehensione revera inest: nam si propositio vocalis aut vera aut falsa necessario est, multo magis mentalis, etiam apprehensiva tantum. In contrarium autem est, quia intellectus non denominatur verus aut falsus, nisi quando judicat. Quamvis enim ego apprehendam hanc propositionem, astra sunt paria, si dubito, & suspendo judicium, nec falsus sum, nec verus: ergo signum est, in illa apprehensione nec veritatem esse, nec falsitatem, alioqui verum, vel falsum denominaret. Unde ibi Aristot. ait 6. Metaph. c. 2. veritatem esse in mente, græce est vox, *dianoia*, quæ sententiam, seu intelligentiam significat.

Respondetur, veritatem cognitionis proprie esse in judicio, & quemlibet actum intellectus tantundem hujus veritatis participare, quantum de judicio participat. Nam, si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit, donec judicet: ergo nec potest esse verus, vel falsus in cognoscendo, donec judicet: ergo veritas cognitionis esse non potest, nisi in judicio. Antecedens manifestum est in cognitione compositiva: quando enim intellectus apprehendit compositionem, & suspendit assensum, ideo est, quia ignorat, an revera illa extrema ita conjuncta sint in re, sicut per compositionem apprehenduntur. Ut in dicto exemplo de apprehensione hujus compositionis, astra sunt paria, quamvis intellectus cognoscat aliquo modo quid sint astra, & quis sit numerus par, ignorat tamen omnino, an illa duo in re conjuncta sint, & ideo, licet compositionem apprehendat, non judicat: e contrario vero fieri non potest, ut intellectus componat prædicatum cum subjecto, actu cognoscendo eorum conjunctionem, quam in re habent, vel habere existimantur, quin judicet, ita esse vel non esse. Quia, si totum hoc cognoscit, nihil est, quod judicium addere possit. Igitur judicium compositionis in cognitione illa consistit, qua cognoscitur prædicatum convenire subjecto, ratione cujus diximus supra cum D. Thom. veritatem esse in intellectu componente tamquam cognitum in cognoscente. Sic ergo veritas compositionis proprie solum est in notitia judicativa.

Notitia autem simplex, quæ simplex apprehensio dici solet, in tantum est capax alicujus veritatis, in quantum cognitio est, & aliquam rationem judicii participat. Nam, licet conceptio per simplices actus dici soleat simplex apprehensio, quatenus potentia cognoscens format in se similitudinem rei, & quodammodo illam ad se trahit, & ut distinguatur a proprio judicio, quod a nobis datur, cum rem unam cum alia componimus, vel eas dividimus: tamen quatenus illa met apprehensio est aliqua rei cognitio, est etiam aliquale judicium, quo implicite judicatur res id esse, quod de illa cognoscimus. Et hoc modo in tali apprehensione, vel simplici cognitione rei includitur aliquo modo judicium, quia, cum illa apprehensio sit actus potentiæ cognoscitivæ, necessario debet per illam aliquid cognosci, quod autem cognoscitur, ea ratione judicatur: nam, quod judicari non potest, ignoratur.

Quocirca ad priores rationes dubitandi respondetur in simplici apprehensione intellectus esse aliquale judicium, licet imperfectum, & secundum illud esse in eo actu veritatem cognitionis. Et idem est dicendum proportione servata de cognitione sensus, quando enim ovis concipit lupum & fugit, quamvis simplicem tantum actum habeat, tamen vere cognoscit illum ut inimicum, & ita judicat, quamvis imperfecto modo, & visus, dum cognoscit hoc album, aliquo etiam modo judicat, hoc esse album. Quod si interdum intellectus vel imaginatio videntur aliquid simpliciter apprehendere, nihil omnino judicando, ut quando fingitur mons aureus, aut Chymera, vel quid simile, tunc non apprehenditur aliquid ut vera res, sed vel ut possibilis, saltem quoad illam figuram, sub qua apprehenditur, vel ut imaginabilis, seu significabilis per vocem: quo modo dicunt aliqui, tunc magis apprehendi significationem vocis, quam rem aliquam. Unde tunc solum cognoscitur id, quod consurgeret, si hæ vel illæ partes conjungerentur, & ita hoc ipsum aliquo modo judicatur, & eodem modo est aliqualis veritas simplex in hujusmodi apprehensione, quia revera illud objectum tale apprehenditur, vel cognoscitur, quale consurgeret, si partes illæ in re copularentur.

Unde ad aliam partem de compositione apprehensiva respondetur in primis, hujusmodi compositiones mentales, quæ sunt absque judicio, regulariter fieri per conceptus vocum potius, quam rerum, quia cum in re ipsa non cognoscatur conjunctio prædicati cum subjecto, non etiam apprehenditur secundum rem, sed secundum vocem, seu copulam significantem talem unionem. Quod si ita est, tunc illa compositio apprehensiva est in mente, ut vocant, non ultimata, & in ea est veritas vel falsitas, non ut in cognitione, sed ut in signo tantum ad placitum, sicut est in voce, vel in scriptura. Deinde dicitur, si hæc apprehensio non judicativa, aliquo modo esse dicitur in conceptu compositivo ipsarum rerum, vel id solum esse, quatenus per illum aliquid concipitur, & aliud ignoratur, vel apprehendi tantum in ordine ad significationem vocis. Prior modus erit, si concipiam astra ut paria, & cognoscam hoc esse possibile, & ignorem an ita sit. Et tunc quoad illud, quod cognoscitur, cognitio est non tantum apprehensiva, sed etiam judicativa, & consequenter aut vera, aut falsa; quoad aliud vero, sicut non est judicativa cognitio, ita neque vera neque falsa. Imo neque est apprehensiva per modum compositionis intellectus affirmantis, vel negantis, sed per modum cujusdam simplicis apprehensionis illius possibilis enunciati, de quo dubitatur, an ita sit, nec ne. Nam si hoc non cognoscitur per talem conce-

conceptum, scilicet hoc esse possibile, non video, quid ibi apprehendi possit per veram compositionem, quæ includat copulam de inesse: ergo tantum apprehendi potest per modum quæstionis, an hoc ita sit, vel non sit, & tunc non est necesse, ut ibi sit aliqua veritas, vel falsitas. Posterior modus erit, si extrema illius compositionis, vel compositio in se tantum apprehendatur, quatenus est quid significatum hac voce: v.g. astra sunt paria, & tunc etiam intellectus non apprehendit aliquid affirmando vel negando, sed quasi simpliciter apprehendendo hoc tamquam significatum illius vocis, sive in re ita sit, sive non sit, & quoad illud primum involvitur ibi aliqua cognitio, & consequenter aliquid veritatis simplicis. Sic ergo omnis veritas cognitionis eo modo quo est, in judicio existit.

SECTIO V.

An veritas cognitionis sit tantum in intellectu speculativo, vel etiam in practico.

Ratio dubitandi sumi potest ex quadam vulgari doctrina indicata a D.Th. 1. par. qu. 16. art. 1. & aliis locis, quod veritas dicit conformitatem cognitionis ad rem cognitam tamquam mensurati ad mensuram, juxta illud Aristot. *Ex eo quod res est, vel non est, propositio vera, vel falsa est.* Hinc ergo sequi videtur, in sola speculativa scientia esse proprie veritatem, quia sola scientia speculativa mensuratur ex objecto suo, nam scientia practica potius est mensura sui objecti, ideo enim res arte facta vera est, quia est conformitas arti. Rationem autem tetigit D.Th. illo loco, quia res intellecta duplicem potest habere ordinem ad intellectum, per se scilicet, & per accidens; per se habet ordinem ad intellectum, a quo non pendet, per accidens ad intellectum a quo non pendet, sed cognoscitur tantum. Priori modo pendent effectus artis ab arte, & res creatæ a Deo, & ideo non sunt res mensuræ cognitionis, seu potius e contrario: ergo in tali cognitione non est veritas, sed potius in rebus, quatenus illi commensurantur. Posteriori autem modo comparantur res ad scientiam speculativam, & ideo in hac cognitione erit tantum veritas, quatenus commensuratur rei cognitæ. In contrarium autem est, quia etiam in cognitionibus & judiciis practicis est veritas vel falsitas: quis enim neget, in compositione & divisione, quæ fit in rebus practicis, non solum moralibus & agibilibus, sed etiam in factibilibus esse propriissimam veritatem, & falsitatem? aut quomodo possent scientiæ practicæ esse veræ scientiæ, si non esset in eis veritas? habent ergo non solum veritatem, sed etiam sua principia per se nota, & conclusiones evidenter veras. Item, si non de veritate complexa, sed de incomplexa loquamur, etiam idea artificis, si sit propria & adæquata rei efficiendæ per artem, est maxime vera, tantoque magis, quanto non solum ipsa vera est, sed etiam est causa veritatis artificii. Denique in scientia, quam Deus habet de creaturis, est perfectissima veritas, quamvis sit etiam mensura creaturarum.

Dicendum itaque est, veritatem non solum esse in intellectu speculativo, sed etiam in practico, quatenus in eo est rerum agendarum, seu efficiendarum cognitio, ut posteriora argumenta probant, & docet Arist. 6. Ethic. c. 2. & est res per se satis nota. Ad rationem vero in contrarium dupliciter responderi potest, primo negando veritatem dicere semper & in rigore relationem mensurati ad mensuram, alioqui non posset dici Deus verus, quia mensuratus non est, etiam per propriam scientiam: videtur ergo sufficere quælibet relatio conformitatis, sive illa sit mensurati ad mensuram, sive e contrario mensuræ ad mensuratum. Sed hæc responsio non videtur esse conformis communi modo sentiendi & loquendi de veritate; omnes enim censent, veritatem cognitionis esse in intellectu, quatenus conformatur rei intellectæ, & consequenter esse relationem mensurati, aut se habere ad modum ejus.

Respondetur ergo secundo cognitionem practicam dupliciter posse comparari ad objectum, uno modo in ratione cognitionis, alio modo in ratione causæ, aut efficientis, aut exemplaris, ut est idea artificis. Et hoc quidem posteriori modo cognitio practica sicut est causa, ita est mensura sui objecti, ut habet rationem effectus ipsius, & ideo ut sic non denominatur proprie vera, sed efficax vel sufficiens ad causandum effectum in suo genere; priori autem modo cognitio practica est vera: unde sub ea ratione comparatur ad objectum suum, ut mensuratum ad mensuram, quia sub ea consideratione præcisa non est causa illius, sed mera cognitio, quæ ut sic, solum est repræsentatio intentionalis objecti, & ideo veritatem habet, quatenus illi commensuratur. Quod in hunc etiam modum declarari potest: nam scientia ut scientia, etiamsi practica sit, abstrahit ab existentia objecti, & vera est, etiamsi nihil efficiat seu causet: si ergo scientia practica ad objectum secundum se, & ut abstrahit ab existentia, comparetur, sic non est mensura ejus, quia non est causa illius, ut sic: ergo talis scientia mensuratur potius ab objecto secundum suam rationem & essentiam considerando, & per conformitatem ad illud habet suam veritatem. Quod tam in artificialibus, quam in moralibus facile suaderi potest: nam scientia, seu ars ædificandi, ideo dictat domum esse in hac proportione, figura, &c. extruendam, quia perfectio domus secundum se & quasi natura sua id postulat, considerato fine, ad quem ordinatur, & proprietatibus, quas requirit, ut v. gr. quod sit utilis, fortis, pulchra. Et Dialectica, quatenus practicas scientias imitatur, ideo dictat syllogismum esse in tali modo & figura construendum, quia natura syllogismi hoc postulat. Igitur secundum se, & abstrahendo ab existentia, non ideo res arte facta talis construenda est, quia scientia, vel ars hoc dictat, sed potius ideo scientia vel ars hoc dictat, talemque ideam proponit talis artificii, quia ipsum ex se postulat talem perfectionem in ordine ad suum finem. Idem videre licet in moralibus, nam medium temperantiæ, v. g. non ideo in tali re consistit, quia moralis Philosophia vel prudentia illud dictat, sed e contrario potius, ideo moralis scientia illud dictat, quia illud in se tale est, talemque proportionem requirit. Et ideo dixi in prima secundæ, veritatem practicam moralem non sumi ab appetitu recto tamquam a mensura, sed potius e contrario ipsam esse mensuram appetitus recti. Ratio autem generalis est, quia etiam scientia practica, quatenus scientia est, nititur primis principiis per se notis, quæ præcipue sumuntur ex definitione objecti, & prima proprietate: hæc autem secundum se & abstrahendo ab existentia conveniunt objecto ex intrinseca sua natura sine causalitate talis scientiæ. Igitur veritas hujus scientiæ ut scientia est & cognitio mensuratur ex objecto secundum esse essentiæ consideratum. Quia vero illud idem objectum quoad existentiam est effectus talis scientiæ secundum illum statum mensuratur per illam scientiam, & hoc modo dicimus, domum recte esse constructam, quia est secundum regulas seu ideam artis.

Dices, sicut scientia abstractiva comparatur ad objectum abstrahens ab existentia, ita scientia intuitiva ad objectum existens: ergo, sicut illa mensuratur ab objecto secundum se, ita hæc ab objecto existente: ergo sub nulla ratione objectum mensuratur per scientiam. Respondetur, concesso antecedente cum prima consequentia, & negando secundam, quia scientia practica non est causa objecti sui existentis, ut est cognitio intuitiva ejus: nam hæc nec est proprie scientia, de qua agimus, sed experientia, nec proprie ac per se est practica, sed mera cognitio, quia non est activa objecti, sed supponit factum. Igitur eadem scientia propria, quæ considerat objectum secundum se, & ut abstrahit ab existentia, per voluntatem applicata ad opus, est causa ejus, & ita etiam est mensura operis facti & existentis. Objectio ni satisfit.

Sed adhuc superest difficultas de scientia Dei: nam sequitur scientiam Dei, ut veram, mensurari ab objecto suo. Respondetur, scientiam Dei posse comparari vel ad ipsum Deum, vel ad creaturas. Respectu sui non potest secundum rem habere mensuram, quia non distinguitur a se, seu a suo objecto; est ergo supra omnem mensuram, & per se ipsam vera, imo ipsa veritas: secundum rationem autem ita est: nam ideo Deus veram & adæquatam de se ipso scientiam habet, quia ita est in re, sicut seipsum cognoscit. Neque hoc est contra perfectionem aut immensitatem Dei, quia hoc non est esse mensurabilem proprie aut vere, sed est potius per seipsum esse talem, & esse sibi ipsi æqualem: sicut esse Deum comprehensibilem a se ipso non repugnat perfectioni ejus, sed ad majorem perfectionem pertinet. Si vero scientia illa comparetur ad res creatas, quatenus est scientia practica & causa illarum, prout existentes sunt, sic constat non mensurari ab illis, sed posse po-

se potius mensuram earum, & non habere ab eis veritatem, sed potius illas esse veras, quatenus conformes sunt divinis ideis, ut statim dicemus. Considerando vero divinam scientiam solum, prout est simplex intelligentia creaturarum secundum esse essentiæ seu possibile, vel quatenus est intuitiva visio existentiæ, sic videtur sine inconveniente posse concedi etiam illius scientiæ veritatem consistere in conformitate ad illa objecta: nam secundum hanc præcisam considerationem non est causa talium objectorum, sed mera intuitio, & quasi speculatio, & ideo secundum eandem considerationem non ideo res est talis essentiæ, quia talis a Deo cognoscitur: sed e converso ideo talis cognoscitur, quia talis essentiæ est, neque aliter poterat vere cognosci. Et similiter dicunt Sancti & graves Theologi, non ideo rem esse futuram, quia Deus illam futuram intuetur, sed quia futura est, ideo Deum illam intueri. Origen. lib. 7. in epist. ad Rom. circa illa verba cap. 8. *Quos vocavit, hos & justificavit*. Hier. Dialog. 3. cont. Pelag. Et in c. 6. Isajæ 26. Hierem. 2. Ezech. Chrys. hom. 60. in Matth. Bed. lib. Var. qq. 13. significat August. lib. 5. de Civit. c. 20. plures Scholastici in 1. dist. 38.

Ut tamen proprie & caste loquamur, dicere non debemus, divinam scientiam etiam sub his considerationibus mensurari ab his objectis, tum quia Deus ita habet scientiam horum objectorum, ut ab eis illam non accipiat, sed ex se illam habeat, & ab intrinseco, & ex vi suæ essentialis perfectionis habeat omnem rectitudinem & infallibilitatem ejus. Tum etiam, quia illa scientia ita attingit hæc secundaria objecta, ut nullam veram relationem, seu habitudinem realem habeat ad illa, sed eminentiori modo illa omnia attingit Deus per hoc, quod se ipsum comprehendit: quia ergo in ratione mensuræ & mensurati contrariæ imperfectiones judicari possunt, ideo dici non potest scientia Dei mensurari ab his objectis, etiamsi vera non sit sine conformitate cum illis.

SECTIO VI.

An in divisione sit veritas æque ac in compositione.

QUoniam diximus veritatem cognitionis esse speciali modo in compositione & divisione; operæ pretium erit exponere, an sit æque in utraque, vel magis sit in compositione, quam in divisione. Videtur enim hoc ultimum, quia in compositione, cum unum de alio affirmatur, intellectus cognoscit conformitatem unius cum alio, & ideo in ea cognitione objective est veritas modo supra exposito: at vero in divisione potius cognoscit intellectus conceptum illum, quem de alia re negat, non habere conjunctionem seu conformitatem cum illa: ergo per illum actum non cognoscit veritatem, sed potius veritatis negationem: ergo non ita est veritas objective in divisione, sicut est in compositione. In contrarium autem est, quia Aristot. & D. Th. & cum eis cæteri doctores æque tribuunt veritatem divisioni ac compositioni. Item quia tam est verum, rem non esse quod non est, quam esse quod est: ergo tam est verus intellectus cognoscendo seu componendo illam negationem, quam componendo hanc affirmationem.

Dicendum itaque est tam vere ac proprie reperiri veritatem in divisione, sicut in compositione. Nam propositio vocalis negativa tam simpliciter ac proprie vera est, sicut affirmativa; ergo divisio, quæ in mente respondet, tam vera est, sicut compositio. Unde (Theologice argumentando) tam est de fide, Deum non esse corporeum, sicut esse æternum: utrumque ergo judicium æque certum est: ergo & æque verum, licet unum dividendo, aliud componendo feratur.

Ad argumentum autem respondetur, veritatem (ut supra dixi) non ita esse objective in compositione & divisione, ut formaliter & proprie cognoscatur per illam, sed solum implicite, quia, dum unus conceptus objectivus ad alium comparatur, in actu exercito quodammodo cognoscitur conformitas inter rem & conceptum. Sicut ergo in compositione cognoscitur hæc conformitas, ita in divisione cognoscitur difformitas seu disconvenientia eorum objectivorum conceptuum, quorum unus de altero negatur, & consequenter in actu exercito cognoscitur difformitas inter formales conceptus illorum objectorum, & virtute etiam cognoscitur conformitas, quam unusquisque eorum conceptuum habet cum suo objecto. Quando enim mens concipit, hominem non esse leonem, implicite etiam cognoscit, conceptum, quem de homine habet, non convenire leoni, sed unicuique proprium conceptum correspondere. Et hoc modo etiam in divisione includitur cognitio veritatis seu conformitatis, non quidem illorum extremorum inter se, quorum unum de alio negatur: sed uniuscujusque eorum cum suo conceptu: nam in hoc veritas illius negationis fundatur. Vel secundo ac brevius dici potest, sicut cognoscere conformitatem prout est, verum est, ita etiam cognoscere difformitatem prout est, verum esse: & hoc ipsum per divisionem significari, & in actu exercito cognosci, & ideo veritatem propriissime esse in divisione, sicut in compositione.

SECTIO VII.

Utrum veritas aliqua sit in rebus, quæ sit passio entis.

HÆc quæstio est præcipue intenta in hac disputatione: nam ad explicandam veritatem entis reliqua præmisimus. Videtur ergo fieri posse, ut veritas aliqua sit passio entis realis, primo quia est ex Aristot. 6. Metaph. in fine dicente, verum & falsum non esse in rebus, sed in mente, & in hoc constituente differentiam, quod bonum & malum sunt in rebus, non autem verum & falsum, sed in mente tantum. Secundo quia verum supra ens aut nihil addit, aut solam denominationem extrinsecam: ergo nullo modo potest esse proprietas entis. Probatur consequentia, quia si nihil addit, nihil aliud est, quam ipsemmet ens, & consequenter non magis est proprietas ejus, quam ipsum ens sit proprietas sui. Si autem addit solam denominationem extrinsecam, illa non potest sufficere ad rationem proprietatis entis. Tum quia alias infinitæ proprietates hujusmodi possent multiplicari, quia infinitæ possunt esse hujusmodi denominationes. Tum etiam, quia hæc denominatio communis est non entibus, seu entibus rationis, sicut enim aurum dicitur verum aurum, ita relatio rationis potest dici verum ens rationis, & (sicut nuper dicebamus) ita negatio habet veritatem, sicut affirmatio; non ergo potest veritas ratione hujus denominationis esse proprietas entis realis, de qua agimus. Tum denique, quia alias etiam falsitas posset dici proprietas entis realis: nam, sicut potest ens vere cognosci, ita etiam false: ergo sicut inde denominatur verum, hinc potest denominari falsum.

Primum vero antecedens hujus rationis declaratur, & probatur: nam cum ens aliquod, v. gr. aurum, dicitur verum aurum, dupliciter potest esse aut intelligi talis denominatio. Primo, ut sit omnino absoluta & intrinseca, & hoc modo nihil potest addere tali enti, sed solum magis explicare entitatem & realitatem ejus, quia hoc modo esse verum aurum, nihil aliud est, quam non esse tantum apparens vel fictum, sed habens propriam & realem naturam & essentiam auri. Hoc autem nihil aliud est, quam esse aurum: ergo esse verum aurum, quoad hanc denominationem nihil addit supra esse aurum. Et eadem ratione in universum, esse verum ens reale nullum alium conceptum dicit, quam esse ens reale, id est, non fictum, neque chymericum. Qua ratione supra dicebamus, rem nihil addere supra ens reale, quia nihil dicit, nisi habere ratam essentiam, quod nihil aliud est, quam habere realem essentiam, & idem est dicere veram essentiam. Et sumendo hoc sensu denominationem veri, dixisse videtur August. lib. 2. Soliloquio um cap. 5. *Verum esse id, quod est, non autem, id quod videtur, aut, quod tale est, quale videtur: Quia etiamsi res non videatur, neque conformitatem habeat cum aliqua cognitione, nihilominus vera est*; in quo significat, veritatem non esse denominationem extrinsecam. Et in eodem sensu quadrat definitio Avicennæ dicentis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est rei*. Cum enim ait esse proprietatem, non sumit illam vocem, ut significare solet passionem seu facultatem aliquam, sed significat esse proprium, id est, non extraneum, nec alienum, quod nihil addit supra ipsum esse, sed explicari potest ad modum relationis identitatis, sic enim dici potest relatio proprietatis: nam hoc modo sic unaquæque res habet illud esse, quod suum est, seu quod stabilitum est ei, & hoc ipsum est, habere veritatem talis entis.

Alio

Alio vero modo potest illa denominatio sumi, non ut absoluta & intrinseca, sed ut aliunde proveniens, & hoc modo esse non potest nisi intrinseca rei denominatio, scilicet quod vere talis enuncietur, seu enunciabilis sit. Quod sensisse videtur D. Th. 1. par. qu. 16. art. dicens: *Verum nominare id, in quod tendit intellectus, esseque in intellectu secundum quod conformatur rei intellecta, & ab intellectu derivari ad rem intellectam, qua vera dicitur secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum*. Constat autem, ex conformitate intellectus ad rem solum resultare in re cognita denominationem extrinsecam. Unde art. *6.* expresse dicit D. Thom. *Omnes res creatas denominari veras una & eadem veritate*, scilicet veritate intellectus divini, a qua tamen non possunt nisi extrinsece denominari. Et in solutione ad 2. hoc confirmat ex Ansel. lib. de verit. c. 14. dicente, *sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras:* quod D. Th. intelligit de uno tempore communi, a quo constat solum extrinsece res temporales denominari. Ratione denique patet, quia aut res est vera, quia conformatur intellectui, aut quia intellectus conformatur ad ipsam. Primum dici non potest, quia potius ex eo quod res est, vel non est, intellectus est verus: alias incideremus in errorem philosophorum dicentium, nihil esse verum, nisi quod intelligitur. Si autem secundum dicatur, aperte sequitur illam tantum esse denominationem extrinsecam, quia intellectum conformari ad rem, nihil ponit in re, nisi tantum vere cognosci. Præter illa autem duo nihil aliud excogitari potest, quia ex communi omnium consensu, omnis veritas sumitur ex conformitate intellectus & rei. Et confirmatur, quia falsitas in rebus esse non potest, nisi denominatio extrinseca; ergo nec veritas: nam oppositorum eadem est seu proportionalis ratio. In contrarium autem est, quia teste Aristot. lib. 2. metaph. cap. 1. *Ut unumquodque est, ita & verum est:* quibus verbis significat, veritatem ita comitari ens, ut juxta gradum & rationem entitatis sit in unoquoque gradus veritatis; signum ergo est veritatem comitari ens ut passionem ejus.

Transcendentalis veritas an sit.

In hac re constat, veri denominationem solere rebus attribui: sic enim dicere solemus esse verum aurum, ut illud ab apparenti distinguamus, & verum hominem, ut distinguamus a picto, & verum Deum, ut a falsis illum separemus, & hoc modo loquuntur non solum sacræ & prophanæ litteræ, sed etiam universi homines. Unde plane fit, eandem veri appellationem posse cuilibet enti reali attribui, vel ut ab ente ficto, & imaginario separetur, vel ut in sua specie & ratione propriam talis rei essentiam habere judicetur: nam quoad hæc duo eadem est hujus appellationis ratio in omnibus entibus. Atque hinc rursus manifestum etiam est, verum sub aliqua ratione esse attributum enti, & cum illo converti. Ut autem declaretur, qualis sit hæc denominatio, oportet ante omnia exponere, quid sit hæc veritas, quæ enti attribuitur, ut inde constet, quomodo possit esse proprietas ejus, & cum illo converti. Possunt ergo varii modi explicandi veritatem excogitari.

Prima sententia circa quid sit improbatur.

Primus est, veritatem transcendentalem significare quamdam proprietatem realem absolutam & ratione ratiocinata distinctam ab ente. Ita sentiunt quidam Thomistæ moderni 1. par. qu. 16. & putant esse sententiam D.Th. qu. 1. de verit. art. 8. Capreoli in 1. dist. 19. qu. 3. concl. 3. Soncin. *6.* Metaph. qu. 17. Iavel. tract. de transcendentalib. cap. 5. Probatur, quia veritas est realis perfectio; ergo dicit rationem realem, non relativam: ergo absolutam, & non est nomen synonymum idem significans, quod entitas; ergo dicit perfectionem saltem ratione distinctam ab entitate. Primum antecedens patet, tum quia rem esse veram non est aliquid fictum, imo hoc ipsum videtur excludi nomine veritatis: tum etiam quia res omnes ex se sunt veræ, & non ex intellectus consideratione, tum præterea quia veritas in Deo est magna perfectio, & illa est mensura veritatis creatæ: tum denique, quia cum veritas sit proprietas, non potest non esse perfectio realis. Quod vero illa relativa non sit, facile inferius probabitur. Quod denique veritas & entitas non sit idem tamquam synonyma, constat ex communi modo concipiendi omnium, & ex diversis definitionibus, quibus earum conceptus objectivi a nobis explicantur: necesse est ergo saltem ratione ratiocinata distingui. Imo, secundum sententiam Scoti supra tractatam cum de his passionibus in communi ageremus, dicendum esset, distingui formaliter ex natura rei.

Sed in hac sententia, & in omnibus sequentibus observandum est, aliud esse loqui de toto illo, quod includit veritas in essendo: aliud vero de eo, quod addit veritas supra entitatem, seu (quod idem est) verum supra ens. Priori modo admittimus veritatem entium realium dicere perfectionem realem, ut argumenta facta probant, & alia, quibus supra ostendimus unitatem non dicere solam negationem, sed entitatem sub negatione: sic enim nunc asserendum est, veritatem non dicere solam rationem extrinsecam, vel intellectu fabricatam, sed esse entitatem sub aliqua alia ratione significatam, vel addendo aliquid, quod nunc inquirimus. In hoc ergo sensu vera est dicta sententia, & revera D.Th. Capreol. & antiquiores Thomistæ nihil aliud intendunt, moderni vero plus significare videntur.

Alio ergo modo intelligi potest, veritatem addere enti supra rationem essentiæ, vel entitatis proprietatem absolutam & realem. Et hoc sensu existimo falsam esse prædictam sententiam. Et primum si intelligatur de perfectione ex natura rei distincta, sufficienter probari potest, tum argumentis supra factis contra Scotum de passionibus entis in genere, tum ex supra dictis de distinctionibus ex natura rei. Nam hic non potest intervenire realis distinctio rei a re, ut omnes fatentur, quia nullum est fundamentum ad fingendam talem distinctionem: neque etiam potest esse distinctio modalis, tum quia nullum indicium distinctionis inter talem modum & ens excogitari potest: sunt enim omnino inseparabilia, ita ut vix possint etiam intellectu præscindi, ut statim dicam. Tum etiam, quia nulla res intelligitur esse vera per modum superadditum, sed per suam entitatem, quam si habeat, etiamsi omnem alium modum separes, intelliges manere veram rem, vel in ratione entis, vel in ratione talis entis, quale aptum est, tali entitate constitui. Atque hæc ratio cum proportione applicata probat etiam, non posse veritatem addere supra entitatem perfectionem aliquam ratione ratiocinata condistinctam ab entitate: nam, si ita condistinguuntur, ut neutrum extremum in præciso conceptu alterius includatur (sic enim loquimur) & separetur ratione veritas ab ente, argumentor de utroque extremo. Ens sic præcisum est intelligibile quantum est ex se, tum quia directo & proprio conceptu ab intellectu concipitur, tum etiam quia, quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de intelligibilitate, ut alias dixit D. Th. qu. 1*6*. 1. par. art. 3. ergo ens in illo præciso conceptu includit omnem perfectionem realem, quæ requiritur ad rationem veri, quia hoc ipso, quod ens est intelligibile, verum est: nam hoc sensu dicitur verum esse objectum intellectus, & quia inter omne ens intelligibile, & intellectum potest esse conformitas. Ex alio vero extremo etiam sumitur argumentum: nam aut veritas sic præcisa intelligitur includere entitatem realem, & sic non præscinditur dicto modo, vel illam non includit, & sic non dicet perfectionem realem. Et hoc totum significavit D. Th. dict. qu. 16. 1. par. art. 3. ad 3. dicens: *Quamvis ens possit apprehendi non apprehensa ratione veri*, id est, includendo illam expresse ac formaliter; *tamen e contrario non posse apprehendi verum, quin apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri: neque etiam posse apprehendi ens, nisi ad eam apprehensionem ratio veri consequatur*, id est, quin ipsum ens, quantumvis præcise conceptum, verum sit, & sub ratione veri apprehendi possit, etiamsi nulla perfectio absoluta ei addatur. Et addit exemplum dicens: *Et est simile si comparemus intelligibile ad ens, non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas, & similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens intelligitur verum.*

Præterea argumentor secundo inquirendo, quænam sit hæc perfectio absoluta, quam verum addit supra ens: non enim potest intelligi ita absoluta, ut nec respectum transcendentalem aut secundum dici (ut vocant) includat, ut etiam prædicti auctores fatentur ex communi omnium conceptu: nam omnes concipiunt veritatem per conformitatem inter rem & intellectum, vel in ordine ad illam, nec facile fingi posset, aut explicari talis ratio

tio realis omnino absoluta, & distincta a ratione entis, in qua veritas consistat. Si autem dicatur hæc ratio absoluta cum respectu transcendentali, vel explicata per modum respectus, ille esse non potest nisi in ordine ad aliquem intellectum; sed veritas ut explicata per talem respectum non potest esse aliud, quam entitas ipsa cum eodem respectu; neque supra eam addere potest rationem realem absolutam etiam ratione distinctam: ergo. Major probatur ex dicta veritatis definitione, quæ declarat veluti primam conceptionem ejus. Nam veritas adæquationem quamdam & conformitatem significat, sed non omnis conformitas rationem veritatis habet, æqualitas enim inter duas res, & similitudo, est conformitas quædam, & non dicitur veritas: ergo veritas dicit specialem rationem conformitatis, quæ non potest esse alia, nisi quæ in ordine ad intellectum sumitur, seu explicatur. Unde probatur minor, quia hæc conformitas ad intellectum duplex intelligi potest, scilicet actualis, & aptitudinalis. Actualis in hoc tantum consistere potest, quod res talis sit, qualis actu intelligitur: aptitudinalis vero in hoc, quod res sit talis, ut vero ac proprio conceptu talis rei intelligi possit. Sed neutro ex his modis additur supra entitatem rei aliqua realis perfectio absoluta, qui actu intelligi nihil addit entitati intellectæ ut sic: ergo neque rem esse talem qualis intelligitur, potest illi addere rationem realem absolutam. Rursus hoc ipso, quod ens est ens vel tale ens, si in alio sit vis ad intelligendum, aptum est adæquari vero conceptui: ergo non solum superfluum, sed etiam impossibile est, quod hæc actualis, vel aptitudinalis conformitas addat enti aliquam perfectionem absolutam, etiam ratione distinctam. Sicut impossibile est, quod in albedine esse aptam assimilari alteri dicat perfectionem absolutam additam rationi albedinis, & multo magis impossibile est, quod actualis similitudo addat rationem absolutam intrinsecam ipsi albedini.

Secunda opinio cum variis interpretationibus examinatur.

Propter hæc ergo esse potest secunda sententia dicens, veritatem addere enti relationem conformitatis ad intellectum: hoc enim concludi videtur ratione proxime facta contra præcedentem sententiam. In hac autem opinione explicanda possunt varii modi excogitari. Unus est, ut intelligatur de relatione conformitatis actualis: nam veritas actualem conformitatem significare videtur. Alius est, ut intelligatur de aptitudinali conformitate, & hoc modo dicunt aliqui, nihil aliud esse veritatem transcendentalem, quam intelligibilitatem entis, quæ intelligibilitas non solum dicit denominationem extrinsecam a facultate, quam res intellectiva habet ad intelligendum omne ens, sed ex parte ipsius rei intelligibilis dicit aptitudinem quamdam ut intelligi valeat, quæ addit relationem ad intellectum, cui, quantum est ex se, potest conformari. Rursus quidam intelligunt, hanc relationem sumendam esse tantum in ordine ad divinum intellectum, quia ab illo res omnes pendent per se, non vero ab aliis; imo ad illos per accidens comparantur. Alii existimant, sumendam esse in ordine ad quemcumque intellectum, quia res de se est intelligibilis a quocumque, & ita est de se apta conformari omnibus, unde ad omnes dicere potest prædictam relationem, sicut color, in quantum visibilis, dicit relationem ad omnem visum, etiamsi ab illo non pendeat. Denique quidam existimant hanc relationem esse realem, quoniam veritas reale quid est, & in rebus existit. Alii volunt esse relationem rationis, quia non requirit existentiam, nec distinctionem extremorum, quod sentiunt Dur. Capr. Cajet. locis citatis & citandis, & favet D.Th. 1. dist. 19. qu. 5. art. 1. Alii tandem putant illam relationem interdum esse realem, sæpe vero rationis juxta capacitatem extremorum, ut Soncin. & Iavel. supra, Ferrar. 1. cont. Gent. c. 60. favetque D.Th. qu. 1. de veritate art. 2. lib. 1. de interpretat. lect. 5.

Sed, ut intelligamus, quid veritatis vel falsitatis esse possit in his dicendi modis, supponendum est, hanc sententiam (ut sit ab aliis distincta) intelligendam esse de propria relatione, quam prædicamentalem vocant, si sit realis, vel similem illi, si sit rationis. Nam, si late sumatur relatio pro omni transcendentali habitudine, vel pro qualibet denominatione, quæ ex consortio plurium rerum consurgit: sic sententia hæc in uno sensu coincidet cum præcedenti, in alio vero cum ea, quam postea tractabimus.

Primo igitur existimo denominationem non esse sumptam ex aliqua relatione rationis in dicta proprietate sumpta, quia veritas nec hujusmodi relationem dicit, nec entitatem sub tali relatione. Probatur ratione sæpe repetita, quia passio entis realis non potest consistere in prædicta relatione, neque illam formaliter includere. Deinde, quia talis relatio non est, nisi dum consideratur aut fingitur: veritas autem rerum non requirit hujusmodi fictionem, quin potius, ut supra dicebam, cum ipso veritatis nomine quamdam habeat repugnantiam. Item Deus ab æterno est verus transcendentaliter secundum completam & exactam rationem veritatis, & tamen nec fingit relationes rationis, nec illas requirere potest, ut verus Deus sit & dicatur. Denique hæc relatio non est, nisi per reflexionem & comparationem intellectus: antequam & hoc ens est verum aurum, v.g. & tale esse cognoscitur.

Ad transcendentalem veritatem strictæ rationis relatio non requiritur.

Secundo videtur certum, loquendo in communi de vero transcendentali, ut abstrahit ab ente creato & increato, non posse consistere, aut requirere formaliter relationem realem ad alterum, in ordine ad quod veri denominatio sumatur. Patet, quia in Deo non potest veritas transcendentalis hujusmodi relationem includere, quia vel illa veritas consideratur in Deo, ut Deus est, quomodo dicimus tres personas esse unum verum Deum: vel consideratur in singulis personis secundum proprias relationes, ut hoc Theologis demus. Priori modo Deus nullam habet relationem realem, quia neque ad aliquid extra se, ut constat, neque ad aliquid intra se, quia vera divinitas nullam in re distinctionem habet ab his omnibus, quæ intra Deum sunt. Item, quia illa relatio, si quæ est, debet esse ad intellectum; vel ergo est ad intellectum ut causantem, & hæc non habet locum in vera divinitate, quæ causam non habet; vel est ad intellectum ut intelligentem, & hæc non potest esse relatio realis ad intra, cum sit ejusdem ad se ipsum. Posteriori etiam modo non potest esse realis relatio. Primo, quia Deo non sunt aliæ relationes reales, præter relationes, quæ comitantur origines, in quibus nullæ aliæ fundari possunt. Deinde, quia in Patre, v. gr. non potest illa relatio veritatis esse ad intellectum ut producentem, quia persona Patris non est producta, neque ut intelligentem, quia est relatio ejusdem ad se ipsum. In Filio item, quamvis sit persona producta, non potest veritas filiationis consistere in relatione conformitatis ad intellectum ut producentem, seu, quod idem est, ut habentem ideam, vel exemplar, quo talis res producitur, quia Verbum divinum non producitur per ideam: sed est ipsa imago, vel exemplar a Patre naturaliter productum. Neque etiam potest dicere relationem conformitatis ad intellectum ut intelligentem, quia sic etiam in Verbo talis relatio est ejusdem ad se ipsum. Nam, licet Verbum intelligatur etiam a Patre, & ipsum etiam intelligat Patrem, tamen ut se se mutuo intelligunt, non distinguuntur ab intellectu, & ab actu, quo se intelligunt. Et eadem ratio cum proportione applicata locum habet in Spiritu Sancto. In Deo ergo nulla est relatio realis conformitatis, in qua veritas possit consistere: & consequenter nec veritas entis, ut abstrahit a creato, & increato, potest hanc relationem realem requirere.

Relatio realis ad veritatem transcendentalem non necessaria.

In Deo id probatur.

Tertio, etiamsi contractius loquamur de ente creato, ejusque veritate transcendentali, ut videntur loqui, qui dicunt, veritatem hujus entis consistere in conformitate ad intellectum divinum, ut in se continet exemplaria seu ideas creatorum entium: quamvis (inquam) de hoc ente loquamur, non existimo, veritatem hanc consistere in aliqua relatione reali propria, & prædicamentali hujusmodi entis ad ideam divinam. Quod aliqui probant, quia illa relatio conformitatis, quæ ad veritatem requiritur, communis est in his entibus, sive existant, sive non existant: ergo non potest esse relatio realis. Sed hæc ratio non est magni momenti. Primo quidem, quia fortasse assumit falsum: nam, ut supra dicebam, creaturæ consideratæ tantum secundum esse essentiæ, non habent veritatem essentiæ ex conformitate ad divinam mentem, seu ideam: non enim homo est talis essentiæ, quia talis cognoscitur a Deo, sed potius ideo talis essentiæ cognoscitur, quia talis est essentialiter. Deinde, posita illa relatione, dicetur esse realis cum proportione in ipsa: nam in ente creato in potentia tantum existente est veritas, etiam tantum in potentia: eodem ergo modo esse potuit relatio realis in potentia: in eodem autem ente actu existente, sicut est

veri-

veritas realis in actu, ita & esse poterit relatio realis in actu. Aliter ergo probari potest illam relationem non esse realem, quia alias daretur processus in infinitum in tali relatione, nam etiam illa relatio haberet ideam, cui esset conformis, & illa per aliam relationem, & sic in infinitum: sed hæc ratio omnibus fere relationibus communis est, præsertim his, quæ in unitate fundantur, ut sunt similitudo, æqualitas, & similes.

Probatur ergo aliter, quia vel est relatio similitudinis, vel relatio effectus ad causam, quæ alio nomine dici solet mensurati ad mensuram. Non primum, quia relatio similitudinis proprie non est, nisi quæ fundatur in unitate, vel convenientia formali: inter creaturam autem & ideam, quam habet in Deo, non est talis convenientia formalis, sed solum intentionalis, seu idealis, sicut inter speciem intentionalem & objectum visibile non est propria relatio similitudinis, quamvis sit intentionalis repræsentatio. Nec secundum dici potest, quia idea vel exemplar artificis non habet alium influxum immediatum in effectum præter eum, quem habet artifex ut causa perfecta efficiens est, neque per aliam actionem, nisi qua efficiens est, quia exemplar, ut sic, non habet aliam causalitatem, quam dirigere actionem agentis; ergo in effectu non resultat alia relatio, nisi quæ consequitur ex vi actionis agentis, ut agens est: ergo non habet aliam relationem realem conformitatis, vel dependentiæ ad exemplar. Quod si dicas, effectum pendere ab exemplari quoad specificationem, ab efficiente vero ut sic quoad exercitium: hoc ipsum convincit, in effectu non resultare specialem relationem ad exemplar, sed solum eam, quæ est ad causam efficientem, quia unica est causalitas & actio, qua res fit, & in tali specie fit, & illa distinctio quoad exercitium, & specificationem, in præsenti solum est secundum rationem, & accommodationem, non secundum rem. Imo exemplar non comparatur ad efficiens ut causa distincta, sed ut constituens illud suo modo in actu primo ad efficiendum: ergo neque in effectu resultat multiplex relatio, sed sola illa, quæ est effectus ad suam causam efficientem.

Dicetur fortasse, argumentum quidem probare has relationes non esse distinctas, nihilominus tamen verum esse relationem creaturæ in sua essentia includere, ut sit relatio conformitatis ad ideam creatoris, sicut actio ipsa creatoris in sua essentia includit, quod sit ab idea. Sed quicquid sit de tali relatione reali, & sive distincta sit, sive non, probo ulterius non posse in illa consistere rationem veritatis entis creati. Primo illa ratione generali supra dicta, quod passiones entis non possunt addere enti modum realem positivum, neque absolutum, neque respectivum. Secundo, quia aliud est relationem consequi ex alio, aliud vero formaliter illud constituere: illa autem relatio, si est, supponit rationem veritatis in ente creato, & illam consequitur: ergo non constituitur formaliter veritas tali relatione. Consequentia est evidens, quia id, quod constituitur formaliter per aliquam formam, non potest ipsi formæ supponi. Antecedens vero patet primo exemplo sensibili rerum artificialium: nam res arte facta secundum ideam, & regulas artis, non ideo recte facta, & conformis arti, quia in se habet relationem aliquam prædicamentalem ad artem, sed præcise, quia habet talem figuram, proportionem, &c. qualem ars postulat, & inde postea sequitur relatio, si vere resultat. Unde si mente præscindamus talem relationem, vel, si fortasse vera est opinio, quæ negat hujusmodi relationes resultantes, nihilominus intelligetur res artificialis vera in genere artificii: ergo idem est in creatura respectu divinarum idearum: nam comparatur ad illas sicut ad artificem. Deinde explico in hunc modum, quia prius natura est creatura producta a Deo, quam ad ipsum referatur relatione prædicamentali creaturæ: ergo & est vera creatura seu verum ens creatum prius natura, quam referatur prædicta relatione, & similiter prius natura est verus homo, aut verus leo: non ergo includitur illa relatio formaliter & intrinsece in ratione veritatis. Antecedens patet, quia prius natura est fundamentum, quam relatio: hæc autem relatio fundatur in entitate creaturæ existentis, & ideo supponit illam creatam, & manantem a Deo. Prima vero consequentia patet, quia ens creatum ex vi illius entitatis, quam a Deo habet prius natura, quam in illo resultet relatio prædicamentalis, non solum est intelligibile vero conceptu entis, sed etiam est vere constitutum in tali, vel tali specie entis creati: ergo præcisa tali relatione præintelligi potest esse verum ens, & tale ens: non ergo addit verum ut verum prædictam relationem supra ens.

Quæ ratio non solum procedit contra eos, qui dicunt, hanc relationem esse realem, sed etiam contra eos, qui dicunt, illam esse relationem rationis, si de formali & actuali relatione loquantur: secus, si de fundamentali, quæ non tam est relatio, quam concomitantia plurium rerum, vel rationum formalium, seu denominatio ex tali concomitantia sumpta, ut supra declaratum est in veritate cognitionis. Sed prædicta ratio præcipue procedit de conformitate actuali ad ideam divinam, a fortiori tamen probat de simili actuali conformitate ad quamcumque aliam cognitionem, quia omnis alia relatio posterior est, magisque extrinseca. Et applicari etiam potest ad relationem aptitudinalem, qua dicitur res apta intelligi vel conformari intellectui habenti proprium, seu verum conceptum ejus: hæc enim denominatio revera non addit relationem realem in re, quæ intelligibilis dicitur, quia solum est aptitudo ad quamdam extrinsecam denominationem, ad quam comparatur objectum, ut terminus seu materia, circa quam versatur cognitio. Item, quia, ut argumenta facta probant, res est intelligibilis per se ipsam, & non per relationem superadditam, quantum ad id, quod ex parte ejus requiritur: nam ex parte alterius requiritur facultas ad intelligendum. Item, quia scibile ut sic non dicit relationem realem ad scientiam, ut omnes docent: & idem est de visibili respectu visus. Denique etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se, & vera. Quomodocumque ergo veritas explicetur, sive per actualem conformitatem, sive per aptitudinalem, non potest in formali, & propria relatione consistere.

Tertia opinio improbatur.

Tertia sententia excogitari potest, quod veritas transcendentalis supra ens solum addat negationem aliquam. Quæ sane opinio videri potest singularis, quia omnes authores supponunt, verum dicere positivam denominationem; tamen, si considerentur supra dicta, videbitur apparens, quia ostensum est non addere veritatem supra ens positivam rationem absolutam, neque etiam relativam rei, aut rationis; ergo nihil relinquitur, quod addere possit præter negationem. Confirmatur ex communi modo declarandi hanc veritatem, ut enim argumentatur Aureol. apud Capreol. in 1. dist. 13. qu. 3. ut concipiamus & explicemus veritatem alicujus rei, v. gr. hoc esse verum aurum, non recurrimus ad exemplaria divina, neque ad aliquem alium intellectum, ut ex ipso usu concipiendi, & loquendi constat, sed per negationem id declaramus: dicimus enim esse verum aurum, quod non est fictum, vel apparens tantum, seu quod habet propriam auri naturam, quam ex proprietatibus, & effectibus colligimus. Unde hæc veritas magis videtur explicanda per principia intrinseca rei, ut verus homo dicatur, quia essentialibus principiis hominis constat; hoc autem nihil addit supra entitatem rei, nisi negationem fictionis seu apparentiæ. Præterea declaratur a simili: nam, sicut esse idem (ut supra dicebamus) quamvis per modum positivi significetur, tamen in re nihil addit supra ens, nisi negationem: ita in vero contingere videtur, dicitur enim res aliqua vera in tali ratione entis, quia veram naturam, aut propria principia essentialia illius rei habet; dicitur autem habere veram naturam, quia non habet fictam, nec extraneam, & apparentem, sed eam, quæ est propria talis rei: sicque dicitur verus Deus, ut a falsis distinguatur, & vera divinitas, ut indicetur non esse fictam, sed quæ ex se talis est. Denique ad hunc modum alia transcendentia a multis explicantur: nam res, quod significat essentiam, ut realem & ratam, dicitur importare negationem imaginariæ aut fictæ essentiæ, & aliquid, negationem nihili, aut negationem identitatis. Quid ergo mirum, quod verum etiam per negationem declaretur, quamvis speciem habeat positivæ proprietatis?

Videtur ergo hic modus dicendi non omnino improbabilis, tamen quia novus apparet, probandus nobis non est: nam ratio & definitio veritatis juxta communem modum concipiendi omnium, qui de veritate loquuntur, includit, vel connotat aliquo modo habitudinem ad intellectum, seu ad potentiam cognoscentem, & non per modum negationis, ut per se constat: ergo per modum

conformitatis, quæ ut positivum aliquid concipitur. Deinde, quia potius falsitas rei in negatione posita est, ut infra dicetur, quia dicit carentiam perfectionis debitæ ad veritatem rei: ergo veritas non addit de formali negationem illius carentiæ perfectionis debitæ, neque negationem fictæ naturæ, sed propriam, & positivam rei perfectionem. Denique, quamvis hæc simplicia sæpe explicentur a nobis per negationem (quod solum probant conjecturæ adductæ) non tamen propterea significant formaliter talem negationem.

Quarta opinio.

Est ergo quarta sententia, hanc veritatem solum esse denominationem extrinsecam. Ita sentit Cajet. 1. par. qu. 16. art. 6. in fine. Ubi solum agit de rebus creatis, quas dicit esse veras denominatione extrinseca, vel a veritate divina, quatenus sunt signa ejus, eamque imitantur, vel a veritate creata speculative intellecta, quatenus sunt, vel esse possunt causa ejus. Ratio ejus est, quia ita se habet verum ad cognitionem & res: sicut sanum ad animal habens sanitatem, & ad medicinam, &c. nam sicut, ablata sanitate, quæ formaliter est in animali, reliqua non denominarentur sana; ita ablata veritate cognitionis, reliqua non denominarentur vera: ergo, sicut animal dicitur sanum intrinseca denominatione, reliqua vero tantum extrinseca, ita intellectus est, qui formaliter & intrinsece denominatur verus; alia vero tantum extrinseca denominatione, quatenus sunt signa, vel causæ veritatis intellectus. Non declarat autem Cajetan. quid dicendum sit de veritate, qua Deus dicitur verus, fortasse tamen diceret, etiam in eo significare denominationem extrinsecam non signi, sed causæ, ut scilicet Deus dicatur verus, qui potest veram sui cognitionem causare, vel proprie in alienis intellectibus, vel improprie & secundum rationem tantum respectu sui intellectus, in quantum potest per modum objecti esse suo intellectui ratio formandi de se ipso verum conceptum Dei.

Quod si objicias, quia hæc ipsa virtus causandi vel essendi sufficiens ratio objectiva talis cognitionis est intrinseca ipsi enti. Item, quod, cum cognitio Dei sit ei maxime intrinseca, non potest ab illa extrinseca denominatio sumi. Responderi potest ad priorem partem, virtutem quidem seu perfectionem illam esse intrinsecam, denominari tamen veram, seu veritatem ab extrinseco: sicut etiam in medicina virtus causandi sanitatem intrinseca est, tamen ratio sanitatis in illa est extrinseca. Ad alteram partem dicetur, quod, licet cognitio, qua Deus se cognoscit, sit illi maxime intrinseca, & ideo intrinsece denominet illum cognoscentem; tamen denominatio cogniti, ut sic per se ac formaliter est intrinseca, acciditque illi, ut forma, a qua sumitur, sit intra rem, quæ cognita denominatur.

Hæc sententia quantum ad aliquid, clara est, nimirum, quod verum supra ens non addit nisi concomitantiam alicujus extrinseci, ut infra ostendemus, quatenus vero dicit res solum per denominationem extrinsecam denominari veras, videtur hæc sententia difficilis. Primo, quia
Quæ videantur obstare præcedenti opinioni.
Aristot. dicto loco 2. Metaph. text. 4. sentit aliquam veritatem consequi ad omnia entia, quod etiam docet D. Th. 1. cont. Gent. c. 60. ratione ultima, distinguens duplicem veritatem, scilicet intellectus, & rei, & de posteriori exponens definitionem Avicen. tract. 1. suæ Metaph. c. 6. & tract. 8. c. 6. *Veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei.* Et 1. p. qu. 16. art. 1. de eadem veritate exponit definitionem August. lib. de vera religione c. 36. dicentis: *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est;* & definitionem Anselm. dialog. de verit. c. 12. *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.* In quibus omnibus significatur, veritatem rei esse aliquam intrinsecam formam & perfectionem ejus. Unde August. supr. *Vera* (inquit) *in tantum vera sunt, in quantum sunt: in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt.* Unde addit, veritatem esse *formam verorum sicut similitudo est forma similium.* Præterea D. Th. qu. de verit. art. 4. quamvis multum videatur favere opinioni Cajetani, tandem tamen dicit: *Quamvis veritas, secundum quam omnes res dicuntur veræ, minus proprie veritas dicitur: tamen ab illa denominari veram, sicut a forma inhærente, nihilque aliud esse, quam entitatem intellectui adæquatam.* Et idem sentit ibid. art. 5. & 6. Est ergo hæc veritas aliquid intrinsecum rebus, & non tantum denominatio extrinseca. Ratione hoc confirmari potest primo, quia sola extrinseca denominatio non potest proprie inter rei proprietates numerari; veritas autem dicitur ab omnibus proprietas entis; ergo non est tantum externa denominatio. Major patet, quia proprietas debet ab intrinseco convenire: denominatio autem extrinseca accidentarie & ab extrinseco convenit. Quod maxime verum est de denominatione illa, quæ solum per analogiam sumi dicitur ex proportione vel habitudine ad aliud: nemo enim dixerit sanitatem ut sic, esse proprietatem cibi, aut urinæ; vel risibilitatem esse proprietatem prati florentis, quia hæc prædicata solum quasi metaphorice conveniunt illis subjectis.

Dices, quamvis hæc prædicata quoad impositionem vocum sint metaphorica, tamen revera significant quasdam proprietates earum rerum, quibus attribuuntur: & hoc modo sanitas dici potest proprietas talis cibi, non quoad ipsam formalem sanitatem, sed quoad id, quod per talem denominationem sani declarari intenditur. Sed contra, nam hinc saltem recte colligimus, sanitatem non esse proprietatem cibi distinctam ab illa, quæ per talem metaphoram declaratur; quod si illa non esset proprietas, sed essentia ipsius cibi, certe sanum non significaret proprietatem, seu essentiam cibi. Sic ergo in præsente, si verum tantum dicitur de rebus per analogiam, & extrinsecam denominationem a veritate intellectus, interrogo quid indicetur, vel significetur in ipso ente per hanc metaphoram, vel habitudinem. Aut enim indicatur sola rei entitas, & sic verum non est proprietas entis, sed solum differt ab illo, quod verum metaphorice significat id, quod ens significat cum proprietate: sicut ridere non est in prato alia perfectio ab ea, quæ est esse viride vel floridum, sed est eadem metaphorice significata. Aut per illam veri appellationem analogam indicatur in ente aliquid ab entitate diversum; & de hoc inquirimus quid sit, & an sit sola denominatio extrinseca: nam, si ita est, non poterit esse proprietas entis, si autem est aliquid ultra denominationem extrinsecam, quoad id ratio veri intrinseca erit, quidquid sit de impositione vocis an ab extrinseco desumpta sit.

Et confirmatur, quia, si veritas esset sola denominatio extrinseca, tam posset convenire entibus rationis, sicut realibus, quia hujusmodi denominationes sumptæ ex cognitione tam possunt convenire entibus rationis, sicut realibus, ut esse genera, species; vere cognosci, significari, & similia. Quod si dicatur formaliter ita esse, fundamenta autem harum denominationum aliter convenire entibus realibus: contra hoc urgeo semper rationem factam, quia hoc fundamentum in hac denominatione veri vel est aliquid præter ens, vel non: si est aliquid, quæro, quid illud sit, an extrinsecum, vel intrinsecum: & redeunt argumenta facta, si non est aliquid, ergo verum prout est in rebus, non est proprietas entis, sed ipsum ens. Simile argumentum fieri potest, quia sequitur id quod est perfectius ens, non esse perfectius verum veritate rei, quod est aperte contra Aristot. & D. Thom. supra, & contra communem sensum omnium: quis enim dicat non esse verius ens in ratione entis angelum, quam hominem, vel etiam Deum, quam angelum? Sequela vero patet, quia in denominatione illa, quæ sumitur ex veritate intellectus, non possunt habere inæqualitatem, quia tam vera est idea, quam Deus habet de homine, sicut idea, quam habet de angelo, tantaque est conformitas inter illa extrema, sicut inter hæc, & tam vera est cognitio quam Deus habet de angelo, sicut quam habet de se ipso.

Quæstionis resolutio.

In hac opinionum varietate difficile est, verum judicium de veritate ferre, & fortasse difficultas inde orta est, quod non satis in usu harum vocum distinguimus id, a quo earum impositio sumpta vel translata est, & ad quod significandum imponuntur: fieri enim potuit, & verisimile est, omnem veri appellationem ex veritate cognitionis duxisse originem, ut sect. seq. commodius dicam: nihilominus tamen nomine veri non significari in rebus solam denominationem sumptam ex veritate cognitionis, sed aliquid aliud, ad quod significandum nomen illud impositum est. Ut ergo hoc declarem, dico primo, veritatem transcendentalem intrinsece dicere entitatem realem ipsius rei, quæ vera denominatur, & præter illam nihil
Quid intrinsece dicat veritas transcendentalis.

hil ei intrinsecum, neque absolutum, neque relativum, neque ex natura rei, nec sola ratione distinctum, addere. Hæc conclusio satis probata est ex dictis in prima sententia, & sumitur clare ex D. Th. cit. locis, & qu. 1. de verit. art. 1. ad 6. & art. 8. Capreol. Cajet. Ferrar. & aliis supra in prima opinione citatis.

Quid connotet veritas transcendentalis.

Dico secundo, veritatem transcendentalem significare entitatem rei connotando cognitionem seu conceptū intellectus, cui talis entitas conformatur, vel in quo talis res repræsentatur, vel repræsentari potest prout est. Hæc conclusio probatur etiam ex dictis a sufficiente partium enumeratione. Et existimo, quamvis authores diversimode loquantur, omnes fere hanc eandem rem docere voluisse, eamque in hunc modum explico. Existimo enim, hunc veri entis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei, vel naturæ ad proprium conceptum ejus rei, quæ vera esse dicitur: ut v.g. ad profitendum Eucharistiæ mysterium, dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus*, nihil aliud significamus, quam illud idem corpus, quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi repræsentatur. Et similiter ad confitendum mysterium Incarnationis dicimus, Deum esse verum hominem, id est, habere illam naturam, quam in essentiali specie hominis vere concipimus. Et hinc dixit Hervæus quodlib. 3. qu. 1. ar. 2. & 3. hanc veritatem esse conformitatem rei, prout est in se ad se ipsam ut objective conceptam: Durandus vero in 1. dist. 19. q. 5. e contrario dixit, hanc veritatem esse conformitatem rei secundum esse objectivum ad se ipsam secundum esse reale: uterque enim intellexit hanc veritatem nihil rei addere præter denominationem ortam ex conjunctione & proportione, seu conformitate inter intellectum & rem. Sed ipsi declarant per conceptum objectivum, quod nos per formalem; tamen quia conceptus objectivus nihil præter rem addit, nisi denominationem termini conceptus formalis, ideo non recte explicatur conformitas inter rem, & conceptum objectivum, sed inter rem potius & conceptum formalem seu idem. Atque idem existimo sensisse eos, qui dicunt, verum addere supra ens relationem rationis conformitatis entis ad intellectum, ut significat S. Th. in 1. d. 19. q. 5. art. 1. hoc enim, ut verum sit, non est intelligendum de relatione propria & actuali, sed de illa mutua connexione rei & conceptus, & connotatione unius ut correspondentis alteri, quæ quia per modum relationis a nobis concipitur, relatio rationis dici solet Denique in hoc sensu facile applicatur ad hanc veritatem illa vulgaris veritatis definitio, quod sit *conformitas inter intellectum & rem*: illa enim conformitas non intelligitur esse relatio aliqua, ut supra in veritate cognitionis explicatum est, sed denominatio sumpta ex consortio plurium ita se habentium, ut tale unum sit, quale ab alio repræsentatur.

Dico tertio, hanc veritatem trāscendentalem posse, & per modum aptitudinalis, & per modum actualis conformitatis explicari: & in ordine ad intellectum divinum, & ad creatum & in ratione cogniti & cognoscentis, si universaliter de ente vero loquamur, vel in ratione causati, & causæ, vel mensurati & mensuræ, si de ente creato seu artificiali sermo fit. Declaro singula, nam in primis, quod hæc veritas dicere possit conformitatem actualem, omnes fatentur, & ex ipso nomine veritatis & conformitatis constare videtur, magis enim significat actum, quam aptitudinem. Item veritas cognitionis dicit actualem cōformitatem & commensurationem; ergo idem est proportionaliter de veritate rei. Quod si objicias Aug. lib. 2. Soliloquiorum, c. 5. dicentem: *Verum non recte dici esse id, quod ita se habet, ut videtur cognitori: quia secundum hoc nihil esset verum, si nullus cognosceret*; Respondebimus, secundum hanc denominationem non esse illam definitionem rejiciendam absolute & simpliciter, si intelligatur, ut intelligi debet de cognitore vere attingente rem ipsam. Unde etiam admittimus, illam conditionalem esse veram, tamen sicut antecedens est impossibile saltem respectu intellectus divini, ita & consequens. Unde D. Th. 1. part. qu. 16. a. 1. ad 1. tractans hunc locum Augustini dicit, solum excludere comparationem ad intellectum creatum.

Augustini dictum explicatur.

Præterea, quod hæc veritas possit etiam per aptitudinalem conformitatem declarari, sumitur ex illo eodem loco Augustini, ubi post illa verba: *Verum est, quod ita se habet, ut videtur cognitori*: additur: *Si velit & possit cognoscere*. Quæ verba aptitudinem significant. Clarius Anselmus dialog. de verit. c. 9. dicit, veritatem esse *Rectitudinem sola mente perceptibilem*. Et D. Th. dicta qu. 16. art. 5. dicit: *veritatem inveniri in re secundum quod habet esse conformabile intellectui*; & 1. cont. Gent. c. 60. declarans definitionem Avicennæ: *Veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei*, addit: *In quantum talis res nata est facere de se veram æstimationem*. Et probatur, quia omne ens reale natum est facere de se veram æstimationem, quomodo omne ens intelligibile dicitur, sive sit principium cognitionis, sive tantum terminus: hęc enim aptitudo de se abstrahit ab his modis: ergo nihil impedit, quominus hæc possit nomine veri seu veritatis significari. Et confirmatur: nam licet sit impossibile esse aliquod ens, quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino: nihilominus tamen, etiā si intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilē in re positam, nimirum quod omnis intellectus, etiam divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam & compositum ex corpore & anima rationali esset verus homo, & aurum esset verum aurum, &c. vel secundum veritatem essentię, si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundū existentiam, si fingamus, cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suā potentiam exequentem: ergo hæc veritas intelligi potest sufficienter per illam actualem conformitatem, etiamsi actualis non sit. Dices, simili argumento posse probari cōformitatem aptitudinalem non esse necessariam, nam etiamsi fingatur alia hypothesis impossibilis, scilicet, quod res nec intelligatur, nec possit ab aliquo intelligi, & quod maneat in sua essentia, vel existentia, nihilominus unaquæque res in sua essentia vera esset: & tamen tunc non intelligeretur, ut apta ad faciendam veram de se æstimationem, quia non esset apud quem posset illam facere: ergo etiam illa aptitudo non est de ratione veritatis. Respōdetur primum, illam posteriorem hypothesim involvere magis directam & formalem repugnantiam cum propria ratione entitatis realis saltem secundum essentiam, nam de ratione ejus est, ut sit possibilis, & consequenter ac multo magis ut sit intelligibilis. Deinde facta illa hypothesi posset res dici vera fundamentaliter, seu non repugnanter, non tamen positive ac formaliter: quia tunc non esset possibilis veritas cognitionis, & consequenter omnis veri denominatio cessaret.

Veritas rei maxime spectanda in ordine ad divinum intellectum.

Præterea ex his facile constat, hanc appellationem seu conformitatem potissime ac per se esse sumendam in ordine ad intellectum divinum, ut D. Th. docet d. q. 16. ar. 1. & aliis locis. Primo, quia conformitas ad hunc intellectum est maxime per se in omnibus rebus, in creatis quidem propter dependentiam, quam ab illo habent; in ipso vero ente increato propter intrinsecam & essentialem identitatem cum suo intellectu, & actuali intellectione. Deinde quia in divino intellectu est summa & infallibilis veritas, & perfectissima rerum omnium ratio, seu repræsentatio: ergo tunc res maxime dicitur vera, quando conformari potest conceptui, quem de tali re Deus habet.

Secundario in ordine ad creatum.

Quod autem etiam sumi possit in ordine ad intellectū creatum quamvis secundario, docet expresse D. Th. qu. 1. de verit. loc. cit. Et potest facile declarari ex dictis: quia hæc conformitas quam dicit veritas, potest non solum de actuali, sed etiam de aptitudinali intelligi: at vero secundum aptitudinem, omne ens natum est habere veram sui æstimationem in omni intellectu non solum divino, sed etiam creato. Unde, si velimus hanc denominationem per modū relationis concipere, intelligemus quodlibet ens habere hanc relationem intelligibilitatis, non solum ad intellectum divinū, sed etiam ad quemcunque creatum. Item, quia intellectus creatus est quædam participatio divini intellectus, cui natus est conformari in intelligēdo, si vere intelligit: ergo hoc ipso, quod ens dicitur verum, quia est conformabile intellectui divino, poterit etiam dici verum, quia est conformabile intellectui creato vere intelligenti. Tandem hoc probat argumentum illud, quod nos non semper cognoscimus veritatem rerum per conformitatem ad ideam divinam, sed per conceptionem, quam de tali re nos habemus. Atque hoc modo uti solemus definitione talis rei, seu naturę ad proban-

probandum aliquid vere esse tale: definitio enim nihil aliud est, quam explicatio talis naturæ, ut a nobis concipitur: potest ergo hæc veritas sumi non solum ex conformitate ad intellectum divinum, sed etiam ad creatum.

Conformitas veritatis in communi est conformitas cognoscentis & cogniti.

Hoc autem maxime verum habet, si conformitas hæc sumatur solum in ratione cognoscentis & cogniti, quomodo necesse est sumi, si de transcendentali veritate in tota sua latitudine sermo sit. Quia in Deo non potest aliud genus conformitatis intelligi, cum non sit ens dependens, neque causatum, ut per se constat; neque etiam proprie dici possit mensuratum in ratione veri per aliquā scientiam, non solum quia propter summam identitatem non potest ibi esse ratio mensuræ, sed etiam quia eo modo, quo possunt ratione distingui, & commensurari, potius essentia Dei vera est mensura suæ scientiæ, quam e converso: nō enim Deus ideo verus Deus est, quia talē se esse cognoscit, sed potius quia est verus Deus, ideo vere se talem esse cognoscit. Ergo verum transcendentale in tota sua latitudine sumptum non potest dicere conformitatem ad intellectum ut ad causam vel ad mensurā, sed tantum ut ad repræsentantē, seu cognoscentem, vel actu, vel aptitudine. Hoc ergo modo talis conformitas præsertim aptitudinalis, in ordine ad quemcunque intellectum sumi potest, ita ut Deus dicatur verus, quia in quocunque intellectu gignere potest verum conceptum Dei, vel quia re ipsa in se habet illam naturam, quam in Deo concipit quilibet intellectus vero Deum concipiens. Et idem eadem ratione est de entibus creatis: nam idem conceptus veritatis potest ad omnia proportionaliter applicari; & quod in Deo sufficit ad veritatem, si in aliis potest per participationem reperiri, ut re vera potest, sufficiet etiam ad veritatem eorum per participationem.

Entia creata intellectui divino ut opifici conformantur.

Additur vero in ultima parte conclusionis reperiri in entibus creatis conformitatem ad intellectum divinum ut ad causam & exemplar, ratione cujus possunt talia entia vera denominari, quia etiam illa est vera conformitas ad intellectum ut practice cognoscentem, & suo modo operantem. Et eadem ratione entia artificialia, quæ ab intellectu humano procedunt, respectu illius habent eādem conformitatem ut ad suum exemplar, vel ideam, & secundum eam vera etiam dici possunt. Imo sentit D. Th. ab hac conformitate potissimum denominari vera entia creata, quia illa per se eis convenit: conformitas autem ad alios intellectus speculative cognoscentes, est magis extrinseca & per accidens. Quod maxime habet locū in rebus existentibus, & actu creatis: nam res secundum esse essentiæ non habent actu causam exemplarem, sicut neque efficientem: habent tamen in potentia & ideo si considerentur ut possibiles sunt, per se requirunt exemplaria, & ideas in primo artifice, quæ unumquodque tale esse repræsentent, quale esse potest, aut natura fieri postulat. Et hoc modo res omnes creatæ, etiam secundum esse essentiæ per se primario postulant esse in divino intellectu, & habere conformitatem cum illo, tanquam cū primo artifice, a quo solo possunt ad esse perduci. Deus autem cum increatum ens sit, ad nullum intellectum potest habere hanc habitudinem: nihilominus tamen alia ratione potest dici per se habere conformitatem respectu proprii intellectus potius, quam aliorum: quia per se & essentialiter postulat, ut se ipsum actu intelligat, sitque non solum intelligibilis, sed etiam actu intellectus a se ipso, & suamet intellectio. Atque ita probata est conclusio quoad omnes partes ejus.

Sed objicies: ergo ratio veritatis transcendentalis non est una, sed multiplex, quia aptitudinalis, vel actualis conformitas, & speculativa vel practica, valde diversæ sunt. Secundo specialiter objici potest, quia veritas dicit relationem mensurati ad mensuram, saltem fundamētaliter: ergo non potest veritas rerū sumi in ordine ad intellectum creatum, cujus cognitio non est mensura veritatis rerum, sed per illas potius mensuratur. Unde argumentor tertio, nam cognitio est vera, quia conformatur rebus cognitis: ergo non possunt e converso res dici veræ per conformitatem ad talem cognitionem: quia inter hæc non est relatio mutuæ seu similis comparationis, qualis est inter duo similia sed dissimilis seu non mutuæ comparationis, qualis est inter mensuram & mensuratum.

Ad primum aliqui non existimant inconveniens totū id concedere, quod in argumento infertur: quia cum hæ tantum sint quædam denominationes, quæ ad modum relationum desumuntur, seu explicantur, non est inconveniens ex variis capitibus, & diversis cōsiderationibus multiplicari. Imo quidam etiam addunt, sub una ratione esse respectus reales, sub alia vero rationis. Quod saltem concomitanter probabile est, quamvis non sit verum formaliter. Melius tamen fortasse dicetur, illos omnes respectus sub uno adequato contineri, seu ad unum revocari, nimirum ad illam aptitudinem, qua unaquæque res nata est veram sui æstimationē conferre: nam illam habet respectu cujuscunque intellectus, vel cognitionis, & supra illam nihil addit actualis conformitas, præter denominationem, seu coexistentiam cognitionis. Quod si inde resultet relatio, quando illa cognitio est practica, & causa rerum, illa supponit potius veritatem, quam constituat, ut circa secundam opinionem ostensum est. Ad secundū respondetur, in rigore non esse necessarium, ut ens dicatur verum in ratione mensurati per cognitionem, cui cōformatur: alias non posset Deus verū ens dici, ut supra argumentabar, quia in ratione entis nullam habet mensurā nec secundum rem, nec secundum rationem; & ideo, ut 1. p. q. 14. latius dictum est, divina scientia non comparatur ad suā essentiā suumque esse ut practica, sed ut speculativa tantum. Solum ergo in veritate cognitionis speculativæ verū habet, quod ratio veri sumitur in ratione mensurati: nā divina etiam scientia practica ut practica est, vera est, quāvis ut sic non habeat rationem mensurati, sed potius mensuræ. Unde ad tertium respondetur, negando consequentiam: quia ipsamet ratio veritatis non eodem modo dicitur de cognitione, & de rebus; & ideo non est inconveniens, ut secundum diversas habitudines conveniat cognitioni per conformitatem ad res, in quantum illas, ut sunt, repræsentat, & rebus in ordine ad cognitionem, in quantum aptæ sunt, ut in ratione objecti veram sui existimationem inducant.

Veritas transcendentalis non est mera denominatio extrinseca.

Dico ultimo hanc veritatem transcendentalem nō esse meram denominationem extrinsecam, quamvis includat aliquo modo seu connotet conjunctionē alterius rei, unde illa resultat. In hac conclusione differo ab opinione Cajetani, quamvis fortasse non tam sit differentia, quam explicatio sententiæ ejus. Probatur ergo ex dictis, quia veritas rei intrinsece includit entitatem ejus: ergo non est mera denominatio extrinseca. Antecedens patet ex definitionib. veritatis, quas tradunt August. Anselm. & Avicenna, & ex aliis supra adductis. Item, quia propter hanc causam entia fictitia non sunt vera entia, & longe aliter sunt intelligibilia, quam vera entia: nā hæc ex se nata sunt apprehendi & cognosci prout sunt: illa vero minime, sed oportet, ut artificio & vi intellectus aliqua realitatis specie, seu umbra induantur. Item hac ratione, quo res magis habet de entitate, magis etiam habet de hac veritate & quod perfectius est ens, id ex se magis intelligibile dicitur. Unde ulterius argumentari possumus: quia esse intelligibile, non est mera denominatio extrinseca: ergo neque esse verum objective seu realiter. Antecedens patet, tum ex dictis, quod intelligibilitas sequitur entitatem rei, tum etiam quia objectum est natura prius potentia, & ratio illius: ergo supponitur in objecto aptitudo aliqua, ratione cujus aptum sit terminare actum potentiæ, ut, v. g. in colore & sono, respectu visus, & auditus: ergo similiter in ente quatenus intelligibile est, non solum intelligitur facultas extrinseca, quæ vim habet intelligendi, quamvis hæc necessaria sit, sed etiam ex parte ipsius entis supponitur aptitudo intrinseca, ratione cujus potest actum hujusmodi terminare. Prterea hoc confirmāt, quæ in favorem primæ opinionis adducta sunt, & alia addemus sect. sequ.

Corollaria ex superiori resolutione.

Increatum & creata entia quomodo vera.

Atque ex his intelligitur primo, quomodo esse verum conveniat omni enti reali, sive creato, sive increato: quia omne ens de se est aptū conformari intellectui, imo nullum est ens, quod non sit actu conforme alicui intellectui, saltem divino. Quo fit, ut hæc ratio veri primario conveniat primo enti, quod est Deus: quia per se & essentialiter includit cognitionem, & cum illa summā ac necessariam conformitatem habet: & quia per se (ut ita dicam) est ratio suæ veritatis, & est origo & mensura omnis veritatis, quæ in creaturis reperitur.

Verum qualiter passio entis.

Secundo intelligitur ex dictis, quomodo Verum sit passio entis. Dicitur enim passio, non quasi sit realis proprietas distincta ex natura rei ab ente, sed latiori modo, solum quia est quoddam attributum, quod reciproca-

tur

tur cum ente, & ab eo aliquo modo distinguitur, saltem secundum rationem, seu connotationem. Primum constat, quia ostensum est omne ens esse verum. Constat item ex dictis, omne verum eo modo, quo a nobis explicatum est, esse ens reale: quia licet entia rationis eo modo, quo cognoscuntur, dici possint habere conformitatem cum intellectu: tamen quia ex se non habent intelligibilitatem, neque entitatem, in qua fundetur illa conformitas, ideo neque veritatem habent, quæ est passio entis. Maxime cum ostensum sit, hanc veritatem dicere entitatem ipsam ut conformem. Altera vero pars de distinctione satis etiam est ex dictis explicata. Neque contra illam procedũt, quę circa tertiam opinionem Cajetani objiciebamus, quia non asserimus solam denominationem esse proprietatẽ, sed ipsam entitatem sub tali ratione conceptam. Quo fit, ut per hoc veri attributum nulla nova perfectio, aut realis ratio in ipso ente explicetur, sed solum declaretur amplius ipsamet ratio entis per habitudinem ad cognitionem, eo modo quo a nobis explicata est. Et, quia hęc habitudo accidit quodammodo ipsi enti ut sic, & est aliquo modo saltem secundum rationem posterior illo (quãvis semper sit cum illo conjuncta) ideo verum, quod per hanc habitudinem declarat naturam entis, attributum seu proprietas ejus dicitur.

Aristotelis dictum explicatur. Tertio intelligitur ex dictis, quo sensu dictum sit ab Arist. in fine lib. 6. Metaph. verum non esse in reb. sed in mente, loquitur enim de veritate complexa, quæ est in cõpositione mentis, & de alio esse vel non esse, quod per hujusmodi complexionem significatur, & ad ejus veritatem requiritur. Nam, quia veritas est speciali modo in compositione & divisione intellectus, ut supra dixi, ideo veritas quasi per antonomasiam vel analogiam specialiter dici solet de illa veritate, quę est in compositione, & divisione, quæ in negationibus & affirmationibus æque reperitur, & per se non requirit reale esse, sed quale per complexionem significatur.

SECTIO VIII.

An veritas per prius dicatur de veritate cognitionis, quam de veritate rei, & quo modo.

Dubitandi rationes. DIximus, veritatem in rebus, & in cognitione reperiri: explicare ergo oportet, quo ordine ac modo utrisque conveniat, quod etiam conferet, ut amplius explicata maneat veritatis transcendentalis ratio. Videtur ergo prius convenire veritatem rebus, quam cognitioni. Primo quidem quia verum est objectum intellectus: ergo ante omnem actum intellectus supponitur veritas: ergo prius est veritas in rebus, quam in cognitione. Secundo quia veritas rerum universalior est, cum sit transcendens: ergo est prior, quia universaliora priora sunt natura sua. Imo cum dictum sit, verum converti cum ente reali, & ipsi conceptus mentis entia realia sint, non alia ratione videntur esse veri, nisi quatenus entia sunt: ergo veritas rerum de se communior est, & prior, quam veritas cognitionis. In contrarium autem est, quia omnes authores sentiunt, verum esse quid analogum, cujus principale analogatum est veritas cognitionis, ex Arist. 6. Meta. in fine dicente veritatem esse tantum in intellectu formaliter & proprie, in rebus autem ut in causa, ut etiam dicit 9. Met. c. 12. In vocib. autem dicitur esse tanquam in signo, quatenus verum, vel falsum significant, ut dicitur 1. Perih. c. 4.

Opiniones variæ.

Est igitur multorum sententia, veritatem primo ac præcipue reperiri in cognitione; secundario vero in rebus: imo in sola cognitione esse intrinsece ac formaliter, in rebus autem causaliter, seu objective. Ita ut, sicut *sanum* est analogum attributionis, quod de uno tantum analogato dicitur intrinsece ac formaliter, de aliis vero per solã denominationem ab illo: ita *verum* sit analogum attributionis ejusdem omnino rationis, quod de cognitione dicetur formaliter; quia vera est, de rebus vero solum denominatione sumpta a veritate cognitionis, quatenus causa illius sunt. Sicut etiam dicitur de veritate locutionis, solum quatenus est signum illius. Ita sentit Cajet. præced. sect. citatus. Et videtur sumi ex D. Th. dict. q. 16. 1. q. ar. 1. 3. & 6. & q. 1. de verit. ar. 3. & super citata loca Arist. Et declarari amplius potest ex ipsa veri definitione, prout his omnibus applicatur. Cognitio enim dicitur vera, quatenus est conformis rei, quam repræsentat, non ut res ipsa vera est, sed ut talis est, qualis mente concipitur, & affirmatur seu negatur, ut notavit D. Th. dict. q. 16. ar. 1. ad 3. Res autem dicitur vera, quatenus conformis, vel conformabilis est vero conceptui, quem aliquis intellectus habet, aut habere potest de tali re. Ergo signum est rationem veritatis per se reperiri in cognitione, in rebus vero non nisi per denominationem ab illa, & nullam esse rationem veri, utrisque communem. Simili enim ratione concludimus, veritatem in vocibus solum analogice ut in signo reperiri, quia non sunt veræ, nisi quatenus veram cognitionem significant. Tandem ex modo ipso loquendi & concipiendi omnium, videtur posse hoc satis confirmari: omnes enim simpliciter loquendo, veritatem attribuunt judicio intellectus; rebus autem non nisi secundum quid: & ideo simpliciter dicimus intellectum esse verum: alias vero res non dicimus simpliciter veras, sed cum addito, verum aurum, vel quid simile.

Alii vero distinctione utuntur. Nam duobus modis denominari possunt res veræ: uno modo, ut mensura cognitionis, alio modo ut mensuratæ per cognitionem. Priori modo dicuntur res veræ, ut objecta speculativæ cognitionis, quatenus vel conformantur, vel aptæ sunt conformari veritati illius: quia objectum est mensura talis cognitionis, præsertim si sit objectum primarium illius. Quod dico propter cognitionem, quam Deus habet de essentiis creaturarum, a quibus non mensuratur, ut supra dixi: quia non respicit illas ut primarium objectum, sed ut secundarium, in primario eminenter contentum, a quo proxime illa cognitio quasi mensuratur. Imo addit Ægid. quodlib. 4. q. 7. neque cognitionem, quam Angelus habet de Sole, verbi gratia, & aliis rebus, quarum habet inditas species, proprie mensurari ab illarum objectis, sed ab ideis divinis, a quib. illæ species profluxerunt, de quo alias: nunc enim satis est, quod hujusmodi res dicantur veræ, quatenus adæquari possunt intellectui humano, ut mensura ejus. Posteriori autem modo dicuntur veræ omnes res, quæ ab intellectuali exemplari seu idea manant, illique conformantur tanquam suæ mensuræ. Dicunt ergo, veritatem ęque primo dici de omni adęquatione mensurati ad mensuram, quę inter rem & intellectum seu cognitionem invenitur, sive illa sit cognitionis, sive rei: de adæquatione autem mensuræ ad mensuratum, sive sit cognitionis, sive rei, non dici vere ac proprie, quod sit veritas, sed ad summum dici posse per prædictam analogiam attributionis. Fundamentum hujus sententiæ solum est, quia veritas, ut nomen ipsum præ se fert, dicit relationem mensurati: nam dicit conformitatem intellectus ad rem; quod enim alteri conformari debet ut verum sit, respicit illud ut mensuram.

Juxta quam sententiam sequitur primo, Deum in ratione entis non esse verum, sed solum in ratione scientiæ seu scientis speculative: quia in quantum est ens, non habet mensuram suæ veritatis, & sui esse, nec conformatur alicui intellectui etiam proprio ut mensuratus ab illo, ut supra dictum est. Nisi velit quis negative explicare, Deũ esse verum, quia non est alicui mensurę seu ideę difformis, ut in simili explicuit D. Th. dict. q. 16. ar. 5. ad 2. Sequitur secundo, divinam scientiam ut practicam non esse veram simpliciter loquendo, quia ut sic non est mensurata, sed mensura rerum. Sequitur tertio, essentias creaturarum secundũ esse essentiæ cõsideratas non posse veras dici simpliciter, sed tantum per prædictam analogiam, quia non habent mensuram in ratione essentiæ. Sequitur quarto, absolute loquendo non esse ordinem prioris & posterioris inter veritatem rerum & cognitionem, sed inter veritatem mensuræ & mensurati: quia hæc sive in rebus sive in cognitione existat, dicitur esse propria & formalis veritas: illa vero tam in rebus, quam in cognitione, dicitur non esse veritas, sed solum relatio mensuræ, quæ per analogiam interdum dicitur veritas. Et hanc opinionem videntur sequi multi ex modernis scriptoribus.

Tertia opinio esse potest, aliud esse loqui de prima origine seu impositione hujus vocis *verum* seu *veritas*: aliud de proprio significato, quod jam de facto habet. Nam priori modo est quidem verum, per eam vocem primo significatam esse veritatem cognitionis, seu compositionis & divisionis, quia illa est nobis notior: nihilominus tamen jam vocem illã extensam esse non per Metaphoricam translationem, sed per proprietatẽ ad significandã veri-

veritatẽ rerum, quæ in ratione etiam veritatis perfectior esse potest, quam veritas cognitionis. Sicut dicere solent Theologi nomina paternitatis, aut misericordiæ, vel similia, primo esse imposita ad significandas has proprietates in creaturis; deinde vero extensa esse ad significandas similes proprietates Dei, non per Metaphoram, sed per summam proprietatem, & analogiam, in qua primum ac præcipuum analogatum est Deus, ut habens hujusmodi proprietates. Fundamentum hujus sententię est, quia tam perfecta & propria est adęquatio rei ad intellectũ, sicut est adæquatio intellectus ad rem: ergo ex hac parte nihil obstat, quo minus ratio veritatis æque conveniat utrique. Rursus, quod hæc adæquatio fit per modum mensuræ vel mensurati, nihil referre videtur, quominus utroque modo possit & nomen & rationem veritatis obtinere: tum quia nulla sufficiente ratione probatur, rationem veri intrinsece dicere ac postulare rationem mensurati, neque ex communi definitione veritatis id colligitur, sed potius contrarium: dicitur enim *conformitas inter rem & intellectum*: ubi nihil dicitur de conformitate per modũ mensuræ, vel mensurati. Imo, ut notavit D. Thom. locis supra citatis ex vi illius definitionis non magis dicitur veritas, conformitas intellectus ad rem, quam conformitas rei ad intellectum. Tum etiam, quia illa ratio mensuræ, & mensurati, nihil addit in uno extremo potius, quam in alio, nisi vel denominationem sumptam ex causalitate aliqua ejus rei, quæ mensura dicitur, ad rem quæ dicitur mensurata, vel ordinem aliquem transcendentalem, secundum quem una res ordinatur ad alteram potius, quam e contrario, ut scientia ad scibile potius, quam scibile ad scientiam. Sed hi respectus non mutant veritatem seu proprietatem adæquationis seu conformitatis, quæ per se tantum ad rationem veritatis requiritur. Ut v. g. si res arte facta compararetur ad intellectum artificis, a quo processit, & ad intellectum alterius, qui perfecte concipit rationem & ideam talis artificii, nihil influendo, neque causando in illud, certe artificium in re æque conforme est uni, & alteri intellectui: ergo æque verum est respectu utriusque, etiamsi ad unum habeat relationem effectus, & non ad aliud.

Atque huc accedunt ea, quæ ex secunda sententia consequi inferebamus: quæ, quia per se inconvenientia videntur, suadent, non pertinere ad rationem veritatis differentiam hanc formaliter ac per se. Seclusa autem hac differentia, nihil est, cur non possit ratio veritatis omnem adæquationem inter rem & intellectum convenire, sive illa sit inter intellectum & rem, sive inter rem & intellectum, & sive sit inter mensuram cum mensurato, sive inter mensuratum cum mensura, sive inter ea, quæ neutram rationem inter se habent, ut de essentiis creaturarum ut sic, & de scientia Dei creaturarũ speculativa dicebamus. Imo neque sufficiens ratio analogię videtur posse assignari inter veritatem rei, & cognitionis: tum quia licet nomen veritatis primũ sit a nobis inventum propter cognitionem, non tamen inde fit analogice dici de veritate rerum, ut explicatum est; tum etiam propter ea, quæ in Sect. præced. circa opinionem Cajetani proposita sunt, quibus ostendi videtur, veritatem rerum non posse in sola extrinseca, & Metaphorica denominatione consistere.

Quæstionis resolutio.

Ex his opionibus aliquid, quod ad quæstionem hanc explicandam conferat, sumere possumus. Ut tamen resolutio, quæ nobis verior videtur, intelligatur, advertendum est, quod supra diximus veritatem specialiori modo reperiri in compositione & divisione, quam in simplicibus, aut conceptibus, aut rebus. Veritas autem illa specialis, quæ est in compositione & divisione intellectus, revera non est veritas transcendentalis illius actus seu judicii, quod in compositione & divisione verum denominatur. Quod sic patet, nam veritas transcendentalis cũ sit suo modo propria passio entis, est immutabilis & inseparabilis ab ente, illa autem veritas, quæ est in compositione est separabilis ab illa, quantum est ex ratione sua, quia interdum separatur, quando, manente eodem judicio res judicata mutatur, incipitque aliter se habere, quam judicetur, cum antea conformitatem cum judicio haberet. Quod si interdum hæc veritas est immutabilis, ex eo provenit, quod res circa quam judicium versatur, immutabilis est vel simpliciter, vel prout sub judicium cadit.

Veritas compositionis & divisionis non est transcendentalis.

Atque hinc intelligere licet, in hocmet judicio seu actu compositionis, & divisionis, duplicem veritatem reperiri: unam transcendentalem, aliam specialem, quam veritatem cognitionis seu accidentalem vocare possumus, alii formalem appellant. Quod sic declaratur & probatur, nã quando judicium mutatur de vero in falsum, amittit aliquam veritatem, & non amittit omnem, sed aliquam necessario retinet; ergo duplicem habebat. Major per se nota est, nam falsitas, cum sit veritati contraria, aliquam veritatem ab actu excludit, cum de vero in falsum mutatur. Minor autem patet, quia verum cum ente convertitur, ut diximus: sed illud judicium, quod de vero in falsum mutatur, manet nihilominus reale judicium, & reale ens: ergo necesse est, ut verum etiam maneat transcendentali veritate. Quæ in hoc consistit, quod in ratione judicii intellectus ille actus habet veram essentiam, & speciem judicii, & conformitatem cum proprio conceptu seu idea intellectualis judicii. Quod in vocali propositione commode explicari potest: hæc enim enunciatio, omnis homo est albus, vel alia similis, si in ea consideres conformitatem ad rem, quã significat, non habet veritatem, sed falsitatem hoc sensu non vera, sed simpliciter falsa vocatur: si vero in ea consideres definitionem seu essentiam propositionis, & conformitatem, quam habet cum regulis artis dialecticę, seu cum idea propositionis, intelligitur habere suam veritatem quasi transcendentalem, secundũ quam dici potest esse vera propositio, eo modo quo aurum dicitur verum aurum, & eo modo quo syllogismus dicetur verus syllogismus, si bona sit illatio, etiam si falsum concludat.

In compositione cum veritate, aut falsitate ejus stat semper transcendentalis veritas.

Hac igitur distinctione constituta, censeo inprimis, veritatem in primæva significatione dictam esse de veritate cognitionis, quæ in compositione ac divisione specialiter reperitur. Hoc probant omnia supra adducta, hac enim ratione Aristotel. sæpe dixit, veritatẽ esse in intellectu seu in compositione & divisione. Item propter hanc causam judicium habens hanc veritatem simpliciter verum dicitur. Si autem illa careat, dicitur simpliciter falsum, etiamsi veritatem transcendentalem modo a nobis declarato habeat. Denique ratio esse videtur, quia hujusmodi veritas nobis est notior, magisque formaliter est in cognitione nostra, ut in superioribus explicatum est.

Vocis veritas primæva significatio.

Secundo censeo, res cognitas posse ab hac veritate cognitionis per extrinsecam analogiam ac denominationẽ dici veras, non tamen secundum hanc rationem aut denominationem sumi verum, cum dicitur esse passio entis. Prior pars probatur ex adductis inter referendam primã sententiam, & opinionem Cajetani secunda Sect. tractatam. Declaratur etiam illo exemplo de sano: nam sicut sanum dicitur, & quod habet sanitatem, & quod causat & significat illam; ita in præsente verum dici potest & judicium habens hanc veritatem, & vocalis propositio illam significans, & res ipsa, quatenus causat, vel fundat illam. Unde hoc etiam confirmat usus, non solum enim dicimus esse verum judicium, quo credimus, Deum esse trinum & unum, & similiter veram esse propositionem, qua id affirmamus, sed etiam hoc ipsum, Deum esse trinum & unum, verum esse: quam veritatem solum habet illa res prout est objective in intellectu, id est, quatenus complexe cognoscitur, & vere ac sicut est judicatur: & de hujusmodi vero, seu denominatione veri, dixit etiam Aristoteles, non esse in re, sed in intellectu. Unde hæc denominatio veri etiam non entibus convenit: sic enim verum esse dicimus, & chymeram esse ens fictum, & hominem non esse equum. Atque hinc patet posterior pars, quod hæc denominatio non sit veritas, quæ est passio entis. Et hoc etiam confirmat illa ratio, quod verum est objectum intellectus: nam licet quidam dicant, veritatem esse conditionem tantum obiecti intellectus, non antecedentem, sed consequentem potius actum intellectus, ut videre licet in Toleto 3. de anim. q. 20. tamen hoc modo valde improprie diceretur verum objectum intellectus: quia objectum potentiæ passivæ ut sic supponitur ad actum, & ideo conditiones illæ, quę sunt proprię objecti debent supponi, non subsequi: ergo verũ prout dicitur esse objectũ intellectus, non est quatenus ab ipsomet actu denominatur, sed secundum aliquam aliam rationem, secundum quam possit antecedere actum. Hoc deniqne confirmant ea, quibus supra probatum est veritatem transcendentalem non consistere in sola hac intrinseca denominatione.

In primæva significatione veritas potest realia & rationis entia extrinsece denominare.

Tertio itaque censeo, ab hac veritate cognitionis translatum esse hoc nomen veri, ad significandam hanc proprieta-

Translatio vocis veritas.

prietatem cujuslibet entis realis, quæ est conformitas cum intellectu actu, vel potentia concipiente rem sub tali ratione entis realis. Hoc patet ex dictis, & a sufficiente enumeratione. Dices hanc denominationem in nullo differre ab illa denominatione extrinseca, qua res dicitur vera, quia fundare potest, vel causare veritatem intellectus. Respondetur, negando consequentiam, quia illa denominatio præcise sumitur ex veritate extrinseca, ut denominante objectum, seu causam suam: hæc autem veritas rerum non sumitur ex illa denominatione, sed ex ipsa rei entitate, ut habente conformitatem ad aliud. Itaque sicut cognitio, vel judicium dicitur verum, quia conforme est ipsi esse, vel non esse rei, & tamen non denominatur verum a veritate ipsius rei, sed a suo esse, connotando simul esse ipsius objecti tale, quale per judicium repræsentatur: ita in præsente res dicitur vera, quia habet esse conforme seu conformabile tali conceptui, quæ denominatio non sumitur extrinsece a veritate conceptus, sed ab intrinseca entitate, ut est sub habitudine, vel quasi habitudine ad aliud. Confirmatur ac declaratur primo: nam, sicut in relativis hoc album, v. g. dicitur simile alteri non per extrinsecam denominationem a similitudine, quę in albo est, sed quia habet in se relationem, qua tendit in aliud; vel quia habet in se talem qualitatem, qualis in alio est: ita in præsenti potest facile intelligi, rem dici veram propter conformitatem cum intellectu, quamvis non denominetur extrinsece a sola veritate intellectus. Tandem, si mente præscindamus veritatem cognitionis a repræsentatione ideæ, vel conceptus, adhuc res denominaretur vera per conformitatem ad ideam sic repręsentantem: ergo hæc denominatio formaliter non sumitur ab ipsa veritate intellectus.

Veritas de veritate cognitionis, ac rei qua analogia dicatur. Unde ulterius colligo, verum, prout dicatur de veritate compositionis aut divisionis, & de veritate rerum seu transcendentali, non dici proprie secundum aliquam analogiam attributionis sumptam ab aliqua forma, quæ intrinsece conveniat alicui analogatorum, aliis vero extrinsece, quia, ut ostensum est, non intercedit in præsenti hujusmodi denominatio. Videtur ergo hæc vox æquivoce dici sub his duabus rationibus, vel ad summum, secundum analogiam proportionalitatis. Quia hic etiam non videtur intercedere unus conceptus objectivus secundum unam aliquam communem rationem: nam ut explicamus, longe alia est ratio veritatis in compositione & divisione, quam sit in aliis rebus. Solum ergo relinqui potest quædam proportionalis analogia, quæ in hoc consistit, quod sicut veritas compositionis requirit illam conformitatem inter esse rei, & judicium, ita veritas transcendentalis requirit talem rei entitatem, quæ adæquari possit proprio conceptui, seu ideæ, aut intellectuali repręsentationi talis rei. Hujusmodi autem analogia nihil obstat, quo minus verum transcendens possit esse proprietas entis, quia licet translatio nominis ex illa proportionalitate sumpta sit, non tamen formaliter significat illam, sed proprietatem, in qua illa considerari potest. Sicut in sano pręter analogiam attributionis supra declaratam intelligi potest alia proportionalitatis, secũdum quam pomum, in quo nihil est corruptum, sanum dicitur, quia sicut sanitas animalis consistit in debita humorum proportione, ac dispositione, ita pomum dicitur sanum, quia habet debitam omnium suarum partium dispositionem; & tamen sanum sub hac significatione proprietatem aliquam, seu intrinsecam perfectionem pomi significat, scilicet, integritatem, seu incorruptionem ejus. Sic igitur verum quamvis per aliquam analogiam proportionalitatis trãslatum sit ad veritatem rerum significandam, nihilominus proprietatem ipsius entis significare potest.

Quod autem dicimus de veritate rerum, intelligendum etiam est de veritate, quæ attribuitur sensibus, aut simplicibus mentis conceptibus: imo & de veritate ipsius compositionis, quatenus in ea aliqua ratio entis consideratur: nam in his omnibus veritas est ejusdem modi seu rationis cum veritate transcendentali, & proprie consistit in adæquatione talis rei ad ideam, vel relationem, quæ de illa formari potest, quamvis in sensu, vel intellectu per ordinem ad objecta interdum explicetur, objectum est veluti forma actus, vel conceptus, qui ab illo sumit speciem. Et sæpe hæc veritas transcendetalis per intrinseca principia, & præsertim per formam explicari solet, sicut dicitur vera paternitas, quæ ad verum filium a se genitum terminatur, quamvis formalis ratio veritatis, etiam in Paternitate ipsa, in adæquatione ad intellectum consistat.

Solvuntur rationes dubitandi in principio posita.

Ultimo ex his satisfactum est rationibus dubitandi in principio positis: nam priores probant veritatem transcendentalem secundum se esse priorem; non tamen, quod hæc vox primo sit imposita ad illam significandam. Et hoc item probant rationes secundo loco factæ de veritate cognitionis. Quæstio autem, quæ ibi attingitur de vero, quomodo sit objectum intellectus, non est propria hujus loci, sed in materia de anima explicanda est, quanquam in re facilior sit ex dictis expositio. Nam si sit sermo absolute de intellectu, non aliter verum dicitur objectum ejus, quam ens, solum enim nomine veri significatur aptitudo illa, vel proportio, quæ est in ente, ut intelligi possit: quatenus enim tale est, ut adæquationem habere possit eum aliquo conceptu, eatenus terminare potest intellectus actum, esseque objectum illius. Unde econtrario intellectus tunc rem intelligit, quando illum conceptum format, cui res illa adæquari potest, & ideo dicitur intelligere illam ut veram. Et hoc modo veritas dicitur esse conditio necessaria in objecto intellectus, de qua re legi potest Cajetanus 1. par. qu. 16. art. 3. ad 3. & 2. 2. qu. 1 art. 1. & Capreolus in 1. dist. 2. art. 1. Ægidius quodlib. 4. qu. 20. Si vero sit sermo de intellectu ut proprie judicante, seu ut componente & dividente, sic verum dicitur objectum judicii intellectus: quia eo modo, quo dicitur esse veritas in compositione, nunquam intellectus præbet assensum suum, nisi cognoscendo veritatem, seu conformitatem unius rei, seu conceptus ejus ad aliam in actu exercito, cognoscendo, inquam, vel saltem existimando se cognoscere, & hoc modo dicitur intellectus semper assentiri sub ratione veri, & verum esse proprium objectum judicii seu assensus intellectus.

DISPUTATIO IX.

De Falsitate, seu falso.

Quamvis falsitas non attribuatur enti ut proprietas ejus; tamen, quia veritas opponitur, & oppositorum eadem est scientia, unumque eorum ex alio amplius manifestatur, ideo de falsitate breviter hoc loco differendum est, de qua eadem fere, quæ de veritate inquiri possunt, tamen suppositis, quæ de veritate diximus, una fere aut altera dubitatione omnia poterunt comprehendi.

SECTIO I.

Quidnam, & ubi sit falsitas, & an sit entis proprietas.

Principio, quod falsitas aliquid sit, & alicubi inveniatur, aut saltem, quod ad hunc modum a nobis concipiatur, constat ex communi modo loquendi de rebus, & de sermonibus & judiciis rerum; dicimus enim & judicium seu compositionem aut divisionem falsa esse, & locutionem similiter, & res etiam aliquas falsas denominamus, ut aurichalcum dicimus esse falsum aurum: hę autem denominationes ab aliqua forma, seu quasi forma desumuntur, & de hac investigamus quid sit. Ut autem hoc commodius fiat, prius declarare oportet, an hæc falsitas vere ac proprie attribuatur rebus, eodem modo quo veritas: simulque explicandum est, an vere ac proprie attribuatur conceptibus simplicibus intellectus, & consequenter actibus etiam sensuum, vel in sola compositione aut divisione proprie inveniatur. *Falsitas est.*

Variæ opiniones circa quid sit.

Prima opinio asserit falsitatem non minus proprie reperiri in rebus aut conceptibus simplicibus, quam veritatem. Ita sentiunt nonnulli moderni super 1. p. D. Th. q 17. Et probatur primo ex Arist. 2. de anim. c. 7. dicente, sensum non falli circa proprium sensibile: circa commune autem posse decipi: ergo supponit esse posse falsitatem in sensu, saltem quoad aliquos actus vel aliqua objecta ejus, cum tamen omnes actus ejus simplices sint; & lib. 3. tex. 161. limitans priorem sententiam, ait sensum, vel nõ fal-

falli circa proprium sensibile, vel raro; ponit ergo in illo falsitatem, & idem ait ibi de phantasia. Unde D.Tho.1. p.q.17. art.2. exponit, quod Aristotel. ait, sensum circa propria sensibilia non habere falsam cognitionem, intelligendum esse per se, & ut in plurimum: nam per accidens,& in paucioribus,etiam in cognitione proprii sensibilis potest in sensu esse falsitas. Atque idem argumentum sumi potest ex parte intellectus, in cujus simplici cognitione,qua apprehendit seu cognoscit,quod quid est, negatur esse falsitas 3.de anim.tex.21.& 51.& 9.Metap.text. 22.per se & ut in plurimum,tamen ex accidenti & in paucioribus non repugnat in eo reperiri,ut D.Th.ibi indicat; & 1.cont.Gent.c.59.& 60.Secundo argumentor ratione, quia oppositorum eadem est ratio: ergo sicut veritas consistit in conformitate & adæquatione, ita falsitas in difformitate: sed sicut conformitas reperitur, non solum inter cognitionem complexam & rem,sed etiam inter conceptus simplices & res, ita reperitur difformitas non solum in compositione aut divisione, sed etiam in simplicibus,tam rebus,quam conceptibus; ergo. Minor probatur, & primo in cognitione simplici: nam illamet imperfectio,quę solet esse radix deceptionis & difformitatis in judicio complexo, inveniri potest in simplici cognitione, tam sensus, quam intellectus, nimirum,quod species objecti imperfecte imprimatur: hæc enim est prima radix omnis deceptionis: nam potentia de se sufficiens esset, si objectum per speciem sufficienter applicaretur,& uniretur: hæc autem radix communis est tam simplici operationi, quam compositæ. Imo tota deceptio in compositione solet ex eo provenire, quod conceptus simplices difformes sunt rebus ipsis: invenitur ergo difformitas in his conceptibus, & consequenter etiam falsitas.

Rursus,quod in rebus etiam inveniatur falsitas, patet in his præcipue, quæ arte fiunt: nam sæpe sunt difformes suæ regulæ & ideæ;ergo sub ea ratione habent falsitatem. Idemque reperitur in aliquibus effectibus naturalibus, qui dicuntur monstra, seu peccata naturæ: nam discrepāt ab idea seu regula,quam deberent causæ secundæ naturales imitari,& ad eam suos effectus conformare.Quomodo etiam actio humana,quę deviat a divinis regulis,mendacium appellari solet:Psal.4.*Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* Sicut e contrario operatio conformis prudentię, seu regulę divinę, vocari solet veritas. Joan.3. *Qui facit veritatem,venit ad lucem.* De qua Paul. ad Ephes.4. *Facientes veritatem in charitate crescamus.* Atque in hunc modum de conformitate & difformitate rerum ad intellectum philosophatur D.Th.dict.q.17. ar. 1. significans, tam esse propriam falsitatem rerum hanc difformitatem, sicut est veritas illa conformitas.

Quod si objicias: nam sequitur falsitatem esse ponendam inter proprietates entis, sicut veritatem, negatur consequentia,quia non omne ens est falsum:omne autem ens est verum: nam Deus nullo modo falsus appellari potest,neque in ratione entis, neque in ratione Dei, aut alicujus entis in particulari: imo nec res creatæ omnes possunt falsæ nominari,quia ea,quæ a Deo fiunt,si immediate ab eo fiant, non possunt ab ejus arte discrepare; si autem fiant ab ipso mediis causis secundis, licet possit discrepare ab una regula,vel idea divina, ad quam causæ secundæ conformari deberent in agendo, tamen prout ab ipso Deo procedunt, discordare non possunt ab illa regula & idea, per quam Deus operatur, quando in illas influit, & hoc modo habent veritatem.

Secunda sententia negat, in simplicibus, vel conceptibus, vel rebus esse falsitatem, sed solum in compositione & divisione,quod sentit Alber.2.de anim.tract.3.c.5. & ibi Apollinar.q.13. Ægid. quodlib.4. q.7. Ferrar. 1. Gent. c.59. Fonsec. 4. Metap.c.2.q.6.sect.1.Et hæc sententia est magis consentanea Aristoteli, & D. Tho.citatis locis, & mihi videtur etiam verior, si de falsitate in eo rigore, & proprietate loquamur, qua in præcedenti disputat.de veritate locuti sumus.

Falsitas rebus attributa, quid.

Ad quod explicandum dico primo,in rebus extra intellectum non esse propriam & rigorosam falsitatem, sed vocari falsas res per quandam Metaphoram, & extrinsecam denominationem. Probatur,quia sicut veritas,ita & falsitas sumenda est per habitudinem ad intellectum, quæ in rebus considerari potest, ut supra diximus, vel in ordine ad intellectum speculativum,vel in ordine ad practicum.Rursus illa habitudo esse potest,vel actualis conformitatis,seu difformitatis,vel aptitudinalis tantum. Ac denique considerari potest, vel in ordine ad intellectum divinum, vel in ordine ad creatum, nullo autem ex his modis potest propria falsitas rebus attribui. Quod breviter ostendo discurrendo per singula. Et primo in ordine ad intellectum divinum, ut speculative cognoscentem omnia,per se notum est, nullam rem posse proprie, vel improprie falsam denominari: quia scientia speculativa,quam Deus habet de omnibus rebus, necessario est verissima ac propriissima: ergo res cognitæ in ordine ad hanc scientiam non habent difformitatem ullam, sed summam conformitatem. Secundo in ordine ad eundem divinum intellectum, ut practice cognoscentem & operantem, non possunt res falsæ denominari, quia vel res sunt factæ a Deo, vel non.Res non factæ a Deo, tantum sunt,aut res summe bona,quæ est ipsemet Deus,qui supra omnem est mensuram,& supra omnem ideam,& extra omnem causalitatem intellectus practici, & ideo non potest ex hac habitudine propriam veritatem habere, nedum falsitatem:aut res summe mala,quę est culpa ut culpa est (si tamen res appellanda est)hæc enim,sicut a Deo non fit,ita neque in eo propriam ideam habet, sed est potius in Deo idea bonitatis, & honestatis, a qua culpa discordat: ex quo habet, quod vera culpa sit,quia,sicut ejus esse, ita & ejus veritas in privatione & defectu consistit. Solet autem interdum culpa, falsitas & deceptio appellari, non tam in ratione mali aut culpæ, quam in ratione boni: omne enim peccatum habet aliquam rationem apparentis boni, sub qua falsum quid & fucatum vocari solet, eam vero denominationem non habet in ordine ad Deum, sed in ordine ad hominem, quem decipit, sicut de aliis rebus falsis statim dicemus. Aliæ vero res, quæ a Deo fiunt, nunquam discordant ab arte, vel idea ejus, quia est tam potens in exequendo, quantum est sapiens in cognoscendo.

In ordine ad divinū intellectū nulla in rebus falsitas.

Dices: licet hoc sit verum de his,quæ Deus per seipsum operatur, non tamen de his,quæ per causas secundas efficit:nam tunc accommodat suam potentiam exequentem activitati causarum secundarum,& ideo hinc fieri potest, ut effectus non adæquet ideam artificis, ut videtur contingere in monstris naturæ. Respondetur, cum illa non conveniant casu & fortuito respectu Dei, sed ex vera scientia, & voluntate ejus, necessarium esse, ut etiam hæc, quatenus entia sunt,non discordent a divina scientia practica,quia Deus,sicut vult cum causis secundis non impeditis influere ad effectus integros & perfectos perficiendos, ita vult cum eisdem impeditis influere ad efficienda monstra. Unde sicut, quando optimus pictor non ex impotentia, sed voluntarie depingit monstrum, illud non dicitur discordare ab arte,neque esse aliquid falsum respectu talis pictoris,ita neque monstra naturę falsitatem habent respectu supremi artificis Dei, quia ea sciens & videns fabricatur, quatenus entia sunt. Quod ideo semper adjungo,quia si hæc considerentur,quatenus in eis est privatio, seu carentia alicujus perfectionis, ut sic non per se fiunt, sed per accidens, neque habent propriam ideam, ad quam conformentur, ut respectu illius vera aut falsa dici possint, sed habent talem defectum, quatenus deficiunt ab alia perfectiori idea: hic autem defectus, vel non est a Deo, ut in defectibus culpæ, vel, si est ab ipso, ut in malis pœnæ, non est præter scientiam & intentionem seu voluntatem ejus, & ideo respectu illius non potest dici falsitas; an vero respectu causæ secundæ ita appellari possit, statim dicam.

Objectioni respondetur.

Tertio,si res ad intellectū creatum speculativum comparentur,non possunt intrinsece ac proprie falsę denominari. Quod sic ostendo,quia vel denominarentur falsæ ex aptitudinali difformitate,vel ex actuali;neutrum dici potest:ergo.Minor quoad priorem partem probatur,quia omnis res, quantum est de se apta est cognosci sicut est, & generare proprium & adæquatum sui conceptum. Quod autem aliquis intellectus in eis cognoscendis interdum decipiatur,non provenit ab ipsis,quatenus entia sunt, sed vel ex defectu unitatis intellectus, vel ex aliis impedimētis:ergo ratione aptitudinis,qua est in rebus ut intelligantur,non convenit eis falsitas,quod amplius patebit ex cōfirmatione alterius partis. Probatur ergo altera minoris pars primo ratione facta præcedente disput.sect.2. quia, si res falso cognitæ ab intellectu creato haberent propriam

Nullę res falsæ in ordine ad intellectū creatum speculativū.

priam & intrinsecam falsitatem ex eo, quod discordant a tali intellectu, nulla esset res, quæ non posset falsa denominari, quia nulla est, quæ non possit falso cognosci: esset ergo etiam in Deo falsitas, quod absurdissimum est. Item, si res est falsa respectu intellectus: ergo, vel respectu intellectus verum & proprium conceptum formantis talis rei: & hoc non, ut per se constat, quia ab illo non discordat; vel respectu intellectus vere concipientis aliam rem, ut aurichalcum videtur dici falsum aurum respectu intellectus concipientis verum aurum: & hoc modo etiam aurum potest dici falsum aurichalcum, respectu intellectus verum aurichalci conceptum formantis, & sic redit idem inconveniens supra illatum, quod in rebus omnibus sit aliqua falsitas. Denique, vel res dicitur falsa in ordine ad conceptum simplicem, vel in ordine ad conceptum complexum. Primum dici non potest, tum propter rationes dictas, tum quia, ut ostendam, in solo conceptu simplici non est proprie falsitas: ergo multo minus erit in re speculative cognita in ordine ad talem conceptum: tum etiam, quia, si res ad proprium suum conceptum comparetur, respectu illius non erit falsa, sed vera, si vero comparetur ad conceptum alterius rei, per illum non est falso cognita, sed potius ignorata: ergo nec respectu illius poterit denominari falsa: inter hos autem conceptus non potest medium excogitari sistendo in simplicibus conceptibus: ergo per difformitatem ad illos non habent res propriam falsitatem. Si autem hæc denominatio sumatur in ordine ad compositionem & divisionem, sicut Aristot. dixit 6. Metaph. nec veritas est in rebus, sed tantum objective in intellectu, multo ergo minus falsitas.

Naturalia entia per ordinem ad humanā praxim nulla falsa.

Quarto, si res creatæ comparetur ad intellectum creatum practice cognoscentem, sic excludendæ in primis sunt res naturales, quæ non pendent ab ullo creato intellectu, tanquam a suo artifice: & ita de omnibus his rebus probata relinquitur conclusio posita, quod respectu nullius intellectus habent propriam falsitatem. Unde infero, etiam naturalia monstra non habere propriam falsitatē, sed imperfectionem, vel defectum, ideoque non tam falsa entia, quam imperfecta, seu mala denominari solent. Probatur, quia non denominantur falsa respectu primæ causæ universalis, ut diximus, neque etiam respectu causarum secundarum, quia illæ non operantur per intellectum, falsitas autem sumenda est in ordine ad aliquem intellectū. Dices, sicut opus naturæ est opus intelligentiæ, ita hæc monstra posse dici falsa respectu naturalis virtutis causæ, non præcise sumptæ, sed quatenus subordinari deberet ideæ primi artificis, dirigentis illam ad perfectum effectum producendum. Respondetur in primis hanc denominationem, & solum extrinsecam esse, & Metaphoricā magis, quam propriam. Sicut opus naturæ non est proprie & intrinsece opus intelligentiæ, sed extrinsece & metaphorice, vel sicut dicitur errare manus projicientis sagittam, quando scopum non attingit: nam error proprie non illi tribuitur, sed per Metaphoram tantum. Deinde dicitur, quod illa imperfectio effectus non provenit ex ullo defectu intellectus, & ideo non potest proprie falsitas appellari, sed imperfectio, vel malitia, & ita hæc solent vocari monstra, vel peccata naturæ, quæ voces malitiam potius, quam falsitatem indicant.

Res artificiales in ordine ad humanos opifices an falsa.

Solum supersunt res artificiales & morales, ad quas potest intellectus creatus practice comparari, & ut causa earum. Artificialia ergo non est dubium, quin interdum discrepent ab arte. Sed hoc dupliciter contingit: uno modo, quod discrepent ab arte, quæ est in artifice, seu ab idea, quā re vera habet cōceptam: alio modo, quod discrepent ab arte, quam deberet habere, quamque alius probus artifex habet. Quando hoc posteriori modo cōtingit, non videtur proprie habere locū denominatio falsitatis, quia tunc res arte facta non discordat ab idea, a qua procedit: ad alias vero perfectiores ideas, quæ sunt in aliis artificibus, non comparatur talis res ut ad principium practicū, sed ut ad cognitionem speculativam: & ideo respectu illarum non habet propriam falsitatē, juxta dicta in tertio puncto. Et confirmatur: nam, si quis simul habeat ideas perfecti & imperfecti artificii, & volens faciat rem imperfectam, & conformē imperfectæ ideæ, non dicetur ille errare in operando, ut artifex est, nec res facta in genere artificii dicetur falsa: ergo idem erit, quādo habet imperfectam ideam solam, & juxta illam operatur. Dices, hunc artificem deficere ab arte, vel quia habens ideam tantum imperfectam vult effectum facere perfectum, & conformem suæ ideæ, quæ est manifesta repugnantia, vel quia existimat juxta veras regula artis ita esse rem perficiendā. Respondetur, in eo, qui sic operatur, intervenire errorem speculativum potius, quam practicum, seu antecedentem ante conceptionem ideæ, per quam res est fabricanda: & ideo ab eo errore non proprie denominari rem falsam, sed ad summum, metaphorice & valde extrinsece. Cujus signum est, quia, si talis res ex industria fiat illo modo propter aliquem finem, vel voluntatem artificis, non erit res ullo modo falsa, cum tamen in re eandem conformitatem, vel difformitatem habeat cum idea. Item, quia hujusmodi regulæ artis sæpe sumuntur in ordine ad aliquem finem, & supposita tali materia, vel circumstantiis: sed hæc omnia non variant intrinsecam formam artificialem rei, nec conformitatem, quam habet cum idea, a qua proxime procedit: ergo quandocunque res arte facta est conformis ideæ, a qua proxime procedit, tunc non est in ea falsitas, etiamsi alias sit simpliciter res imperfecta respectu aliarum idearum perfectarum, vel si sit inutilis in ordine ad finem intentum.

Quādo vero res artefacta prodit difformis ideæ, quæ est in artifice ut actu operante, seu a qua proxime procedit, tunc maxime videtur esse falsitas in tali re artificiali, sed adhuc illa non potest proprie dici falsitas, tum quia ille defectus in effectu non procedit ex imperfectione aut falsitate intellectus, sed ex imbecillitate potentiæ exequentis, vel alio simili occurrenti impedimento: tum etiam, quia illud artificium ut sic, seu quatenus cum illa deformitate fit, non procedit ab idea, sed casu fit: ergo non comparatur ad illam ut ad causam, & mensuram, ut per conformitatem, vel difformitatem ad illam falsum denominetur. Et confirmatur: nam cognitio illa, vel idea non est falsa per difformitatem ad illud opus, quia re vera non habebat illud pro objecto: ergo neque e contrario opus ipsum potest denominari falsum in ordine ad talem cognitionem, cum neque sit objectum, neque effectus illius, quantum ad imperfectionem, secundum quam ab idea discordat. Dicetur ergo tale artificium incongruum, aut malum in genere artificii, non autem proprie falsum. Quomodo dicunt Dialectici, consequentiam seu illationem, quæ non fit juxta regulas artis, esse quidem malam, non autem falsam.

Res morales in ordine ad humanos opifices num falsæ.

Atque idem discursus fieri potest de operib. prudentiæ, seu moralibus: ea enim opera, quæ a regulis prudentiæ discordant, quamvis interdum dici soleant falsa practice, ut supra dicebamus ex illo Ps. 4. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* tamen hoc solū est, quatenus sequuntur ex aliquo dictamine falso practice, quod dictamen ad judicium intellectus per compositionem & divisionem spectat. Unde ab illo solum extrinsece & per analogiam denominatur opus falsum. Proprie tamen non est in ipso opere falsitas, sed malitia: nam si comparetur ad dictamen, a quo actu procedit, illi est conforme: quia illud dictamen imprudens est, & erroneum: si autem comparetur ad illud dictamen, per quod deberet vitari talis actus, vel rectitudinem habere quatenus actus humanus est, respectu illius, non tam falsus, quam pravus dicitur: tum, quia illud debitum operandi juxta dictamen prudentiæ, non tam ad veritatem rerum, quam ad honestatem morum, pertinet: tum maxime, quia opus illud, quatenus realiter fit, non est objectum illius dictaminis, neque ab illo procedit. Unde tandem confirmari potest tota hæc conclusio ex Augustino lib. 2. Soliloqu. cap. 8. dicente: *Si verum esse id, quod est, dixerit, falsum non esse usquam, concludetur.* Quæ verba exponens D. Th. 1. part. qu. 17. art. 1. ad 1. inquit: *Res comparata ad intellectum secundum id, quod est, dicitur vera, secundum id, quod non est, dicitur falsa: unde verus tragœdus est falsus Hector, ut dicit idem Augustinus* 2. *Soliloquiorum* c. 10. Igitur entia, quatenus entia sunt, non sunt falsa: sed, si falsitas aliquo modo eis attribuitur, solum est & per attributionem quandam, & quatenus non entia sunt.

Falsitatis vox quot & quæ significet.

Exponendum vero superest, qualis sit hæc analoga denominatio. In quo breviter dicendum est cum D. Thom. dicta quæst. 17. art. 1. variis modis per se rem denominari falsam. Primus & maxime usitatus est, propter similitudinem ad rem veram: ratione cujus occasionem falsitatis nobis præbet, ut scilicet illud existimemus esse, quod non est. Hoc modo aurichalcum dicitur falsum aurum, non

non propter solam disconvenientiam, quam habet cum vera idea, vel conceptu auri: majorem enim habet plumbum, vel stannum, quæ non denominantur falsum aurum: igitur propter similitudinem & speciem auri, quam gerit, ratione cujus facile existimatur esse aurum. Et de hoc modo dixit Arist. 5. Metaph. c. 29. *falsa dici, quæ natura sua apta sunt, ut videantur esse, aut quæ non sunt, aut qualia non sunt, veluti pictura, & insomnia*: & August. lib. 2. Soliloq. dixit c. 6. *Eas res falsas esse nominamus, quas verisimiles deprehendimus*. Secundo dicitur aliquid falsum, quia est objectum falsæ enunciationis, quod tamen objectum est objective tantum in intellectu. Ita Aristoteles supra, qui addit, in hujusmodi falsis esse latitudinem: nam quædam sunt etiam impossibilia, ut diametrum esse commensurabilem costæ, alia vero sunt tantum falsa, ut Petrum currere, si quiescit. Et ad hunc modum idolum dicitur falsus Deus, quia est objectum falsæ opinionis, quod idolum sit Deus. Quo sensu dixit Paul. ad Roman. 1. *Idolum esse mendacium*; & 1 ad Corinth. 8. dixit, *idolum esse nihil*. Tertius modus esse potest, quando res dicitur falsa, quia non est adæquata, vel conformis arti. Hunc posuit D. Thom. & dicit, solum habere locum in rebus arte humana factis: verumtamen Aristot. illum modum prætermisit, & mihi (ut dixi) valde improprius videtur, parumque communi modo loquendi usitatus: non tamen repugnat talis Metaphorica denominatio, ut quia res dicitur vera, quando est arti conformis, falsa dicatur, quando non est conformis: quamquam hoc ipsum magis conveniat ei, quatenus habet aliquid non entis, quam ut entitatem habet.

De falsitate simplicium conceptuum.

In simplici cognitione quacunque metaphorice est falsitas.

Dico secundo. In simplicibus conceptibus, seu actibus cognoscendi, sive intellectus, sive sensus non est propria falsitas, seu deceptio, sed per Metaphoram eis attribuitur, sicut rebus ipsis. Hæc conclusio est Arist. lib. 3. de anima cap. 6. & latius lib. 9. Metaph. cap. 12. sequiturque ex præcedente, quia conceptus simplices æquiparantur rebus in veritate, ut constat ex dictis disput. præced. ergo & in falsitate: est enim par ratio, & totus discursus factus in præcedente conclusione hic potest facile applicari. Secundo potest idem probari ratione late tractata disp. præced. sectione 2. quia si in conceptu simplici posset esse falsitas proprie propter difformitatem ad aliquas res, nullus esset conceptus simplex, qui non esset falsus respectu aliquarum rerum, quia nullus est conceptus, qui non habeat difformitatem cum aliquibus rebus, præsertim in creaturis; consequens autem absurdum est, ut ibidem ostendi. Tertio, hinc potest ratio a priori declarari, quia falsitas inter ea versatur, inter quæ versatur veritas: sunt enim opposita: veritas autem versatur inter cognitionem & rem, quæ est objectum ejus; falsitas ergo etiam versari haberet inter cognitionem, & rem, quæ est objectum ejus: unde, quamvis cognitio habeat disconvenientiam cum re, quæ non est objectum illius, illa non potest denominari falsitas, sed erit (ut ita dicam) disparata quædam habitudo, ut in compositione etiam & divisione intellectus videri licet. Hinc ergo conficitur argumentum: nam simplex apprehensio, seu cognitio non potest habere difformitatem cum re, quæ est objectum ejus, esto possit esse difformis aliis rebus: ergo non potest in illa esse falsitas. Minor declaratur in hunc modum, quia, cum habitudo hujus cognitionis ad objectum sit simplex, seu per simplicem repræsentationem, non potest esse difformis rei tanquam objecto repræsentato, quia, aut talis res repræsentatur per talem actum cognitionis, vel non. Si non repræsentatur, non est objectum, & ita respectu illius non erit falsus talis actus. Si vero repræsentatur per illum, erit conformitas inter illa, quia necesse est repræsentans & repræsentatum habere inter se convenientiam: ergo etiam respectu illius objecti non erit falsus talis actus: ergo respectu nullius objecti potest hujusmodi actus habere falsitatem.

Dices, posse hujusmodi actum repræsentare rem, non tamen sicut est: ideo posse respectu objecti sui esse falsum. Respondetur, in simplici actu seu repræsentatione involvi repugnantiam, quia in hoc modo repræsentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus objectivus alteri, sed simpliciter res aliqua repræsentatur: ergo vel repræsentatur sicut est, vel non est illa, quæ repræsentatur, & consequenter repugnat, esse objectum, & non repræsentari sicut est. Sicut imago sensibilis simpliciter repræsentans personam aliquam, oportet, ut repræsentet illam, sicut est, vel si in aliquo non repræsentat illam sicut est, in illo non est imago ejus, ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo: sed imperfecta, aut diminuta, vel non imago. Unde quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione, vel compositione nostra, quia scilicet attribuimus talem imaginē ei, quem non repræsentat, existimātes esse imaginem ejus, & ita illa falsitas solum est objective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus; eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus, seu actibus cognoscendi, qui ita se habent, sicut simplices imagines.

Et hoc plane docuit D. Th. dict. qu. 17. art. 1. & 3. si attente legatur, & solutiones argumentorum cum doctrina articuli conjungantur. Quamvis enim dicat, sensum falli circa sensibile commune, aut per accidens, & similiter intellectum per accidens posse falli in simplici apprehēsione quidditatis rei, quod etiam Arist. citatis locis docuit, tamen non intelligit, falsitatem proprie sumptam in ipsa simplici apprehensione reperiri, sed esse in his apprehensionibus occasionem erroris & deceptionis, & inde falsas nominari. Quomodo dixit Aristot., picturam, & insomnia falsa dici, *quia imaginatio, quam efficiunt, entis non est*. Itaque non est dubium, quin interdum sensus (& idem proportionaliter est de intellectu) apprehendat rem exteriorem aliter, quam in re existat. Quo fit, ut non tam illam quam loco illius apprehendat, & ideo dicimus non proprie falli, quia ipse non attribuit illam suam apprehēsionem rei in se existenti, sed simpliciter illud objectum sibi repræsentatum apprehendit. Unde, sicut imaginatio apprehendens montem aureum non fallitur, quia non componit, neque hoc rei attribuit, ita nec sensus: tamen, quia sensus exterior movetur ab exteriori objecto, & apprehendit illud per modum intuitionis, atque adeo per modum præsentis, & existentis, ideo, quando apprehendit rem, quæ re vera non est, vel non eo modo, quo est, falli dicitur, quia discrepat ab illa re, quam pro objecto habere videtur, quamvis re vera ad illam, vel ad talem modum ejus, non terminetur ejus apprehensio: & ideo non fit in eo propria falsitas, sed imperfectio quædam, quæ est occasio falsitatis. Unde Aristot. supra dicit: *Visus non errat dicens esse colorem, sed quid sit id, quod est infectum colore, vel ubi*, id est, errat circa subjectum, quod est affectum colore, constat autem visum non habere in se errorem formaliter, sed causaliter, seu occasionaliter, quia non judicat per se de subjecto coloris: non est ergo propria ac per se falsitas in his simplicibus actibus, atque ita etiam sentiunt auctores supra citati.

De falsitate compositionis & divisionis.

Falsitas proprie in compositione & divisione.

Dico tertio, Falsitatē proprie reperiri in compositione & divisione intellectus. Hæc est communis, & recepta sententia Arist. D. Tho. & aliorum, locis citatis. Et sequitur a sufficienti enumeratione ex dictis, quia falsitas non est in rebus, neque in simplicibus conceptibus: ergo oportet, ut saltem sit in compositione & divisione; quia nec potest aliud membrum excogitari, nec potest nullibi esse suo modo, quia cætera per Metaphoram & analogiā denominantur falsa: ergo per habitudinem, vel imitationem alicujus, quod proprie falsum nominatur: hoc autem non est, nisi compositio & divisio intellectus. Ratio a priori ex dictis sumitur, quia in hujusmodi compositione, vel divisione potest reperiri proprie difformitas inter cognitionem & rem, quæ est objectum ejus: ergo & falsitas. Antecedens patet, quia quando intellectus componit, ea, quæ in re non sunt conjuncta, habet pro objecto adæquato unionem, seu conjunctionem unius extremi cum alio. Unde ipsa etiam extrema in actuali objecto cōplectitur, unum ut materiam seu subjectum, cum quo aliud comparat, & judicat habere cum illo conjunctionem, & consequenter in actu exercito judicat conceptum unius habere conformitatem cum alio: ergo quando inter illa extrema non est illa conjunctio seu conformitas, quam intellectus judicat, discordat judicium ab objecto suo: est ergo in illo propria ac rigorosa falsitas. Dices: Veritas & falsitas sunt in compositione & divisione tanquam in cognoscente, ut supra diximus cum D. Thoma; at vero quando intellectus componit prædicatum cum subjecto, quæ in re non sunt composita, nullo modo cognoscit falsitatem: imo ideo sic componit, & judicat, quia id esse verum existimat:

stimat: ergo vel nō est proprie falsitas in hujusmodi compositione, vel falsa sunt, quæ supra diximus. Respondetur, neutrum sequi, quia, ut supra etiam declaratum est, non ita dicuntur veritas & falsitas esse per compositionem, & divisionem, in intellectu tanquam in cognoscente, quia oporteat eas directe & formaliter cognosci compositione ipsa, aut divisione, quod specialem includit repugnantiam respectu falsitatis: quia tunc in compositione, vel divisione est falsitas, quando intellectus decipitur, ideo autem decipitur, quia verum esse existimat, quod falsum est: unde necesse est, ut falsitatem ignoret, quam habet, nisi enim illam ignoraret, illam non haberet, & ideo error dici solet ignorantia pravæ dispositionis. Dicitur ergo falsitas esse in compositione & divisione tanquam in cognoscente, non quia falsitas ipsa ut falsitas est, directe cognoscatur: sed quia cognoscitur unum ut conjunctum, vel conforme alteri, quod re vera potius est disjunctum ac difforme, & ideo in actu exercito cognoscitur id, quod est difforme & falsum, scilicet hoc esse illud, quod in re non est, aut non esse quod est.

Illata quædam ex dictis.

Atque hinc intelligitur primo differentia inter conceptus simplices, & judicium compositionis & divisionis: nam conceptus simplex, prout directe & positive tendit in objectum per ipsum apprehensum & cognitum, solum repræsentat illud, & non dicit vel repræsentat positive ita esse in re, vel non esse (loquor de humanis actibus;) unde, si contingat habere aliquam difformitatem cum re, prout est in se, est potius per modum negationis, quam per modum positivæ repugnantiæ, scilicet, quia non repræsentat id, quod est, sed aliud. Unde etiā fit, ut non proprie discordet ab objecto, quod repræsentat, & in quod directe tendit. At vero judicium discordat positive ab objecto suo, quia judicat, aut habere, quod non habet, aut non habere, quod habet, & ideo invenitur propria falsitas in compositione & divisione, non autem in simplici conceptione. Et ideo Theologi, quamvis sentiant, in intellectu Christi, aut B. Virginis, non potuisse esse errorem, seu falsum assensum, non tamen existimant inconveniens, ut per sensus potuerint apprehendere res aliter, quam in se sint, quia hæc non est propria deceptio, nec falsitas, neque indecens imperfectio: maxime cum per sapientiam intellectus corrigere possent sensus, ne in deceptionem inducerent. Et idem probabile est de Adamo, & hominibus in statu originalis justitiæ existentibus, si ille perdurasset.

Falsitas stricte sumpta quid. Secundo colligitur ex dictis, quid sit falsitas: nam si de ea in omni proprietate loquamur, dicit disconvenientiā illam, seu inadæquationem, quæ est inter judicium intellectus componentis & dividentis, & rem ipsam prout est in se. Non tamen hæc inadæquatio significat aliquam propriam relationem realem, vel rationis, ut a fortiori constat ex his, quæ de veritate dicta sunt. Neque etiam significare videtur solam denominationem extrinsecam, quia falsitas intrinseca imperfectio intellectus est. Neq; privationem solam: tum quia falsitas in hoc distinguitur ab ignorantia privationis; tum etiam, quia actus potest ex vero fieri falsus absque privatione reali alicujus perfectionis, quia fit falsus sine mutatione reali sui, ut supra dictum est. Igitur hæc falsitas videtur includere, & positivā relationem, seu comparationem unius ad alterum, quæ per compositionem & divisionem fit, & præterea connotare objectum aliter se habens. Sic enim veritas & falsitas, quæ opposita sunt, oppositas rationes habere intelliguntur. Unde eadem proportione explicanda est hæc falsitas, qua opposita veritas supra est a nobis declarata. At vero falsitas improprie dicta, quæ rebus, vel simplicibus conceptibus attribuitur, solum est denominatio extrinseca, vel signi, vel causæ, seu occasionis, vel objecti falsi judicii, vel certe interdum significat negationem aliquam cōvenientię inter aliquam rem, & aliquem conceptum simplicem, quæ potius consistit in carentia perfectionis, seu adæquationis perfectæ & integræ, quam in directa & opposita disconvenientia, & ideo nō meretur nomē propriæ falsitatis, quæ omnia ex his, quæ diximus, satis patent.

Et juxta hæc intelligendum est, quod Augustinus ait l. 83. qu. q. 32. *Quisquis ullam rem aliter quam ea res est, intelligit, fallitur.* Dupliciter enim contingit, rem intelligere, aut concipere aliter, quam est, scilicet positive & negative. Positive appello, quando res aliter concipitur, attribuendo ei illum alienum conceptum, vel removendo proprium, quod fit falsa compositione & divisione. Negative autem appello, quando, licet intellectus rem aliter concipiat, id est, non secundum eum modum, quem res habet, sed secundum alium, non tamen ei attribuit aut modum illum, aut ullum alienum conceptum, quod accidit in simplici conceptione imperfecta: constat autem hunc posteriorem modum non sufficere ad deceptionem vel falsitatem. Loquitur ergo Augustinus priore modo, & eodem sensu intelligendum est, quod subdit: *Et omnis, qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit. Quisquis igitur ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit*: hujusmodi enim propositiones veræ sunt, quamvis non convertantur: omnis enim error ignorantia est: non tamen omnis ignorantia est error: & ita omnis falsitas includit carentiam alicujus intelligentiæ, quamvis carentia intelligentiæ ad falsitatem non sufficiat.

Tertio colligitur ex dictis, falsitatem seu falsum analogice dici de compositione & divisione, & de simplicibus conceptibus & rebus. Hoc satis constat ex dictis, quia ostensum est, proprie solum reperiri in compositione & divisione, in aliis vero per denominationem extrinsecam & Metaphoram. Solum est in hoc notanda differentia inter veritatem, & falsitatem: nam, licet de veritate etiam dixerimus, sub quadam ratione primo dici de veritate complexa, & analogice de signis, vel causis ejus, quatenus ab illa præcise denominantur, quod nunc eodem modo de falsitate docemus: tamen sub alia consideratione admisimus propriam veritatem in rebus & conceptibus reperiri, quod de falsitate negamus. Ratio autem hujus differentiæ est, quia inter intellectum, & res, quæ illi objiciuntur potest esse, imo & esse debet positiva conformitas in ratione repræsentantis & repræsentati, in qua consistit simplex veritas, non tamen potest esse propria difformitas inter objectum & actum, quia hoc ipso, quod non repræsentatur, definit esse objectum: negatio autem convenientiæ, & conformitatis inter cognitionem & rem, quæ non est objectum ejus, non habet rationem falsitatis, quamvis interdum ita nominetur, propterea quod res quandam similitudinem vel propinquitatem cum objecto habeat, & aliter quam in se sit, repræsentari videatur.

Ultimo intelligitur ex dictis, quæ sit oppositio inter veritatem & falsitatem, nam D. Th. dicta q. 17. ar. 4. dicit opponi contrarie: *Quia utrumque* (inquit) *est aliquid positivum, & inter se repugnant.* Quod confirmat auctoritate Arist. 4. Metaph. text. 27. dicentis: *Falsum esse ex eo, quod judicatur esse quod non est, vel non esse quod est.* Ex quo intelligitur, D. Th. loqui de vero & falso proprie dictis, prout sunt in compositione & divisione: nam falsum improprium, seu Metaphoricum non opponitur vero, nisi vel negative, seu privative, vel tanquam imperfectum perfecto, vel tanquam apparens existenti juxta varias denominationes falsi supra explicatas. Addendumque ulterius est, etiam in compositione intellectus, ut verum aut falsum contrarie opponantur, debere versari circa idem & secundum idem: & alioqui si ad diversa comparentur, contingit, non solum verum & falsum non esse contraria, verum etiam in idem saltem diversis temporibus convenire, sicut Aristoteles dixit, & supra explicatum est, eandem propositionē mutari posse de vera in falsam ex mutatione sui sine mutatione objecti. Et ratio est clara, quia veritas, vel falsitas duo includit, scilicet, judiciū, seu existimationem intellectus, & talem coexistentiam, seu connotationem objecti: & ideo ex mutatione alterius potest mutari veritas, vel falsitas. Et hoc ipso, quod judicium ad diversas res, aut ad eandem pro diversis temporibus comparatur, non est omnino eadem veritas, quæ in illo cernitur, & ideo mirum non est, quod propriam oppositionem absolutam ad falsitatem non servet, sed solum quasi relativam. Ut ergo verum & falsum contrarie opponantur, necesse est, ut sumantur respectu ejusdem omnino objecti: tunc enim oppositio oritur, non ex relatione sola, seu quasi relatione, sed ex ipsismet actibus intellectus habentibus oppositas habitudines ad tale objectum, quatenus unus est per modum assensus, alius per modum dissensus, & ideo tunc est propria contrarietas inter tales actus, quomodo dixit Arist. opiniones de contradictoriis esse inter se contrarias. Qualiter falsitas veritati opponatur.

Sed quæret hic obiter aliquis, an sicut idem judicium diversis temporibus potest esse verum & falsum, respectu objecti aliter se habentis, ita possit esse simul verum & fal- Quæstio.

falsum respectu diversorum. Quidam enim affirmant, quia videtur esse similis ratio in prædictis casibus, & quia quamvis verum & falsum non sint in rigore relativa, tamen illa imitantur: in relativis autem contingit, simul esse idem simile & dissimile respectu diversorum, & citatur pro hac sententia D.Th. 1.part.q.17.art.3. Sed neque

Resp̄osio. D.Th. ibi hoc docet, nec verum est, ut patet ex incommodo supra illato, quod omnis fere cognitio esset simul falsa & vera, sicut eadem qualitas semper fere est similis & dissimilis respectu diversorum. Item alias propositio subcontraria esset simul vera & falsa respectu diversorum. Ratio vero est, quia veritas judicii non est pensanda penes unam, vel alteram partem objecti, sed penes totum objectum adæquatum. Et si respectu illius conformitatem habet, est simpliciter verum, & nullo modo falsum, sin autem prædicta conformitate careat, erit falsum, & nullo modo verum: fieri autem non potest, ut respectu adæquati objecti simul habeat conformitatem & difformitatem: & ideo non potest simul veritas & falsitas in eodem actu reperiri respectu sui objecti.

Dices: ergo in veritate & falsitate propositionum non datur magis aut minus, quia si omnis veritas est sincera veritas, omnemque falsitatem excludit, nulla potest esse major; non erit igitur una enunciatio verior alia, idemq; erit de falsitate. Consequens autem est contra Arist. 4. Metaph.c.4. in fine, & contra omnium sensum & loquendi modum. Respondetur simpliciter negando sequelam, quia non semper unum oppositorum dicitur majus, aut minus propter admistionem contrarii majorem & minorem. Nā una propositio est certior alia, licet neutra quippiam habeat dubitationis, aut formidinis, ut supra disput. 1. sectio. tactum est. Fateor ergo omnes propositiones veras, quoad carentiam falsitatis esse æquales, item verum est habere quandam æqualitatem in proportionali conformitate ad sua objecta, quia illa consistit (ut ita dicam) in indivisibili, & ideo in hoc non recipit magis aut minus. Nihilominus tamen dicitur una propositio verior alia, quia immutabilior, habensque cum suo objecto magis infallibilem conformitatem. Item ratione fundamenti dici potest verior, quia fundatur in esse veriori: e contrario vero dicitur magis falsa propositio, quia impossibilior, & quia magis recedit a vero, sic magis falsum esse dicitur, quod mille sint æqualia duobus quam quod quatuor, licet in carentia veritatis æqualia sint.

SECTIO II.

Quæ sit falsitatis origo.

SUppono in primis, sermonem esse de falsitate proprie dicta, quæ, ut diximus, in compositione & divisione reperitur, nam de falsitate prout aliis rebus tribuitur, vel nulla est difficultas, quia vel solum est extrinseca, aut Metaphorica denominatio, quæ, si sit in ratione signi ut in verbis, oritur ex pravo eorum usu, si vero sit in ratione causę vel occasionis falsitatis, oritur ex aliqua similitudine, vel proportione, quę diversis rebus, pro earum veritate & natura, diversa etiam erit; ut inductione facta facile considerari potest: vel certe si illa falsitas consistat in aliqua imperfectione, cum a nobis potius censeatur habere rationem malitiæ quam falsitatis, non est, quod hoc loco illius radicem declaremus, quanquam paucis verbis insinuari possit, & ad propria loca remitti. Nam si illa falsitas sit in rebus naturalibus, ut in monstris naturę, radix illius communiter est ex parte materiæ, vel ex defectu virtutis proximi agentis, ad quam reducitur etiam concursus contrariorum agentium sese impedientium, ut latius tractatur in secundo Physic. Si vero falsitas illa sit in rebus artificialibus, ex eisdem causis, servata proportione, provenit, scilicet ex defectu materiæ, vel ex defectu virtutis exequentis, vel certe ex defectu ipsiusmet artis, seu directionis ejus, ut per se constat, & in eodem lib. 2. Phys. tractatur. Si vero falsitas hæc attribuatur humanis actibus moralibus, proxima radix ejus est libertas voluntatis, quę non habet intrinsecam aut necessariam conformitatem cum sua regula, concurrente simul aliquo defectu intellectus. De quo quid sit, & quomodo sit necessarius, attingemus infra, inter disputandum de causis efficientibus liberis, & latius disputant Philosophi morales, & Theologi. Si denique hæc falsitas attribuatur sensibus, vel aliis simplicibus cognitionibus, proxime videtur provenire ex aliquo defectu speciei intentionalis sensibus exterioribus impressæ, ut significat D.Th. 1.part.q. 17. art. 2. & 3. Nam cum omnis interior apprehensio ex exteriori nascatur, defectus in simplici apprehensione interiori per se loquendo oritur ex defectu exterioris sensationis: cum autem facultas ipsa sentiendi de se sit eadem & indifferens, constituatur autem in actu ac proxime determinetur per speciem, ex imperfectione speciei oritur sensationis defectus. Hic autem defectus speciei consistere potest, vel in aliqua imperfectione entitatis ejus, vel in modo quo imprimitur, aut in permistione cum aliis speciebus. Unde interdum provenit ex imperfectione, vel distantia objecti, interdum ex aliqua indispositione medii, nonnunquam vero ex læsione organi, ut latius in secundo de anima disputatur. Unde hæc sunt satis de hac falsitate.

Secundo suppono, quod ad nos attinet, solum habere quæstionem hanc locum in humana cognitione: nam in divinam certum est nullo modo posse cadere falsitatem, non solum, quia illa cognitio est simplicissima, sed maxime quia est perfectissima, infinita, & prorsus immutabilis ac æterna. De cognitione autem angelica non pertinet ad nos disputare, an possint intelligentię in aliquibus rebus, quas non perfecte cognoscunt ex natura sua, ut sūt supernaturales, vel contingentes, componere & dividere, & hoc modo in errorem incurrere, vel an etiam sine compositione formali possint interdum proprie decipi circa aliqua objecta: hæc enim disputatio propria est Theologorum, & ideo ad illos etiam spectat, radicem illius falsitatis declarare, si forte potest in angelis ex natura sua, vel nunc in malis reperiri: loquimur ergo tantum de falsitate in humana cognitione.

Tertio suppono, posse hujus falsitatis radicem, & Theologice & Philosophice investigari. Priori enim modo dicet Theologus, radicem omnis erroris & falsitatis in hominibus esse originale peccatum, nam si illud non intervenisset, homines per originalem justitiam ab omni errore servarentur immunes. Verumtamen hanc causam omittamus, tum quia ad nos nunc non spectat, tum etiam, quia illa non est causa proprie inducens in falsitatem, sed removens prohibens. Ut enim magis probata est ac fere certa Theologorum sententia, peccatum originale non induxit in homines aliquam entitatem positivam, quæ aut eos ad deceptionem inducat, aut tenebras eorum sensibus, vel intellectibus infundat. Solum ergo eos privavit justitia, quæ omnem falsitatem depelleret. Unde hoc ipsum supponit esse in natura humana, si extrinseco dono non præveniatur, seu custodiatur, sufficiens principium, vel occasionem falsitatis, & hoc est, quod philosophice inquiri potest, sive illud sit aliquod internum principium in ipso homine existens, sive aliquod externum, quod possit hominem in falsitatem inducere.

Quarto considerandum est, compositionem, & divisionem reperiri posse, aut in sola apprehensiva conceptione præscindente a judicio, aut in conceptione, quæ simul sit judicativa: diximus autem in superioribus, veritatem cōplexam proprie reperiri in compositione judicativa: unde fit, idem dicendum esse de falsitate: nam contraria sunt ejusdem generis. Unde nemo censetur decipi, seu errare, donec judicet, quantumvis falsas compositiones apprehendat. Quoniam autem apprehensio illa, quæ fit sine judicio, regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ut supra dixi, sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est, non tanquam in affirmante vel proferente falsum, sed tanquam in signo, quod secundum se falsum significat. Sicut est falsitas in hac propositione, *Non est Deus*, vel scripta, vel materialiter prolata ab eo, qui refert, *Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus*: & ideo de hujusmodi falsitate eadem ratio est, quæ de falsitate, quæ est in compositione vocali, ut in signo. Si autem apprehensio fiat per conceptus rerum, vix potest intelligi, quomodo fiat propria cōpositio apprehensiva absque aliquo judicio: quia talis cōpositio includit cognitionem, non tantum extremorum, sed etiam conjunctionis eorum inter se: imo in hoc ultimo compositio consummatur; quamdiu autem non est judicium, non est cognitio talis conjunctionis: ergo neque esse potest vera compositio per conceptus rerum in sola apprehensione sistendo, sed erit tantum aut conceptio per mo-

modum simplicis apprehensionis, non solum de extremis, sed etiam de unione eorum, aut complexio quædam per modum quæstionis potius quam per modum enunciationis, & ita non poterit ibi esse falsitas, de qua agimus, nisi admisceatur ibi aliqua compositio judicativa, quia illa propositio apprehensa judicatur vel possibilis, vel incerta. Quomodo dicunt Theologi, dubium in fide esse hæreticum, quia licet non habeat compositionem judicativam, quod aliqua propositio fidei falsa sit, tamen dum apprehendit rem ut dubiam, judicat esse rem incertam, & hoc ipsum contra fidem est, & hæreticum. Solum ergo restat dicendum de falsitate judicii.

Quæstionis resolutio.

Est itaq; animadvertendum quinto, duplici via posse hominem cognitionem acquirere, seu de rebus judicare, scilicet, inventione, & doctrina, seu disciplina, & utraq; via pervenire potest ad verum & falsum judicium. Sed est diversitas, nam judicium, quod sola inventione acquiritur, semper fundatur in rebus ipsis, prout cognoscenti repræsentantur, judicium autem per disciplinam, interdum hoc modo fit, interdum vero nititur in sola auctoritate dicentis, seu docentis, ita ut aliquando doctrina solum se habeat, ut proponens & applicans objecta, & media judicandi, interdum vero sit tota ratio judicii. Quando ergo judicium est hujus posterioris modi, ita ut nitatur sola auctoritate dicentis, facile est radicem falsitatis in eo reperire, nam quoad specificationem (ut sic dicam) provenit ex imperfectione dicentis, seu docentis, quia nimirum vel falli potest, vel mentiri, & ideo hujusmodi origo semper est aliqua auctoritas humana, vel potius creata, ut angelicam etiam includamus, quæ si aliunde non sit per veritatem increatam confirmata, etiam esse potest falsitatis causa. Quoad exercitium vero propria causa est voluntas ipsius hominis judicantis, quod universale est in omni judicio falso, etiamsi per inventionem acquiratur.

Quod provenit ex differentia notanda inter veritatem & falsitatem, nam ad veritatem potest intellectus necessitari, ad falsitatem autem non potest simpliciter & absolute loquendo, & ideo quoad exercitium nunquam potest in falsum judicium incurrere, nisi per liberam motionem voluntatis, nam seclusa necessitate, non potest determinari intellectus ad judicium, nisi per voluntatem, cum ipse liber non sit. Ratio autem illius differentiæ est, quia intellectus non determinatur ex necessitate ad judicium, nisi media evidentia rei cognitæ, ut experientia ipsa docet & ratio, quia absque evidentia objectum non perfecte applicatur potentiæ, ut eam ad se ex necessitate trahat ac determinet, evidentia autem non potest falsum judicium parere, quia fundatur in re ipsa cognita prout est in se, vel necessario resolvi debet in aliqua principia per se nota, & manifesta. Et hinc etiam fit, ut veritas sit longe immutabilior, quam falsitas: judicium enim falsum ex se mutabile est, vel potius intellectus quoties profert judicium falsum, potest mutari, & verum ferre judicium: judicium autem verum, si perfectum sit, est ex se quodammodo immutabile etiam in creaturis, nam licet simpliciter mutari possit, quia potest desinere esse, tamen quantum est ex se non permittit mutationem in judicium falsum ratione evidentię: de hoc enim judicio loquimur: nam si judicium sit liberum, quantumvis verum sit, potest intellectus ex illo in falsum judicium mutari, quantum est ex vi illius, ex efficacia voluntatis.

Dices: interdum potest intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum, ut intellectus dissentire non possit. Et confirmatur, nam ipsa evidentia interdum est apparens tantum: ergo tunc potest circa falsum versari, & tamen non minus necessitat intellectum, quam si esset vera. Respondetur, posse quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his, quæ evidentia non sunt: hic autem modus operandi est præter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo vera & sana doctrina Theologorum docet, non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc ejus bonitati repugnat, quam mentiri. Unde fieri nullo modo potest, ut prima falsitatis origo in Deum speciali modo ad illam inducentem seu operantem referatur. Quod vero ad angelum spectat, dicendum est, non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad judicium seu actum secundum, hoc est enim proprium Dei, auctoris ejus. Unde multo minus potest angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestione & persuasione inducere ad assensum falsum per modum disciplinæ, semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit.

Ad illud denique de apparenti evidentia respondetur, dupliciter dici posse evidentiam apparentem. Primo, quia in nullo ordine vere talis est, sed ex aliquo errore aut pręcipitatione intellectus existimatur esse talis. Secundo, quia in ordine naturali est re vera sufficiens evidentia, nihilominus tamen interveniente aliquo opere supernaturali potest deficere a veritate. Hoc posteriori modo fatemur, esse posse aliquam apparentem evidentiam, præsertim quando abstractiva est, ut in intellectu humano: qualis videri potest ethnico, quando judicat hostiam consecratam esse panem. Tamen hæc evidentia quantum est de se non inclinat ad falsum, sed ad verum, & quando versatur circa actualem existentiam alicujus rei, quæ non in se videtur, sed ex alia colligitur, semper habet subintellectam conditionem, scilicet, hoc ita esse quantum est ex virtute naturæ, seu ex naturalibus causis, seu nisi Deus aliquam supernaturalem mutationem in rebus faciat. Et ita non simpliciter necessitat intellectum, sed ex suppositione, quod constet, nullam hujusmodi mutationem a Deo factam esse: quapropter hæc evidentia per se nunquā est origo falsitatis, sed ratione alicujus defectus, quem habet adjunctum, cujusmodi est incredulitas, vel saltem ignorātia supernaturalis operis. Priori autem modo nulla est apparens evidentia, quæ simpliciter necessitet intellectum: quia plane repugnant illa duo inter se. Sed interdum ita vocatur per exaggerationem, & pręcipitationem, quæ magis est in verbis, quam in interiori judicio. Aliquando autem appellatur hæc evidentia ex suppositione aliqua, quę est evidentia consequentiæ, non consequentis, & ideo non repugnat hoc modo intellectum necessitari ad falsum, quia illa non est necessitas simpliciter, sed ex suppositione, nec falsitas oritur ex evidentia, sed ex aliquo alio priori errore, quem oportet voluntarium ac liberum esse quoad exercitium in ipso judicio.

Semper ergo falsitas actualis, seu exercita per actuale judicium, habet proximam originem in humana voluntate, quamvis quoad specificationem (ut sic dicam) seu quoad motivum oriatur ex auctoritate creata, seu ex imperfectione ejus in prædicto judicandi modo. Quod, si ulterius inquiratur, unde proveniat falsitas in eo, qui illam testificatur. Respondetur, dupliciter posse illum testificari falsitatem, primo absq; proprio errore, sed cognoscentem esse falsum, quod testificatur, quod est proprium & formale mendacium, & tunc origo ejus est malitia, seu libertas voluntatis. Alio modo potest id provenire ex priori errore ipsius loquentis, seu magistri docentis, cujus error provenire ulterius potuit ex alterius doctrina, & falsa testificatione: ne tamē in hoc genere in infinitum procedatur, sistendum necessario est in aliquo errore commisso, seu acquisito via inventionis ab aliquo, qui veritatem inquirens in errorem lapsus est, putans se verum invenisse. Et hoc fere modo magna ex parte falsæ opiniones permistæ sunt veris in humanis disciplinis.

Sexto tandem dicendum est, originem hujus falsitatis, quæ in ipsarum rerum cognitione miscetur absq; extrinseca auctoritate, radicaliter oriri ex eo, quod homo non concipit res per proprias earum species, & prout in se sunt: hoc autem ex eo provenit, quod non immediate, sed per species ministerio sensuum acceptas res concipit, & apprehendit: nam hinc fit, ut sæpe ex imperfecta apprehensione sensus oriatur imperfecta apprehensio intellectus, & ex imperfecta apprehensione falsum judicium: hoc enim modo interdū judicamus aliquid esse animal, quod non est. Aliquando vero existente perfecta apprehensione in sensu, & in intellectu, circa obiectum per se sensibile, potest in intellectu accidere falsitas ex inepta compositione conceptuum simplicium: quia ipsa conjunctio corū inter se non semper per propriam speciem cognoscitur, aut sufficienter repræsentatur: idemque contingit ex mala illatione. Ac denique tota ratio hujus defectus est, quia homo non assequitur evidentem veritatis cognitionem: nam omnis cognitio, quæ hujusmodi non est, & ex rebus ipsis sumitur, de se est exposita falsitati. Quod autem actu sit falsa, quasi contingenter & per accidens provenit

ex

ex eo, quod res aliter se habet, quam judicatur: per se enim nunquam hoc provenire potest ex intentione assentientis, quia non potest tendere in falsum qua falsum est.

SECTIO III.

Unde oriatur difficultas veritatem assequendi.

HOc dubium annexum est præcedenti, & ideo expediendum hoc loco est, tetigitque illud Arist. lib. 2. Metaph. cap. 1. & l. 4. cap. 5. & sequentibus fuse disputat contra eos, qui non solum difficile, sed & impossibile putant sinceram assequi veritatem. Quod si intelligerent collective, ut Theologi ajunt, & per naturales vires, non essent improbandi, tamen quia sentiebant, in nulla omnino re assequi posse hominem veritatem, prout in re se habet, ideoque non esse apud homines aliquid verum, nisi quod apparet, ideo valde errabant, ut late ibi Arist. demonstrat. Igitur illo errore prætermisso, de difficultate, quæ nobis est in rerum cognitione, breviter dicendum est.

Variæ sententiæ.

Tres ergo sunt de hac re sententiæ. Prima refert totam hanc difficultatem assequendi veritatem in imperfectionem nostri intellectus. Hanc tenent Scotus, Major, Anton. Andreas, & alii citato loco. Eisque multum videtur favere Arist. cit. loco dicens: *Cum difficultas duobus modis accidat, non in rebus, sed in nobis illius causa sita est.* Ratio vero est, quia res omnes de se sunt cognoscibiles, neque in eis est ulla difficultas, si in cognoscente sit virtus. Et ita a Deo æquali facilitate omnia cognoscuntur, quia ad omnia est ex parte illius sufficientissima virtus: Angeli etiam facillime cognoscunt ea omnia, ad quę perfectio intellectualis virtutis eorum extendi potest. Quod si aliqua vel non possunt, vel difficile intelligere possunt, solum est, quia virtus intellectiva eorum est illis rebus inferior: ergo & in nobis tota difficultas provenit ex imperfectione nostra.

Secunda e contrario censet, totam hanc difficultatem sitam esse in rebus ipsis, quam ex Heraclito refert Fonseca. Et potest ita declarari & suaderi, quia ideo intellectus noster difficultatem patitur in veritatibus assequendis, quia non habet proprias species rerum, per quas illas cognoscat: sed quod has non habeat, non ex ipso provenit, quia quantum est de se in potentia est ad omnes, sed provenit ex rebus ipsis, quæ non sunt productivæ specierum propriarum in intellectu nostro: ergo ex parte ipsarum rerum provenit hæc difficultas. Exemplis res patet, nam substantia materialis, ideo non potest a nobis cognosci, quia non potest speciem sui imprimere, neque in sensu, neque in intellectu, quod non provenit ex parte nostra, sed ex parte ipsius substantiæ, & idem est de partibus substantiæ, & in accidentibus, quæ per se sensibilia non sunt. Idem autem etiam est in spiritualibus substantiis, saltem creatis, ut Deum omittamus: non enim habent efficaciam ad immutandum intellectum nostrum, suique speciem illi imprimendam; ergo ex inefficacia ipsarum rerum provenit hæc difficultas.

Tertia sententia media est, quasdam esse res perfectas & superiores homine, alias vero imperfectas & inferiores, & in omnibus cognoscendis difficultatem pati hominem, sed diversa ex causa. Respectu itaque superiorum (ait hæc opinio) tota difficultas oritur ex nostra imperfectione, & non ex rebus, nam illæ, quantum est ex se, maxime intelligibiles sunt. Et de his videtur maxime locutus Aristoteles citato loco, ubi vulgatam illam rationem subdit: *Sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ita se habet mens nostra ad manifestissima naturæ.* Ex quo ortum habuit illa vulgaris distinctio veritatum, nam quædam sunt per se notæ in se, quæ nobis non sunt ita notæ, aliæ e contrario. Respectu vero rerum inferiorum difficultas eas cognoscendi oritur ex ipsis: nam in nostro intellectu re vera est sufficiens virtus, tamen quia ipsæ imperfectæ sunt, & parum intelligibiles, ideo difficile illas cognoscimus. Exemplo res declaratur in visu, lumen enim Solis videre non potest, propter imperfectionem suam, non solis, tenuissimam autem lucem, aut minimum aliquod objectum videre non potest propter imperfectionem ipsius objecti, quia inefficacissimum est ad potentiam immutandam. Et hæc est sententia D. Thom. Averr. Alexand. Alberti Magni in cit. loco Metaph. quos cæteri tam Thomistæ, quam Averroistæ sequuntur.

Quod si inquiras, in quo ordine illarum rerum collocandæ sint res quædam, quæ videntur esse mediæ, ut elementa, & res aliæ naturales. Respondent aliqui in neutro illorum ordinum comprehendi, neq; id esse necessarium, quia ad has res proposita quæstio non pertinet eo, quod in illis agnoscendis nullam difficultatem homo patiatur, sed facillime illas agnoscat. Ita sentit Fonseca lib. 2. Metaph. cap. 1. q. 1. sect. 2. Putat enim quæstionem hanc non versari de difficultate, quę est in exacta & distincta cognitione rerum, nam hoc modo constat difficillimum esse etiam harum rerum sensibilium perfectam cognitionem assequi, sed quæstionem dicit esse de confusa & simplici rerum cognitione, quæ respectu nostri ordine prior est, quam distincta. Quia alias (inquit) dicendum esset, species rerum naturalium nobis esse cognitu difficillimas: quia, cum sint compositæ, distincta earum cognitio pendet ex principiorum cognitione, & ita difficilior est. Unde infert, motum & tempus non recte numerari a D. Thoma, & aliis inter res secundi ordinis, quæ propter sui imperfectionem difficile cognoscuntur: quia quantum ad an est, & cognitione simplici & confusa nihil facilius cognoscitur, quam tempus & motus, quamvis explicare quid sint, sit difficillimum, ut August. dixit 11. confes. c. 14.

Hæc tamen sententia mihi non probatur, est enim cōtra mentem omnium auctorum hujus tertiæ opinionis, ut constat ex hoc ipso exemplo motus & temporis proxime adducto. Deinde, quia nulla ratione probatur, hic esse sermonem de cognitione confusa, & non de distincta, in qua præcipue invenitur difficultas assequendi veritatem, & multiplex est errandi occasio, cujus rei causam & radicem potissime investigant Philosophi. Præterea, quia alias non ex perfectione, vel imperfectione rerum eam distinctionem sumpsissent, sed ex eo, quod res sint magis, vel minus sensibiles, aut magis, vel minus cum sensibilibus conjunctæ, ideo enim facilius percipimus confusa, & simplici cognitione colores, primas qualitates & similes, quia per se primo sensibiles sunt. Deinde magnitudinem, & alia communia sensibilia per se secundo, inter quæ cōtinetur motus, & consequenter tempus. Post hæc, sensibilia per accidens, quæ re ipsa conjuncta sunt cum sensibilibus per se, & ideo inter hæc facilius est totum cognoscere, quam partes, quia est magis sensibile, & inter tota ipsa, ea, quæ sunt propinquiora sensibus. Et simili proportione eo modo, quo res separatæ a sensibili materia cognoscibiles nobis sunt, illæ facilius cognoscuntur, quæ majorem magisq; intrinsecam cum sensibilibus habent conjunctionem. Et ideo facilius Deus cognoscitur, quam angeli, illo cognitionis genere, & inter angelos, qui motores sunt orbium, quam alii.

Itaque non solum agimus de cognitione confusa, sed simpliciter de veritatis assequendæ difficultate, & errandi facilitate, ideoque res etiam materiales in secundo ordine comprehendi censentur, ut Javell. notavit 2. lib. Metaph. qu. 2. quia non actu, sed potentia tantum intelligibiles sunt. Qua ratione etiam ipsæ qualitates per se sensibiles, quantum ad suam essentiam & naturam difficile cognoscuntur. Imo & anima ipsa rationalis, quæ sibi ipsi videtur esse maxime proportionata & adæquata, seipsam difficillime cognoscit, quia est forma materialis corporis, in quo aliquo modo deficit a perfectione rerum actu intelligibilium. Neque contra hoc obstat illa ratio, quod species naturales essent difficillimæ cognitu. Aut enim comparantur ad alias rerum species simplices, aut minus cōpositas, aut ad principia, quibus constant: priori modo neganda est sequela, quia difficultas cognoscendi, neque secundum se, neque quoad nos oritur ex majori compositione respectu aliarum rerum, quæ nullo modo intrant talem compositionem, quia ad eas res omnino per accidens comparantur. Posteriori autem modo concedendum est illatum, quod nullum est inconveniens, ut per se constat. Quid enim mirum est, ut rei cognitio ex cognitione principiorum pendeat? Unde comparatio præsentis quæstionis, ut recte fiat, non debet fieri inter ea, quorum unum alterum includit, sed inter res condistinctas, & ita fere loquuntur omnes prædicti authores.

Quarta sententia excogitari potest, quod prædicta difficultas ex utroque capite proveniat, scilicet, ex rebus, & ex nobis, quæ, ut probabilius fit, de rebus creatis tantum lo-

loqui debet. Nam in Deo nulla ratio ex parte ejus potest excogitari, ob quam cognitu difficilis sit: nulla (inquam) quæ ad defectum, vel limitationem pertineat: ita enim loquimur. Quia alioqui certum est, Deum ob suam perfectionem infinitam non posse exacte cognosci ab intellectu creato, nedum ab humano: imo nec prout in se est, videri naturaliter potest: tamen prout hæc impossibilitas ex impotentia provenit, hoc modo dicimus, non refundi in Deum, sed in defectum virtutis creaturæ. Atque in eodem sensu dicit hæc opinio, in omnibus aliis rebus difficultatem cognoscendi partim ex rebus ipsis, partim ex nobis oriri. Nam, quod circa res immateriales & perfectas maxima ex parte hoc proveniat ex imperfectione nostra, prima & tertia opiniones citatæ fatentur, & per se notum est. Quod autem aliqua ex parte tribuendum etiam sit imperfectioni ipsarum rerum, probatur ratione facta in opinione secunda. Quæ præterea declaratur in hunc modum, quia inter qualitates materiales, illæ, quæ non possunt sui speciem suo modo imprimere sensibus, dicuntur insensibiles, non tantum ex defectu sensuum, sed ex natura sua, & simul etiam ex defectu virtutis, quam habent ad speciem sui efficiendam, & (ut ita dicam) ad se manifestandum, sed etiam res creatæ quantumvis immateriales, sunt ineptæ ad se manifestandum (ut sic dicam) intellectualiter, & ad producendam sui speciem: ergo ex hac parte etiam ipsis est tribuendus defectus. Confirmatur: nam cognitio ex duobus principiis oritur, potentia nimirum & objecto: ergo, si tam objectum quam potentia, sit inefficax cognitionis, difficultas cognoscendi non minus proveniet ex defectu objecti, quam ex defectu potentiæ, cum utriusque efficacia necessaria sit, sed in præsenti non solum potentia nostra est inefficax, sed etiam res ipsæ cognoscendæ sunt inefficaces, vel ut communicent sui speciem, vel, ut per seipsas ad sui cognitionem concurrant: ergo.

Dices, his argumentis probaretur, non solum in nostro intellectu corpori conjuncto, sed etiam separato, imo & in ipsis intelligentiis, esse naturalem difficultatem, seu ineptitudinem, ut cognoscantur, quia etiam in aliorum intellectibus separatis non possunt speciem sui producere, nec sese ullo modo eis manifestare. Respondetur, inprimis illud incertum esse: probabile namque est, posse unā intelligentiam quantum ex se est, sese objective aliis manifestare, suique speciem eis imprimere. Quod si nunc id non efficiunt, ideo est, quia omnes habent a principio species substantiarum omnium per se infusas, respectu autem nostri intellectus, præsertim quando est in corpore, non habent hujusmodi efficaciam. Secundo dicitur, concesso illo antecedēte recte quidē sequi, quantum est ex efficacia talium objectorū etiam ipsis intelligentiis esse difficilem, imo & impossibilem aliarum intelligentiarum cognitionem: nihilominus tamen, simpliciter & absolute non esse illis difficilem, quia, licet non possint ab objectis sumere species, habent tamen aliam naturalem viam, qua illas obtineant tanquam sibi debitas.

Atque hinc facile probatur, etiam circa res inferioris ordinis difficultatem assequendi veritatem oriri non tantum ex imperfectione rerum, ut secunda & tertia sententia asserebant, sed etiam ex imperfectione nostra, ut prima docet. Nam quod imperfectio rerum sit causa, a fortiori probant ratitiones factæ de rebus immaterialibus, quia multo ineptiores sunt res materiales ad se manifestandum intellectui, cumque immutādum, quam res spirituales; & quo illæ res imperfectiores sunt, minusque habent de entitate, eo sunt minus aptæ ad prædictum effectum. Item, quia ut possint intelligi, oportet, ut eleventur ad superiorem ordinem, & fiant aliquo modo immateriales saltem in esse repræsentativo, seu virtuali, quod habēt in specie intelligibili: ergo signum est, ipsas secundum se esse imperfectas in genere intelligibiliū, & consequenter ex parte ipsarum esse magnam difficultatem intelligendi illas, & inveniendi veritatem: tantoque hanc difficultatem esse majorem, quāto hę res in suo ordine minus perfectiorem habent entitatem, minusq; per propriam speciem reprętentabilem. Quod vero hęc difficultas etiam oriatur ex imperfectione nostra, pręter adducta in opinione Scoti, declaratur ex proxime dictis, quia, si intellectus noster esset perfectus, haberet aliquam naturalem viam, qua posset obtinere proprias species harum rerum, etiāsi res ipsæ ineptæ sint ad illas prętandas: ergo, quod intellectus noster nulla ratione aut naturali via possit illas obtinere, imperfectio ejus est: ergo huic etiam tribuēda est illa difficultas. Et confirmatur, quia tota hęc difficultas magna ex parte oritur ex eo, quod intellectus noster corpori conjunctus pendet in actu suo a phantasmatibus, cujus signum est, quia separatus a corpore plura & facilius poterit cognoscere, etiam de his rebus, quæ imperfectæ sunt, minusque intelligibiles esse videntur: sed hęc est imperfectio nostri intellectus: ergo illa est semper causa, vel (ut ita dicam) concausa hujus difficultatis. Accedit, quod Theologi docent, hominem non posse lumine naturæ omnes veritates invenire, aut omnes errores evitare, etiam in rebus naturalibus, & speculativis, cum Dei autem adjutorio utrumque posse: ergo signum est, hanc difficultatem, vel potius impossibilitatem, oriri ex limitatione nostri intellectus, & dependentia, quam habet a sensibus.

Quæstionis resolutio.

In hac re existimo, tertiam sententiam, quæ D. Thomæ est, simpliciter veram esse, dummodo prima non omnino excludatur: secunda enim improbabilis est, quarta vero ex parte minus probabilis, licet in multis veritatem attingat. Itaque quod hæc difficultas respectu omnium rerum oriatur aliquo modo ex imperfectione nostra probant rationes adductæ in prima & quarta opinione, quæ quoad hoc convincunt: neque existimo, D. Th. hanc causam exclusisse, sed in quibusdam rebus aliam adjunxisse. Unde ulterius verum etiam est, respectu rerum inferiorum hanc difficultatē augeri seu simul oriri ex imperfectione illarum, quod etiam probant rationes tertiæ & quartæ opinionis, ipsaq; experientia satis docet: quasdam enim res imperfectissimas difficillime cognoscimus, cum tamen res aliquas perfectiores facilius cognoscamus: signum ergo est, difficultatem hanc oriri ex rerum ipsarum imperfectione. Neque Scotus, vel alii auctores primæ opinionis hoc negare potuerunt, vel, si hoc negent, falsi sunt. Non est vero quoad hoc eadem ratio de rebus perfectis, & immaterialibus, quod D. Thom. etiam intendit, & in eo quarta opinio deficit, quia illæ res sunt de se aptissimæ, ut intelligantur.

Objectio autem facta de productione specierū in hunc modum dissolvenda est: nam in primis, si teneamus, illas substantias esse productivas specierum se repræsentantium in aliorum intellectibus, consequenter dicēdum est, quod id non faciant circa intellectum humanum, præsertim corpori conjunctum, non provenire ex inefficacia earum, sed quia ille non est capax talium specierum, pręsertim pro illo statu: nam si in statu separationis illas potest recipere, etiam illa objecta actu intelligibilia poterunt illas imprimere juxta passi capacitatem. Si autem teneamus, has substantias non posse imprimere sui species, dicendum inprimis est, id non proprie provenire ex imperfectione earum, sed potius ex quadam perfectione, quamvis limitata & finita. Sicut, quod una substantia immaterialis non possit producere sibi similem, non est proprie ex imperfectione, cum aliquæ res minus perfectæ id possint, sed ex perfectione, ratione cujus habent, ut non possint, nisi per creationem produci: sic ergo in præsenti, quamvis illę substantię actu sint intelligibiles, tamen quia substantiæ sunt finitæ, non possunt esse immediata principia ad efficienda accidentia in aliis subjectis. Vel certe, quia per se respiciunt intellectus omnino abstractos a materia, qui natura sua postulant, ut a principio sint in actu primo, ideo tales substantiæ ex se quidem sunt actu intelligibiles tanquam proportionata objecta terminativa intellectionis, quæ supponunt in intelligente actū primum, non vero illum conferunt. Unde si aliquis intellectus respectu illarum rerum est in pura potentia, illius imperfectioni attribuendum est, quod actu primo careat, non autem imperfectioni objecti. Vel secundo dici potest, quod sicut his substantiis quatenus intelligentes sunt debetur actus primus, seu species, qua intelligere valeant, ita eisdem quatenus intelligibiles sunt debitum est, ut earum species cæteris substantiis ejusdem ordinis communicentur. Unde quod intellectus noster, dum est corpori conjunctus, non possit illarum species obtinere, non est proprie ex impotentia earum: sed est ex ejus imperfectione, quia in eo statu non potest talibus speciebus uti. Unde statim ac separatur a corpore, illas recipit suæ capacitati accommodatas, quibus deinceps uti potest.

Re-

Relinquitur ergo difficultatem hanc oriri ex improportione, quæ est inter intellectum nostrum, & objecta intelligibilia: improportio autem hæc in utroque extremo, intellectu scilicet & objecto, fundatur, non tamen eodem modo: nam respectu rerum inferiorum fundatur in imperfectione earum, juncta imperfectione intellectus non habentis vim ad attingendam (ut ita dicam) minimam intelligibilitatem talium rerum: in rebus autem superioribus fundatur in excessu perfectionis, quam imperfectio nostra satis capere non potest, atque ita fit, ut fere in rebus omnibus difficile nobis sit veritatem invenire. Accedit etiam, quod in singulis rebus & quæstionibus veritas una est, falsitas autem multiplex, quia multis modis a veritate recedi potest, multaque possunt habere apparentem similitudinem alicujus rei, quæ re vera non sunt. Et inde etiam fit, ut veritatis inventio difficilis sit, lapsus autem in falsitatem facilior, atque frequentior.

DISPUTATIO X.

De bono, seu bonitate transcendentali.

HÆc est ultima proprietas simplex, quæ enti attribuitur, de qua in primis supponimus bonitatem esse: id enim tam certum & per se notum est, ut non indigeat probatione: nam & Scriptura dicit, vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo, & Aristoteles dixit, bonum esse, quod omnia appetunt 1. Ethicor. c. 1. Unde, quam est certum & experimento cognitum, esse in rebus naturalem inclinationem, seu appetitū ad aliquid, tam est etiam notum, esse bonum, seu bonitatem in rebus. Hoc ergo posito explicandum est, quidnam bonitas sit, & quotuplex, & quænam illarum sit passio entis, & quomodo ad ipsum ens comparetur.

SECTIO I.

Quid bonum, seu bonitas sit.

CUm bonum nomen sit connotativum seu denominativum, hic non inquirimus, quid illud sit, quod bonum denominatur: nam certum est, illud, in communi loquendo, esse ens, quod natura seu ratione bonum antecedit, ut in superioribus dictum est, & ex sequentibus magis constabit, sed inquirimus, quænam sit illa forma seu ratio, a qua res bona denominatur. In qua explicanda eadem est varietas opinionum, quæ in cæteris passionibus entis.

Prima opinio ait, bonitatem non dicere aliquam rationem realem, sed solum relationem rationis convenientiæ ad alterum. Quæ opinio indicatur a Capreol. 2. dist. 34. qu. 1. & in hunc modum explicatur. Nam bonitas, ut ex ipsa voce & ex communi modo concipiendi constat, non addit enti aliquam rationem privativam, quia privatio potius dicit carentiam perfectionis seu bonitatis: dicit ergo positivam rationem. Rursus, non dicit formaliter ipsam rationem entitatis, tum quia hęc duo diversis conceptibus ac definitionibus a nobis concipiuntur & explicantur; tum etiam, quia alias bonitas non esset proprietas entis, sed potius voces illæ essent synonymæ. Neque etiam bonitas potest in suo conceptu includere entitatem, & aliquid illi addere, quia proprietas non includit intrinsece in cōceptu suo naturam seu essentiam sui subjecti. Necesse est ergo, ut bonitas dicat aliquid superadditum enti: sed hoc non potest esse aliquid reale, quia, ut supra late ostensum est de passionibus entis in cōmuni, enti reali ut sic non potest addi aliqua ratio realis non solum ex natura rei, verū nec ratione distincta, quæ sit passio ejus. Item, quia nec talis ratio potest esse absoluta, nec relatio realis, ut infra probabimus: ergo solum addere potest bonum supra ens, aliquid rationis, quod non potest esse, nisi prædicta relatio convenientiæ. Qui discursus videtur esse D. Tho. qu. 1. de verit. art. 1. & qu. 21. art. 1. Et confirmari potest, quia bonum & appetibile in re idem sunt, quamvis his nominibus non idem respectus significetur: nam appetibile dicit formalem denominationem ab appetitu, vel respectum ad illum: bonum autem non id dicit formaliter, sed id, quod ex parte objecti est fundamentum talis denominationis, seu habitudinis, propter quod hæc causalis vera est, quia bonum est, est appetibile. Sed omnis res appetitur, propter convenientiam, quam habet cum appetente: amat enim unusquisque, quod conveniens est: ergo ratio boni in hac ratione convenientiæ consistit: hæc autem ratio convenientiæ non est nisi relatio, ut ipsa vox præ se fert, & explicari potest, quia res eadem quoad omnia absoluta huic est conveniens, illi disconveniens, ut calor est conveniens igni, & disconveniens aquæ: ergo consistit convenientia in relatione, & non reali, ut ostendemus: ergo rationis.

Bonitas non est relatio rationis.

Sed nihilominus hæc opinio virtute improbata est in superioribus quoad duo. Primum, quod neget, has passiones entis includere in conceptu suo formali & intrinseco entitatem, quod tam in communi quam in singulis supra tractatis ostendimus esse falsum, & in præsenti videtur manifestius: nam quod entitatem non includit, nihil est, quis autem concipiat bonitatem esse nihil, cum illa trahat appetitum, & rationem causæ finalis habere dicatur, & sit ipsa perfectio rei, vel integra, vel ex parte, ut explicabimus? Unde D. Thom. 1. part. q. 48. art. 5. dicit, bonum per se & principaliter consistere in perfectione: perfectio autem sine entitate, neque intelligi potest. Unde August. lib. 1. de doct. Christiana, c. 32. ait, quod *in quantum sumus, boni sumus.* Secundum est, relationem rationis esse passionem entis: nam loquendo proprie de relatione rationis, prout dicit aliquid mente confictum, & quasi additum rebus, ostendimus id esse falsum, & in præsenti evidenter etiam constat. Primo, quia, ut Arist. docet 6. Metaph. in fine, Bonum est in rebus, & in hoc distinguit illud a vero; non est ergo formaliter sola relatio rationis. Deinde, quia, ut ex Augustino lib. de natura boni cap. 3. tractat D. Tho. 1. part. qu. 5. art. 5. *Bonum consistit in modo, specie & ordine*, quod etiam infra exponemus: hęc autem non sunt conficta per intellectum, sed in rebus ipsis existunt: ergo neque ratio boni. Item, quia hæc est differentia inter verum bonum, & apparens, quod apparens solo intellectu fingitur, & apprehenditur, verum autem bonum in re ipsa subsistit, & ante omnem fictionem intellectus supponitur: unde de Deo dicitur, *vidit omnia, quę fecerat, & erant valde bona*; at non vidit in eis relationem rationis; non ergo consistit bonitas in ficta relatione, neque hæc ad illam requiritur.

Sunt vero, qui dicant, quamvis aliquæ relationes rationis tales sint, quæ a fictione & cogitatione intellectus pendeant, ut relationes generis vel speciei, alias vero esse, quæ sunt in rebus ipsis absque cogitatione intellectus, ut relatio creatoris, vel Domini in Deo. Sed hi vel æquivoce loquuntur de relationibus, vel in verbis involvunt repugnantiam. Quomodo enim in rebus ipsis sunt ante opus rationis, si relationes rationis esse dicuntur? Aut in quo differunt a relationibus realibus, si sunt subjective in rebus, & non tantum objective in intellectu? Nec illæ denominationes creatoris aut Domini, prout intelliguntur antecedere cogitationem intellectus, sumuntur a relationibus rationis, de quo alias. Adde, qualiscunque hæc relatio fingatur, non posse in ea rationem bonitatis consistere, quod magis constabit ex his, quæ de relatione reali dicemus. Fundamentum autem hujus sententiæ ad summum probat, bonum præter totam intrinsecam rei entitatem connotare aliquid aliud extrinsecum, seu denominationem sumptam ex consortio plurium, præsertim, quando una res dicitur bona alteri, ut infra declarabimus.

Bonitas non est relatio realis.

Secunda sententia ponit, rationem bonitatis in aliqua relatione reali superaddita enti consistere. Quæ opinio fundanda ac declaranda est, sumpto principio contra pręcedentem sententiam probato bonitatem consistere debere in ratione aliqua reali: nam illud non potest esse mere absolutum, ut probat satis argumentum factum, quod eadem res respectu unius sit bona, & respectu alterius mala: erit ergo relatio realis. Quę sententia attribuitur Durando in 2. d. 34. q. 1. Sed cum Durandus in aliis etiam rebus neget proprias relationes reales, alia est in præsenti mens ejus, ut infra videbimus. Cujuscunque autem sit illa sententia, manifeste falsa est. Quod eisdem argumentis, quibus de veritate id probavimus, cum proportione applicatis hic ostēdi potest. Primo, quia Deus ab æterno bonus est, bonitate transcendentali cōmuni tribus personis, & tamen in eo nulla est relatio realis cōmunis tribus personis. Secundo, quia calor, ubicunque existat, habet totam

suam bonitatem, etiamsi ignis non existat, neque aliquod aliud subjectum, cui conveniens sit calor: ergo & tunc non habet relationem realem convenientiæ: ergo non cōsistit bonitas in hac relatione. Tertio, etiam quando calor existit in igne, vel justitia in homine, non est bonum ejus propter relationem realem: nam hoc ipso, quod talis forma per suam entitatem absolutam informat tale subjectum, est bonum & perfectio ejus, præcisa omni insurgente relatione, vel secundum realem durationem, si re vera nulla est talis relatio, vel secundum intellectum, & naturæ ordinem: prius enim natura sunt talia extrema secundum suas entitates & perfectiones absolutas, quam interea insurgat relatio. Quarto, quia, vel relatio illa realis dicit perfectionem, & entitatem realem, vel non. Si non dicit (ut multi existimant) aliquam perfectionem realem, quomodo potest esse bonitas alicujus rei, cum bonitas perfectionem dicat? Si autem dicit perfectionem: ergo & bonitatem: dicit ergo realem relationem convenientiæ, & illa relatio erit ejus bonitas: & sic procedetur in infinitum, quod argumentum vulgare est in relationibus. Vel si illa relatio est conveniens & bona absque tali relatione convenientiæ, idem facillime intelligi poterit in quacunque forma, vel re absoluta.

Bonitas nihil absolutum dicit in re distinctum ab entitate.

Tertia sententia est, bonitatem dicere quandam proprietatem absolutam ac realem superadditam enti, & ex natura rei seu formaliter distinctam ab illo, quæ sententia tribuitur Scot. in 1. d. 3. & aliis locis, quæ supra tractata sunt, & videre licet in Capreol. 2. ad 34. q. 1. Et potest probari ex dictis a sufficienti enumeratione, quia bonitas oportet, ut sit aliquid reale, & non potest esse relatio: ergo debet esse absolutum. Et ut sit proprietas, oportet, ut in re aliquo modo distinguatur. Sed contra hanc sententiam procedunt omnia, quæ in communi de passionibus entis, & in particulari de unitate, & veritate dicta sunt. Et præterea, ut clarius in præsenti falsa esse intelligatur, distinguere possumus, dupliciter ens aliquod dici bonum, uno modo absolute & in se, scilicet, quia in se bonum est, quomodo dicitur Deus bonus, aut homo bonus. Alio modo dicitur aliquid bonum, quia alteri bonum est, quomodo virtus dicitur esse bona, quia bonum facit habentem, & sic ait D. Thom. qu. 21. de verit. art. 1. *bonum dicere rationem perfectivi alterius*. De qua distinctione statim plura dicemus. Res ergo, quæ dicitur bona alteri, non potest denominari bona ab aliquo modo reali, & absoluto ex natura rei distincto ab entitate ejus, quia hujusmodi res præcise concepta in sua entitate ratione illius est conveniens ei, cui bona dicitur, ut sanitas per seipsam, & non ratione alicujus modi superadditi, est conveniens animali; & virtus, aut scientia ex eo præcise, quod virtus scientia est, est conveniens homini: omnino ergo fictum est ponere in hujusmodi formis modos superadditos, quibus bonæ sint, præscindamus enim per intellectum talem modum, & consideremus in scientia solam essentiam ejus, & inveniemus illam convenientem, valdeque proportionatam humano intellectui. Et similiter forma ex eo præcise, quod forma est, est bona & conveniens materiæ, & sic de aliis. Adde, hic etiam habere locum argumentum illud, quod de illo modo superaddito interrogari poterit, an sit conveniens alteri, necne: nam si conveniens non est, quomodo forma illo modo affecta ratione illius potest esse conveniens? Si autem etiam ille modus conveniens est per seipsum (ne ulterius & in infinitum progrediamur) etiam forma ex vi suæ essentiæ, seu differentiæ ultimæ per seipsam poterit esse conveniens.

Et hinc facile intelligitur, in re, quæ bona dicitur in se & absolute, etiam esse cōfictum modum illum. Aut enim res dicitur bona essentialiter, aut accidentaliter, quomodo dicitur bonus, homo studiosus. Hoc posteriori modo est quidem bonitas aliquid distinctum ab ipsa re, quæ denominatur bona, ut sanitas est distincta a sano, & pulchritudo a pulchro: unde interdum est modus rei sic affectæ, ut figura, interdum vero est entitas addita alteri enti ad perficiendum illud, ut scientia additur intellectui. Non tamen est hæc bonitas, quam nunc consideramus, quia talis bonitas respectu illius entis, cui accidit, non est intrinseca passio entis, sed est quoddam accidens ejus: unde non est bonitas transcendentalis, sed potest dici bonitas formalis, vel materialis, vel objectiva, vel alia similis juxta varios respectus convenientiæ, quos una res potest ad alteram habere. Nisi forte consideretur illa bonitas respectu ipsiusmet rei vel formæ, quæ bona alteri dicitur, de qua jam dictum est, vel respectu totius constituti per illam, quomodo est intrinseca pars entitatis ejus, sicut forma est intrinseca pars compositi, & dici potest quoddam bonum, vel bonitas ejus, & sic jam pertinet ad bonitatem essentialem illius constituti ut sic. De hac ergo etiam est evidens, non posse addere modum intrinsecum & absolutum ex natura rei distinctum ab entitate rei, quia bonitas totius non est, nisi quæ consurgit ex bonitate partium, sed ostensum est, bonitatem formę non addere aliquid intrinsecum ultra formam, & consequenter nec bonitatem materiæ supra materiam, nec bonitatem unionis supra unionem: ergo nec bonitas compositi addet aliquam proprietatem distinctam supra totam entitatem compositi, ut sic. Et declaratur applicando argumentum factum: nam præcisa illa proprietate manent in illo composito tota bonitas materiæ & formæ inter se unitæ: ergo & bonitas compositi. Quod, si neque in ente composito bonitas addit illum modum, neque etiam in ente simplici, quod ordinatur ad aliud componendum, evidenter infertur, etiam in substantiis simplicibus, bonitatem substantialem, seu essentialem, vel transcendentalem, nihil intrinsecum addere entitati earum, est enim eadem vel major ratio, quia hæc entia sunt & simpliciora & perfectiora.

Et hinc a fortiori impugnatur opinio, quam refert Soncin. 4. Metaph. q. 19. quæ asserebat, bonitatem hanc transcendentalem esse accidens quoddam vere ac proprie pertinens ad prædicamentum qualitatis. Quod est evidenter falsum, tum quia prædicatum transcendens non potest ad unum genus limitari, tum etiam, quia unaquæque res per seipsam bona est, quod non solum in Deo est certissimum, sed etiam in aliis entibus, ex discursu facto. Nam anima, v. g., præcise ratione suæ substantiæ aliquid perfectionis habet, & bona est ac conveniens homini, & appetibilis ab ipso, & idem est in quantitate, & in qualitatibus ipsis: nam in singulis speciebus est propria bonitas ac perfectio, unde bonitas non constituit proprium qualitatis genus, vel speciem, alioqui una qualitas per aliam bona esset, quod est ridiculum: maxime cum eadem qualitas possit esse bona uni, & mala alteri.

Bonitas absolute non consistit in perfectione reali entis.

Est ergo quarta sententia, bonitatem nihil aliud dicere, quam intrinsecam rei perfectionem, quæ absoluta est in absolutis, & relativa in relativis. Unde fieri videtur consequens bonum nihil aliud esse, quam ipsum ens, quatenus in se aliquid perfectionis habet. Hæc opinio tribuitur Hervæo quodlib. 3. q. 2. ibi tamen magis sentit bonitatem dicere entitatem, quatenus est perfectiva alterius, seu quatenus ad alterius perfectionem ordinatur, quam ut in se habet perfectionem aliquam, de quo sensu infra dicam. Aliter ergo potest explicari hęc opinio, quod bonitas uniuscujusque rei sit illa perfectio, qua unaquæque res in sua entitate perfecta est: unde si sit ens simpliciter, erit in se habens tantam perfectionem, ratione cujus in se etiam erit quoddam bonum; si vero sit ens secundum quid, seu entis ens, ut pars totius, vel accidens subjecti, sic erit bonum illius, cujus est ens, & ratione perfectionis entitative, quam habet, dicetur in se quoddam bonum: ea vero ratione, qua illa perfectio vel instituta est, vel apta ad perficiendum aliud, dicetur bonum alterius. Unde sicut accidens eadem entitate est in se ens, & ens alterius, eadem perfectione est in se, id est, intrinsece quoddam bonum, & bonum alterius. Sic ergo recte intelligitur & explicatur, bonitatem in unaquaque re nihil esse præter uniuscujusque perfectionem.

Probatio autem hujus sententiæ sic expositæ inprimis sumi potest ex dictis, a sufficiente enumeratione: quia bonitas non est relatio rationis, nec realis, neque absolutum quid additum enti: nihil ergo aliud superest, quod esse possit, nisi rei perfectio. Deinde, quia bonum & perfectum idem sunt, ut docet D. Th. 1. p. q. 5. ar. 1. 3. & 5, & infra declarabimus: ergo & bonitas & perfectio sunt idem: nam bonum & perfectum non materialiter tantum, sed formaliter idem sunt, quia unumquodq; in tantum bonum est, in quantum est perfectum. Deniq; hoc modo facile concipi & declarari potest ratio bonitatis, & nulla ratio est, quæ cogat

cogat ad aliquid aliud addendum, neque quid illud sit, facile potest explicari, vel intelligi: ergo signum est in hoc consistere rationem bonitatis.

Sed licet hæc sententia videatur per se facilis ac perspicua, & magna ex parte rem declaret, non tamen omnino, & ideo aliquid aliud addere oportet, propter duo. Primo, quia juxta hanc expositionem, bonum non est passio entis realis, sed essentia ejus. Unde bonum & ens potius tanquam synonyma convertentur, quam ut subjectum & passio. Sequela patet, quia nihil est magis essentiale enti reali, quam habere aliquid perfectionis, & donec cõcipiatur aliquid ut ens alicujus perfectionis, non concipitur, ut ens reale: unde in hoc sensu si aliqua est differẽtia inter hæc duo nomina, magis erit in etymologia, quam in re significata, quia ens sumptum est ab actu essendi, bonum autem a perfectione, quam formaliter & ex necessitate includit actus essendi. Secundum est, argumentum supra propositum, quod eadem res dicitur bona uni, & mala alteri, cum tamen eandem perfectionem includat.

Bonitas addit enti rationem convenientiæ.

Dicendum ergo est, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiæ, quæ non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel conjunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando prædictam convenientiam seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium. Hãc conclusionem intendit Durand. cit. loco, & probari potest primo a sufficiente enumeratione ex omnibus dictis contra alias sententias, & quia nihil aliud excogitari potest, illis exclusis. Secundo, quia, quæ adducta sunt in favorem ultimæ sententiæ, probant sine dubio perfectionem includi in conceptu bonitatis; & idem etiam confirmant, quæ dicta sunt contra primam sententiam, quia non potest bonitas non includere entitatem, & consequenter perfectionem. Rursus, quæ objecta sunt contra ultimam sententiã, optime salvantur posita prædicta connotatione: nam illa sufficit, ut sit nonnulla distinctio rationis fundata in rebus inter bonum & ens, ut sic possit bonum attribui enti tanquam proprietas, & non esse synonymum cum illo, quia formaliter aliud est esse seu habere entitatem, aliud vero ratione entitatis habere semper aliquam convenientiam, quam ratio boni declarat. Deinde hoc satis est, ut eadem res, retinens eandem perfectionem, sit bona uni, & mala alteri: nam cum dicitur bona uni, præter perfectionem ejus, quæ bona dicitur, connotatur in altera, cui bona dicitur, inclinatio seu capacitas connaturalis alterius, in alia vero, cui mala dicitur, connotatur carentia talis capacitatis, seu inclinationis, vel potius contraria inclinatio: ergo hoc modo salvantur omnia, quæ in bonitate inveniuntur absque alia relatione adjuncta, ut in simili dictum etiam est de veritate. Tandem hoc potest declarari inductione in omnibus bonis: nam bonum honestum ex omnium sententia dicit bonum, quod per se est conveniens naturæ rationali, ut sic, bonum item delectabile nihil aliud est, quam bonum habens convenientiam cum natura sensibili, ut Cajet. late tractat 1.2.q.32.art.1. explicans quomodo id non sit relatio, sed ipsa res, ut accommoda a tali naturæ, quod nihil aliud dicere potest, quam mutuam rerum connexionem, & fundamentalem proportionem, idemque reperitur suo modo in bono utili, quod solum dicit bonum aptum & accommodatum ad finem intentum. Recte igitur convenientia, quam dicit bonum, prædicto modo declaratur.

Objectio. Una tantum superest difficultas, quia hoc modo non adæquate, sed tantum ex parte ratio boni explicatur: nam, ut supra dicebam, bonum dupliciter de rebus dici solet, scilicet, vel quia res in se bona est, vel quia est bona alteri, quæ divisio sumpta est ex Aug. 8. de Trinit. c.3. & ex D. Th. in 2.d.27.q.1.art.2.ad 1.q.1.de virtut.ar.2.ad 1.& 1.2.q.26.ar.4. Ubi etiam addit id, quod in se bonum est, esse absolute & simpliciter bonum, quod autem est bonum alteri, tantum est bonum secundum quid. Quo sensu dicere solet idem D. Thomas, accidens non esse bonum ut habens bonitatem, sed quia cedit in bonitatem subjecti, ut videre licet in 3. part. qu.11.ar.5.ad 3. & 1.2.q.55.ar.4.ad 1. dicit virtutes, non tam esse bona quædam, quam bonitates quasdam, quod dictum est, non quia in se non habeant perfectionem, sed quia eam habent accommodatam ad perficiendum aliud. Sicut accidentia dicuntur esse entis entia potius, quam entia, quia tantum habet unaquæque res de bonitate, quantum habet de esse, ut idem D. Tho. ait 1. 2. quæst. 18. art. 1. Eandem distinctionem boni secundum se, seu respectu alterius habet Scotus quodl. 18. At vero prædicta ratio boni, ut a nobis explicata est, solum convenit rei, ut dicitur bonum alterius: sub hac enim ratione optime explicatur, quod rem esse bonam dicat perfectionem talis rei, connotando in altera capacitatem, inclinationem, vel aliam similem connexionem: hoc autem non potest convenire illi bonitati, qua res dicitur in se bona, quia hæc bonitas omnino absolute dicitur, & absque ullo respectu ad aliud, etiam fundamentali seu secundum dici: ergo illo modo non explicatur adæquata, nec præcipua ratio boni.

Ad hanc difficultatem responderi potest primo, nos hic describere bonitatem, quæ est passio entis: bonum autem solum esse passionem entis prout dicit convenientiam ad alterum, seu prout est bonum alteri: hoc enim modo distinguitur bonum aliquo modo ab ente, & convenit omni enti, etiam perfectissimo: Deus enim, qui summe bonus est, etiam est bonum aliorum: nam Deus clare visus est summum bonum objectivum creaturæ rationalis, & verbum Divinum est maximum humanitatis Christi. Bonum autem absolute sumptum, scilicet, prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis, sed potius ad essentiam seu entitatem ejus, ut supra argumentabar, quia bonum hoc modo idem est, quod perfectum, ut D. Th. sæpe dicit 1. part. qu.5. perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis realis, quia non potest concipi ens cum entitate, quin concipiatur cum perfectione essentiali. Tum, quia ipsum esse est perfectio, tum etiam quia perfectio essentialis convenit enti per se primo, & in hoc differt a perfectione accidentali, sive sit extrinseca, sive intrinseca ad modum propriæ passionis. Unde per hanc perfectionem essentialem unaquæque res constituitur in certo gradu entis, & per eandem inter se distinguũtur & ordinantur entia. Sic enim ut (supra dicebamus) primo distinguitur ens in infinitum & finitum secundũ perfectionem essentialem: ergo hujusmodi perfectio essẽtialis non addit aliquid supra ens & essentiam: ergo bonum sub hac ratione non videtur proprie esse passio entis, sed ipsum ens. Et hoc modo dixit Scotus quodl. 6. magnitudinem perfectionis essentialis non esse aliud ab essentia, etiam in creaturis. Quod cæteri omnes docent. Et potest hoc a simili explicari ex his, quæ supra dicebamus de veritate, scilicet, quod quatenus dicit absolutam rationem veræ entitatis, id est, non fictæ, sed ratæ, ut sic non dicit passionem entis, sed declarat solum ipsam realis entis rationem, ideoque solum est passio, ut connotat aliquo modo convenientiam, ad intellectum: sic ergo videtur dicendum de bono servata proportione. Responsio.

Quæ responsio fiet verisimilior, si exacte intelligatur, quomodo se habeant ratio boni, & ratio perfecti: dicit enim Arist. 5. lib. Metaph. c. 16. *perfectum dici, extra quod non est ullam partem accipere, seu cui nihil deest.* Quo sensu non omne bonum perfectum est, ut per se constat, neq; etiam omne ens est perfectum, licet sit bonum: puer enim ens est & homo, nondum tamen perfectus: & homo habens perfectam quantitatem, non vero qualitates, vel habitus suæ naturæ consentaneos, licet bonus aliquo modo sit, non tamen perfectus. Hoc ergo sensu perfectum dicitur, non quodcunque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici, quidquid sub aliqua ratione entis habet perfectionem simpliciter necessariã & essentialem, quomodo puer potest dici perfectus homo quoad essentiam, & similiter dicunt Theologi charitatẽ remissam, licet dicatur imperfecta respectu intensæ, tamen simpliciter & quoad essentiam esse perfectam, quomodo ait Jo. 1. Cano. c. 2. *Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Atque hoc modo bonum & perfectum convertuntur, imo sunt omnino idem, prout bonum dicit id, quod in se bonum est, seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam: hoc autem nihil aliud est, quam habere essentiam vel entitatẽ sibi debitam; igitur bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit, quam ens, esse enim charitatem perfectã dicto modo, nihil aliud re vera est, quã esse charitatem, & sic de aliis. Imo etiam esse perfectũ priori modo, seu bonum simpliciter, nihil aliud est, quam esse ens habens

Quomodo bonum & perfectum conparentur.

habens totam entitatem, quæ ad complementum ejus requiritur.

Et hoc modo intelligendus est D.Th. cum dicere solet (ut videre licet 1.p.q.5.ar.1.ad 1.) aliter inter se comparari in creaturis ens simpliciter & secundum quid, quam bonum simpliciter & secundum quid: nam res habet, quod sit ens simpliciter per esse substantiale, secundum quid vero per esse accidentale: habet autem quod sit bona secundum quid per esse substantiale, simpliciter autem per esse accidentale. Hoc tamen ultimum intelligendum est non præcise de esse accidentali, sed ut conjuncto esse substantiali: non esset enim bonus homo per accidentales virtutes, nisi supponeretur homo, & consequenter substantialiter & naturaliter bonus. Unde in illis vocibus *secundum quid & simpliciter*, videtur esse æquivocatio: nam cum dicuntur de ente, videntur dici de substantia & accidente præcise comparatis; cum autem dicuntur de bono, dicuntur de substantia creata aut solitarie sumpta, aut ut affecta dispositionibus & facultatibus sibi connaturalibus. Quo fit, ut licet in modo loquendi sit diversitas, in re tamen nulla videatur esse differentia, quia etiam bonitas, vel perfectio, quam confert accidens, si præcise comparetur ad eam bonitatem, quam confert substantia, est secundum quid. Sic enim in universum verum est, quod ex D.Th. supra retulimus, unumquodque quantum habet de esse, tantum habere de bonitate, & quod etiam retulimus ex August. quod in quantum sumus, boni sumus.

Atque ita tandem fit, quod bonum absolute dictum nihil aliud sit, quam ens ipsum; quomodo dicuntur res naturaliter bonæ, vel perfectæ, si in sua entitate sint consummatæ, & homo dicitur moraliter bonus, si habeat morales virtutes seu perfectiones, quæ non sunt, nisi reales quædã formæ & entitates: sic etiam Deus dicitur summe bonus perfectus ratione suę entitatis, etiamsi ad nihil aliud comparetur, & sic de aliis. Hęc igitur doctrina & responsio hoc modo exposita probabilis est, & claritatem ac facilitatem quandã præ se fert, eamque indicavit Henr. in loc. sup. cit.

Verumtamen propter usum vocum potest adhiberi alia responsio. Nam licet prior in hoc habeat verum, quod bonum sub ea ratione in re non differt ab ente, nihilominus possunt ratione distingui, quod satis est, ut bonum assignetur ut proprietas entis, ad modum aliorum transcendentium. Est itaque quoad impositionem, vel significationem nominis advertendum, ens solum dici ab esse aut entitate, ut supra exposuimus, perfectum autem clarius exprimere entis perfectionem, in quo negationem quandam includit, vel saltem sine illa non potest a nobis ejus significatum explicari, scilicet, quod nihil ei desit secundum eam rationem, secundum quam perfectum dicitur. Bonum vero dicere convenientiam aliquam, ratione cujus habet res, quod appetibilis sit: nam bonum per ordinem aliquem aut appetitum dictum est, ut D.Th. docuit 1.p.q.5.art.1. ex illo Arist. 1. Ethic. *Bonum est, quod omnia appetunt*, & statim magis explicabitur. Unde necesse est res etiam illas, quæ absolute & secundum se dicuntur bonæ, sic denominari, quia habent perfectionem sibi convenientem & appetibilem, & ita etiam fit, ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem in tali re connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione. Quod clarius patet, quando talis perfectio est distincta ab ipsa re, quæ ab illa bona denominatur: nam quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quædam, in quo importatur, non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia, quam habet cum humana natura connotando ex parte ipsius naturæ capacitatem, vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus, in quibus non est distinctio inter perfectionem, & rem, quæ perfecta dicitur, difficilius videtur explicari hæc convenientia, vel connotatio: dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinctio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, per modum formæ denominantis, & rei denominatæ, & ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei, in quo existit, in quo computatur naturalis connexio ejus cum tali forma, & ita distingui tale bonum ab ente, saltem ratione.

Bonum & appetibile quomodo comparentur.

Ex his, quæ de ratione boni dicta sunt, intelligere licet, quomodo se habeant bonum & appetibile. Atqui enim existimant, idem formaliter & synonyme his vocibus significari, & consequenter ajunt, bonum supra ens addere respectum ad appetibile, quibus favere videtur D.Thom. dict.q.5.1.p.ar.1. dicens: *Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile*; & ar.3. ad 1. dicit expresse: *Bonum non addit aliquid supra ens, sed rationem tantum appetibilis*; & art.4. ad 1. *Bonum* (inquit) *respicit appetitum*. Similia habet 1.p.q.16.ar.1. & 3. & lib.1. cont. Gent. c. 4. rat.3. favet Arist. 1. Ethic. c.1. definiens: *Bonum esse, quod omnia appetunt*. Et potest confirmari sumpto proportionali argumento ex his, quæ de vero dicta sunt: nam ita comparatur bonum ad appetitum, sicut verum ad intellectum, sed verum non addit supra ens nisi conformitatem ad intellectum: ergo bonum non addit nisi convenientiam ad appetitum. Alii distinguunt inter bonum & appetibile, ut Cajetan. 1.p.q.5.ar.5. ubi ait appetibile sumi dupliciter, scilicet, fundamentaliter & formaliter. Priori modo ait esse idem bonum & appetibile, & ita exponit D.Th. ibi: nam proxima ratio, ob quam res habet ut possit movere appetitum, est bonitas ejus, quam habet respectu appetentis, in qua includitur non sola entitas & perfectio rei secundum se, sed prout habet aliquam convenientiam cum appetente. Posteriori autem modo dicit distingui bonum ab appetibili saltem ratione seu denominatione, quia appetibile ut sic importat respectum ad appetitum & denominationem extrinsecam provenientem ab illo, seu consurgentem ex convenientia & proportione inter bonum & appetitum: aliquid ergo formaliter explicat appetibile, quod non dicit bonum ut sic, ratione cujus hæc causalis vera est, quia res est bona, ideo est appetibilis, sicut hæc etiam causalis est vera, quia, res est lucida & colorata, ideo est visibilis: ita enim comparatur appetibile ad bonum, sicut visibile ad lucidum. Unde D. Th. 1. Ethic. c.1. declarans illam descriptionem Aristot. *Bonum est, quod omnia appetunt*, ait sumptam esse a posteriori, quia ratio appetibilis posterior est, quam ratio boni. Et hęc sententia vera est, quam prius docuerat Capreol. in 1. dist.2. qu.3. & postea Ferrar. 1. cont. Gent. c.3.

Ex quo intelligitur, aliter comparari bonum ad appetitum, quam verum ad intellectum: nam verum transcendens (de hoc enim loquimur) includit in sua ratione & denominatione aliquam conformitatem ad intellectum; bonum autem formaliter in ratione & denominatione sua non includit conformitatem ad appetitum, quamvis hæc ad rationem boni consequatur. Unde ratio veri transcendentis non supponitur proprie in objecto, ut formaliter attingatur ab intellectu, sed est denominatio sumpta ex proportione vel confirmatione inter ipsum objectum & potentiam seu actum ejus, & ideo dici solet illa veritas conditio consequens, vel concomitans objectum intellectus potius quam formaliter illud constituens; bonitas autem supponitur in objecto appetitus, & est ratio formalis attingendi illud: appetibilitas autem dicit denominationem sumptam ex proportione talis objecti cum tali potentia, unde non dicit formalem rationem objecti, sed conditionem concomitantem. Discrimen inter bonum & verum.

SECTIO II.

Quomodo se habeat bonum ad rationem finis.

EX his etiam constat, quomodo ratio finis ad bonum comparetur. Ait enim D.Th. 1.p.qu.5.art.2. ad 1. bonum, cum habeat rationem appetibilis, importare habitudinem causæ finalis. Et in eodem sensu ait 1. cont. Gent. c.38. rat.3. Bonum habere rationem finis, eo scilicet modo, quo habet rationem appetibilis. Etenim si formaliter sumatur habitudo, ac denominatio finis, illa non est de ratione boni, sed ad illam consequi potest: nam finis ut sic dicit rationem causæ in ordine ad media, vel ad aliquam actionem, quæ propter finem fiat, quam habitudinem non dicit bonum, sed solam rationem convenientis. Si autem sumatur finis fundamentaliter, sic attribuitur bono, qua ratione bonitatis habet finis vim causandi finaliter. Hoc autem intelligendum est de bono simpliciter, quale est per se bonum: nam si sumatur bonum in tota sua latitudine, non tantum finem, sed etiam media complectitur, ut ex sequenti sectione constabit.

Quotuplex sit bonum.

Antequam tractemus, quomodo bonum sit passio entis, declarare oportet nonnullas divisiones boni, ut sic melius constet, quænam ratio boni enti attribuatur. Et Prima divisio.

primo quidem dividi solet bonum in bonum verum, & bonum tantum apparens. Verum bonum dicitur, quod tale est, quale existimatur & cognoscitur, apparens vero, quod existimatur, non tamen est in re. Sed hæc divisio eodem modo bono convenit, quo potest cuilibet enti, seu rationi entis attribui: datur enim aurum verum, & apparens, & sic de aliis rebus. Peculiari autem ratione solet hæc partitio in bono declarari, quia, cum propria causalitas boni sit, appetitum movere & allicere, æque fere id præstat bonum existimatum, ac verum, quia, cum ad movendum appetitum per cognitionem applicetur, tantum movet, quantum judicatur seu existimatur, quamvis re ipsa tale non sit. De bono igitur tantum apparente seu existimato nihil est quod dicamus, quia ejus ratio solum in hoc consistit, quod tale existimetur, quale solet esse verum bonum, quamvis re vera tale non sit. Unde quot sunt vera bona, tot esse possunt existimatione ficta, quia in omni bonorum genere, error & falsa existimatio reperiri potest.

Secunda divisio. Secundo dividi potest bonum in illud, quod in se bonum est, & quod est alicui alteri bonum. De qua divisione satis multa dicta sunt sect. præced. ubi insinuavimus, quamquam ratio boni, quæ est passio entis, possit accommodari unicuique enti, quatenus perfectionem habet sibi convenientem, clarius tamen reperiri in quolibet ente, quatenus alicui alteri conveniens, ac consentaneum est. Accedit etiam, quod hæc ratio boni alterius supponit seu includit rationem boni in se, nihil enim est alteri bonum proprie & in rigore, nisi quod in se est bonum & perfectionem habet alteri convenientem. Dixi, proprie & in rigore, quia interdum carentia alicujus formæ censetur bona alicui, quamvis formaliter nullam perfectionem ei conferat, aut in se habeat, verumtamen privatio non est proprie bona, sed ita interdum denominatur, quia privat forma disconveniente, & sub ea ratione appetibilis est. Igitur bonum alteri supponit bonum in se, & ideo aliæ divisiones boni potissime videntur de eo, quod est alteri bonum, & in eo a nobis explicabuntur, simul tamen declarabimus illas, quæ ad ens pertinuerint, quatenus in se bonum est.

Exponitur divisio in bonum honestum, utile & jucundum.

Tertio ac præcipue dividi solet bonum in honestum, delectabile, & utile. Quam divisionem tradit D.Th. 1.p. q.5.art.6. & 2.2.q.145. art.3. eamque affert ex Ambros. lib.1.Offic.c.9. & 10. ubi obscure satis eam insinuat: clarius eam docuit Arist.2 Ethic.c.3. & lib.8.c.2. ubi honestum appellat absolute bonum a jucundo, & utili illud distinguens. Advertit autem D.Th. ibi, divisionem hanc potissimum traditam esse de bono humano, accommodari tamen posse ad bonum in communi seu secundum se. Prius igitur declarabitur a nobis in bono humano, in quo proprie & absque metaphora illæ rationes boni reperiuntur: deinde videbimus, quomodo ad bonum ut sic applicari possit. Est autem supponendum sermonem esse de homine, quatenus homo est, id est, quatenus ratione utitur, tum quia ratio est suprema regula omnis boni convenientis homini, ratio (inquam) vel naturalis, si philosophice tantum homo consideretur, vel divino lumine illustrata, si consideretur Theologice, tum etiam, quia propriæ ac formales rationes horum bonorum, præsertim honesti & utilis, non possunt nisi per rationem discerni.

Quot modis quippiam alteri conveniens. Cum igitur bonum idem sit, quod conveniens, dupliciter potest aliquid esse homini conveniens: uno modo per seipsum, quia nimirum illa perfectio, quam in se habet, ex se ipsa consentanea est & conveniens homini. Quod adhuc potest duobus modis accidere, primo quod sit conveniens in ordine ad delectationem, quam tale bonum secū affert, & hoc est bonum delectabile. Secundo absque ordine ad delectationem, sed solum quia per se decet, vel conveniens est homini ut sic, & hoc est bonum honestum. Alio vero modo est aliquid conveniens, non per se ipsum, sed solum ratione alterius boni, quod per illud seu mediante illo obtineri potest, quia nimirum, licet ex se spectatum delectationem non afferat, neque ex se deceat, aut conveniens sit homini, tamen, ut conferre potest ad aliud bonum obtinendum, conveniens censetur, & hoc est bonum utile. Atque ita constat, & illa tria membra sub ratione boni contineri, & esse aliquo modo inter se distincta, saltem ratione formali concepta seu habitudine; nam re seu subjecto non semper necesse est distingui: constat enim eandem rem, v. g. amorem aut devotionem erga Deum, esse & honestam, & jucundam, & utilem.

Denique facile ex dicta declaratione intelligitur membra illa exhaurire divisum, quia neque inter bonum per se, aut in ordine ad aliud, reperiri potest medium, cum hæc immediate, & quasi per contradictionem opponantur, neque præter bonum conveniens ob delectationem, vel absque illa, sed solum propter seipsum, potest aliud membrū excogitari, cum hæc etiam membra, quasi per contradictionem seu immediatam negationem distinguātur, quia omne bonum, quod per se est conveniens præcisa ratione delectationis, honestum reputatur. Dico autem, præcisa delectatione, quia hæc membra per abstractionem præcisivam potius, quam negativam, distinguenda sunt, si ad rem, quæ bona denominatur, comparentur, quia ut res sit honesta, non est necesse, ut sit jucunda, vel utilis, sed solum ut habeat aliquam rationem convenientiæ, propter quam sit amabilis, etiamsi nec jucunda, neque utilis sit, & sic de reliquis. Unde formaliter & quasi conditionaliter, possunt hæc membra distingui, etiam per abstractionem negativam: nam de ratione honesti, ut honesti, est, ut ad suam rationem & convenientiam sufficientem ad movendum appetitum rectum delectationem aut utilitatem non requirit, sive in re illas habeat conjunctas, sive non: nam etiamsi illas non haberet, esset sufficienter bonum & conveniens & in suo ordine, & idem est proportionaliter de reliquis. Atque in hunc modum videtur satis exposita prædicta divisio.

Variæ difficultates circa prædictam divisionem.

Sed ut exactius declaretur, nonnullæ difficultates insurgentes breviter tractandę sunt. Prima est, quomodo bonum honestum dicatur per se conveniens. Aut enim dicitur per se conveniens, tamquam forma pæne consentiens cum natura hominis ut rationalis est, ad eum modum, quo calor est per se conveniens igni, & sic sequitur, ipsas potentias intellectus & voluntatis esse bona honesta, quod est contra August. lib.2. de lib. arb. c.19. ubi distinguens omnia bona hominis, in maxima, media & infima, potentias animæ in medio ordine collocat, quia eis possumus male uti, cum tamen maxima bona illa esse videantur, quæ honesta sunt. Deinde sequitur, Deum non esse bonum honestum hominis, quia non est ei per se conveniens per modum formæ. Sequitur etiam actionem dandi eleemosynam, non esse bonum honestum, quia non est aliqua forma per se conveniens homini. Vel bonum honestum dicitur per se conveniens non ut forma, sed ut operatio decens hominem, & sic sequitur imprimis idem inconveniens de Deo. Et ulterius sequitur, virtutes præsertim infusas, non esse bona honesta, quia non sunt operationes hominis, quod est plane falsum, & contra Augustin. cit. loco. Vel dicitur bonum honestum per se conveniens objective, quia scilicet est bonum per se amabile, quæ ratio universalior est: nam & in operationem, tam internam, quam externam, & in quamcumque formam & in Deum ipsum convenire potest. Sed neque hoc modo evitantur omnes difficultates tactæ, quia sequitur potentias animæ computandas esse inter bona honesta: imo & sanitatem, & alia bona corporis, quæ per se amabilia sunt. Et præterea insurgit alia difficultas, quia hæc ratio, nempe quod objectum aliquod sit per se amabile sine ordine ad delectationem, non potest esse prima ratio boni, quæ in tali objecto reperitur, quia supponit rationem boni, propter quam tale objectum per se amabile est. Sicut in sect. præced. dicebamus, rationem appetibilis supponere rationem boni & convenientis, propterea enim res appetibilis est, quia bona est & conveniens: idem autem est esse bonum per se amabile, quod esse posse appetibile: non potest ergo hæc esse prima ratio, in qua bonum honestum consistit. — Prima difficultas circa bonum honestum.

Secunda difficultas est circa bonum delectabile, quomodo habeat peculiarem ac propriam rationem boni in se, ac per se appetibilis: aut enim per bonum delectabile intelligendum est objectum, circa quod delectatio versatur, aut delectatio, quæ ex tali objecto nascitur. Si primum dicatur, sequitur, hoc bonum non magis esse per se & in se bonum, quam bonum utile. Probatur, quia non est bonum eo, quod in se habeat delectationem, quæ est res ab illo distincta, sed quia aptum est ad delectationem generandam, quæ videtur esse utilitas quædam consistens in habitudine ad delectationem ipsam, ratione cujus tale obje- — Secunda difficultas circa bonum delectabile.

objectum amabile est. Sicut cibus v.gr. si ametur, quia sanitatem confert, dicitur amari ut bonum utile ad sanitatem: ergo, si ametur quatenus delectationem affert, amabitur ut utile ad delectationem: ergo bonum delectabile, hac ratione sumptum, non est per se & in se bonum, nec formaliter differt a bono utili, sed tantum materialiter, seu tamquam particulare a communi. Si vero delectatio ipsa dicatur esse bonum delectabile, ut D. Th. in citato loco 1. par. indicat, verum quidem est delectationem esse quemdam actum per se convenientem, & consentaneum naturæ, vel appetitui, qui delectatur, tamen nulla apparet ratio, ob quam hæc peculiaris convenientia talis actus ab aliis distinguatur, & constituat suam peculiarem rationem boni, magis quam convenientia, quam habet quilibet alius actus cum facultate operandi, ut intellectio veritatis cum intellectu, & visio objecti pulchri cum visu. Et præterea non videtur ratio boni delectabilis primario posse consistere in delectatione ipsa; nam delectatio circa aliquod bonum ut bonum versatur, cum sit quies appetitus, qui non quiescit, nisi in bono adepto: ergo supponit delectatio in objecto rationem boni priorem delectatione, & quæ in se talis sit, & non per ordinem ad delectationem: bonum enim circa quod delectamur, non ideo bonum est, quia delectat, sed potius ideo delectat, quia bonum est; supponit ergo delectatio in objecto convenientiam, & bonitatem distinctam a delectatione ipsa. De illa ergo inquiro, an constituat bonum delectabile, nec ne: nam, si constituit: ergo non est delectatio ipsa primum delectabile bonum: imo nec videtur habere similem convenientiam seu rationem boni, quia cum delectamur, v. gr. in visione rei pulchræ, longe alterius rationis est convenientia visionis a convenientia delectationis, cum tamen visio sit illius delectationis objectum. Si autem bonitas illa seu convenientia, quæ est in objecto delectationis, non constituit bonum delectabile, erit jam aliud bonum distinctum a tribus enumeratis.

Tertia difficultas circa bonum utile. Tertia difficultas esse potest de bono utili, quomodo negetur esse in se bonum, & in hoc a reliquis distinguatur: nam bonum utile, licet ad aliud a se distinctum utile sit, tamen in se habet utilitatem suam, quæ consistit in aliqua virtute vel efficacia præstandi rem illam, ad quam est utile. Dicetur fortasse, bonitatem rei utilis non consistere in utilitate ipsa, sed in convenientia & appetibilitate, quam habet talis utilitas respectu hominis, & consequenter dicetur, bonum utile non habere hanc convenientiam ex se, sed ex fine, ad quem est utile. Contra hoc tamen est, quia, licet convenientia boni utilis supponat convenientiam illius rei, ad quam est utile, & ab illa fortasse derivetur, tamen illa supposita, revera ipsum bonum utile, quatenus habet habitudinem ad talem rem, habet in se propriam convenientiam, ratione cujus bonum est & amabile: ergo in hoc non est differentia formalis inter bonum utile & alia bona: nam etiam bonum honestum vel delectabile, potest interdum accipere rationem suam ex habitudine ad aliquod extrinsecum. Imo bonum honestum interdum est tale ex conformitate ad legem extrinsecam, vel saltem ex convenientia, quæ in eo resultat, supposita tali lege. Unde etiam fit, ut aliquod bonum utile non habeat aliam convenientiam vel bonitatem, nisi honestatis, ut v.g. corporis afflictio, quatenus utilis est ad satisfaciendum Deo, non habet bonitatem aliam, nisi honestam, & eadem ratione medium, quod tantum est utile ad delectationem capiendam, non habet convenientiam aliquam, vel bonitatem, nisi participationem quamdam illius delectationis: ergo bonũ utile non recte ab aliis distinguitur.

Quarta circa idẽ. Atque hinc oritur quarta difficultas, cur bonum utile non distinguatur in duo: nam tale est utile bonum, quale est illud, ad quod ordinatur: ergo sicut bonum per se amabile, aliud est honestum, & aliud delectabile, ita bonum ex utilitate ad aliud quoddam honestum, aliud vero delectabile.

Ultima difficultas circa sufficientiam divisionis. Ultima difficultas est, quia prædicta divisio videtur insufficiens: nam præter dictas rationes boni videtur esse alia, quæ ab illis distingui seu præscindi potest: sunt enim quædam bona per se amabilia, non quia delectant, nec quia honesta sunt, sed præcise, quia naturam perficiunt, ut sanitas, scientia, corporis integritas, & ipsum esse, ac vivere: nam etiam si mente præscindamus omnem delectationem, hæc sunt bona & amabilia, ut per se constat, & similiter licet præscindamus omnes rationes virtutis, hęc sunt amabilia, ut connaturalia bona & propter illa possunt amari alia ut utilia, præcisa honestate. Cujus signum est, quia interdum per honesta media, interdum per turpia inquiruntur, non ob delectationem, sed ob solam naturalem convenientiam: datur ergo aliqua ratio boni ab illis tribus distincta.

Expeditur prima difficultas.

Ad satisfaciendum primæ difficultati, & declarandum, quid proprie sit honestum bonum, advertendum est duobus modis dici vel sumi posse bonum honestum. Uno modo in ordine ad actiones humanas & morales, prout recta & prudenti ratione regulari possunt, & hoc modo bonum honestum dicitur, quod per se & ex se decet hominem vel personam ratione utentem, ut sumitur ex D.Th. 2.2. qu. 145. art. 1. & sequent. In qua convenientia non consideratur aliqua commoditas, quæ per tale bonum accrescat illi personæ, respectu cujus dicitur esse hujusmodi bonum, hæc enim, licet sæpe intercedat, per se tamen ac formaliter non est ad honestatem necessaria, sed sufficit illa decentia, & proportio, quę reperitur inter tale bonum & naturam, quæ operationes suas recta ratione dirigit. Sicut dare eleemosynam est honestum, quia est per se consentaneum naturæ rationali, etiamsi per impossibile homo sic operans nullam inde utilitatem, vel commoditatem caperet, præter ipsum recte operari. Quomodo etiam respectu Dei dicitur esse conveniens & honestum sese communicare, benefacere ac misereri, non quia illi sit commodum, sed quia est per se decens ac proportionatum illius bonitati. Bonum ergo honestum hac ratione explicatum dicit peculiarem rationem convenientiæ, & ex parte rei, quæ honesta dicitur, includit perfectionem ejus: cum omnibus conditionibus, vel physicis, vel moralibus ad prædictam convenientiam cum natura rationali necessariis.

Solet autem hoc bonum per convenientiam ad dictamen rectæ rationis declarari: nam illud bonum est honestum, quod recta ratio dictat esse faciendum, vel amandum, &c. Tamen, si hoc dictum intelligatur de recta ratione, prout dicit judicium, seu cognitionem ejus, quod expedit facere, sic non consistit honestas in conformitate ad dictamen rationis, neque est illa prima regula, seu prima ratio talis honestatis. Non enim ideo bonum & honestum, quia recta ratio judicat esse tale, sed e converso, quia ipsum bonum vere & in re tale est, ideo recta & vera ratione judicatur esse tale. Et ideo quoad nos rectum judicium est regula boni honesti, quia nobis manifestat illud: tamen secundum se supponit illud judicium propriam convenientiam, ex qua habet bonum honestum, quod tale sit: hanc autem dicimus esse ad naturam rationalem, quatenus talis est, & tales habet proprietates seu attributa. Si vero dictamen rationis non formaliter, sed quasi radicaliter sumatur, sic bene & a priori dicitur bonum honestum esse illud, quod est conforme rationi, id est, quod est conforme naturæ rationali, quæ propterea nata est judicare, hoc sibi esse faciendum, vel appetendum.

Bonum autem honestum hoc modo sumptum distingui potest in actum, habitum, & objectum honestum: sunt enim actus formaliter boni & honesti, ut sunt actus virtutum, præsertim voluntatis, & his correspondent habitus virtutum, qui inter maxima bona & honesta merito computantur, quia maxime decent hominem ratione utentem, & his actibus vel habitibus supponuntur objecta honesta: nam ab his sumunt actus, & habitus suam honestatem, ut significat D.Th. 1.2. q.19. art. 1. ad 3. ubi de hac re latius disputatur, & qu. 20. art. 1. ad 2. & qu. 2. de malo, art. 3. in corp. & ad 8. Actus enim honestus ut sic non versatur circa bonum honestum: unde necesse est, ut in illo talem bonitatem supponat: nam actus voluntatis non confert objecto suo bonitatem, sed potius in illa fundatur, & ideo D.Thom. supra, hanc honestatem, bonitatem primordialem vocat.

Atque ex his responsum est ad totam illam primam difficultatem, quatenus spectat ad bonum honestum in hoc rigore & proprietate sumptum. Concedimus enim, hoc bonum non limitari ad operationem, vel habitum, vel formam, sed convenire omni rei, quæ honeste, & secundum rectam rationem est appetibilis ab homine. Concedimus deinde, hoc bonum non ideo tale esse, quia est per se conveniens voluntati seu appetitui hominis in ratione objecti appetibilis: nam ut recte argumentum ibi factũ pro-

probat, hæc ratio per se appetibilis, formaliter sumpta, supponit convenientiam cum natura rationali, ratione cujus tale bonum illi est per se appetibile.

Alio vero modo sumi potest bonum honestum non in ordine ad mores, sed in ordine ad naturam, & est illud, quod per se perficit naturam, & est commodum illi, etiam seclusa ratione virtutis, ut est sanitas, integritas, & vita ipsa, quam interdum amare vel tueri turpe est, etiamsi ex se maxime conveniens naturæ videatur. Et hoc bonum videntur antiqui Philosophi appellasse *bonum naturæ*, quod distinguebant a bono honesto, quod *per se decens* appellabant, ut colligitur ex Cicer. lib. 3. & 4. de finib. Tamen, quia hoc bonum naturæ per se conveniens est, & amabile, ideo ita censetur comparari appetitus naturæ ad hoc bonum, sicut appetitus rationalis ad bonum per se decens, atque hac ratione in ordine ad naturam hoc bonum comprehenditur sub bono honesto. Accedit etiam, quod hæc ratio boni sufficiens est, ut ipsum honeste appetatur, si aliunde impedimentum aliquod non intercedat, quia cum recta ratio sit, qua homo regi debet aut gubernari, ad illam pertinet ea, quæ sunt naturæ commoda & consentanea, proponere, nisi aliunde aliquid obstet, vel majus aliquod incommodum subsequatur. Hoc igitur modo loquendi de bono honesto, concedendum est potentias animæ esse quædam honesta bona, non quidem eo modo, quo virtutes, quibus male uti non possumus, sicut potentiis ipsis, propter quod ab Augustino hæc maxima, illa vero media bona esse dicuntur, sed ea ratione, qua bona pertinentia ad integritatem & complementū naturæ per se convenientia sunt, & quantum ex ipsis est, recte amabilia. Atque hoc modo ipsum esse vivere, & sapere honesta sunt. Neque solum inhærentia bona, sed etiam res extrinsecæ, quę interdum sunt per se convenientes, saltem ut objecta vitalium actuum, inter hęc bona honesta computantur, & sic etiam expedita est prima difficultas, quantum ad hoc bonum pertinere potest, de quo in solutione ultimæ difficultatis plura dicemus.

Tractatur secunda difficultas.

Circa secundam difficultatem duo sunt distinguenda, quæ ibi attinguntur, scilicet delectatio, & delectationis objectum, & de utroque dicendum est esse bonum ex se conveniens aliquo modo & per se appetibile. Et quidem de delectatione ipsa, id est per se manifestum: nam est actus, qui ex se valde invitat & trahit appetitum, quod est signum, ex sese habere cum illo magnam proportionem. De objecto autem delectationis probatur, quia objectum delectationis est bonum: ergo delectatio supponit in objecto illo bonitatem, quia actus animæ non constituunt objecta sua, sed supponunt: objectum ergo delectationis non est bonum & conveniens, quia est delectationis objectum, sed e contra, quia bonum est & conveniens, ideo delectationis objectum esse potest. Est igitur ex se bonum & appetibile, & non per solam denominationem vel habitudinem ad delectationem, quamvis fortasse nominis Etymologia vel impositio inde sumpta sit. Hinc igitur constat, sive delectabile bonum sumatur pro delectatione ipsa, sive pro objecto seu bono illo quod delectat, sive (quod probabile est) pro utroque per modum unius, scilicet, pro quiete in tali re, sicut beatitudo interdum sumitur pro objectiva, interdum pro formali, interdum pro tota beatitudine, quæ per modum unius utramque complectitur: quocumque (inquam) ex his modis bonum delectabile sumatur, merito per se bonum dici, & non tantum extrinseca habitudine vel denominatione, in quo recte a bono utili distinguitur.

Rursus facile distinguitur bonitas vel convenientia ipsius delectationis a bonitate vel convenientia honestatis, sive moralis, sive naturalis: nam convenientia delectationis solum consistit in suavitate illa, & vitali quiete (ut sic dicam) quam appetitus habet in bono adepto, sive habeat conformitatem aliam cum ratione, seu rationali natura, sive non, hæc enim ad rationem delectationis ut sic accidentalia sunt. Atque ob hanc causam merito delectabile bonum, saltem ratione delectationis a bono honesto, tam morali, quam naturali distinguitur, tum quia habet peculiarem convenientiam, ut dixi, tum etiam quia habet peculiarem vim movendi appetitum, ex qua fit, ut interdum moveat non solum contra rationem, sed etiam contra commodum naturæ.

At vero de bonitate objecti delectabilis, quæ in eo supponitur, ut delectationem causet, non est facile ad judicandum, quænam sit, & quomodo ab honestate vel morali vel naturali distinguatur. Et ratio difficultatis est, quia delectatio est de bono convenienti & consecuto seu præsenti, ut sumitur ex Aristot. 1. Rhetor. c. 10. & D.Th. late 1. 2. qu. 31. art. 1. & seqq. Bonum autem conveniens, cujus consecutio delectationi supponitur, non est aliud nisi bonum naturæ conveniens, vel spirituali naturæ, si delectatio spiritualis sit, vel corporali, si sit sensibilis: bonum autem conveniens naturæ non est aliud, nisi bonum honestum, vel morale, si sit ita conveniens naturæ rationali ut sic, ut per se deceat, vel naturale, si solum sit per se commodum naturæ, ut ad perfectionem ejus spectans: ergo delectatio non supponit bonum delectabile ut delectabile est, imo hæc potius videtur denominatio extrinseca ab ipsa delectatione in potentia, sicut visibile a visione, sed suppōnit tantum bonum conveniens appetenti, de cujus consecutione delectatur. Et confirmatur hoc exemplis: nam, cum infirmus delectatur de consecuta sanitate, nullam aliam rationem boni considerat ut delectetur, nisi commoditatem illam, quam naturæ suæ affert sanitas: ergo in sanitate ut est objectum delectationis, non est alia bonitas, præter naturalem convenientiam sanitatis cum natura hominis. Simili modo visio beata, seu Deus clare visus & possessus est objectum perfecti gaudii, non alia ratione, nisi quia est bonum maxime proportionatum & conveniens naturæ hominis: ergo in universum, bonum delectabile fundamentaliter (ut sic dicam) & quatenus intrinsece supponitur ipsi delectationi ex parte objecti, nullum aliud est, nisi bonum per se conveniens naturæ, atque adeo honestum, vel morale, vel naturale.

Ad hoc duobus modis responderi potest. Primo, concedendo totum discursum factum, & consequenter dicendo, bonum delectabile non distingui a bono per se conveniente naturæ, nisi prout delectationem includit, quæ in tali bono consideratur ut propria ratio movens ad appetitionem ejus. Quæ videtur esse sententia D.Th. 1. p. q. 5. art. 6. & 1. 2. qu. 32. art. 1. ad 3. ubi ait, operationes esse delectabiles, in quantum sunt connaturales & proportionatæ operanti, & in tota illa quæstione idem insinuat, & idem significat Cajetanus in his, quæ notat circa illum articulum primum. Ex quo ulterius dicendum est consequenter, bonum delectabile, quatenus dicitur per se bonum & amabile, intrinsece includere delectationem ipsam, sive sola ipsa delectatio apprehendatur, ut tale bonum per se conveniens propter id quod est, id est, propter suavitatem illam, quam formaliter confert, sive hoc totum, scilicet tale objectum ut secum habet delectationem adjunctam apprehendatur per modum unius objecti, quod bonum delectabile dicitur, cujus veluti forma est delectatio ipsa. Unde Aristot. 10. Ethic. c. 2. ait: *Voluptatem esse per se expetibilem, facereque quodvis bonum magis expetibile, si illi addatur*. In quibus verbis indicat, delectationem quidem supponere bonum: ipsam vero illi additam, facere illud magis appetibile, quia nimirum constituit illud jucundum & delectabile: ergo tale bonum delectatione ipsa completur, & quasi formaliter constituitur. Et hoc ipsum significavit D.Th. 1. p. q. 5. ar. 6. cum docet, bonum delectabile terminare appetitum ratione delectationis, quæ est quies in re desiderata.

Additque ibi in solut. ad 2. *illa proprie dici bona delectabilia, quæ nullam aliam habent rationem appetibilitatis, cum alioqui sint & noxia, & inhonesta*. Quæ verba favent dictæ sententiæ, quatenus in eis dicitur, delectationem esse totam rationem appetendi bonum delectabile ut sic: in eo vero quod in eis dicitur posse dari rem, in qua nulla prorsus sit alia ratio appetibilis præter delectationem, videntur contradicere superius dictis: unde falsa videntur ob rationem supra factam, quod delectatio resultat ex bono consecuto, & ideo necesse est, ut aliam priorem rationem boni supponat, ratione cujus sit appetibilis: non ergo potest dari res, quæ delectationem afferat, & tamen nullam habeat aliam rationem appetibilis præter delectationem. Dici vero potest D.Th. non intendisse excludere ab hujusmodi re omnem rationem convenientiæ delectatione priorē, in qua delectatio fundetur, sed indicare voluisse, interdū contingere, hanc convenientiam talem esse, ut, seclusa delectatione, non faciat rem simpliciter appetibilē, quia est noxia vel inhonesta. Juxta hunc ergo dicendi modum ad secundam difficultatem concedendum est,

est, rem illam vel operationem, quæ est objectum delectationis, licet aliam priorem rationem boni habeat, tamen non esse bonum delectabile, nisi ea tantum ratione, qua habet delectationem adjunctam. Neque inde fit, confundi hoc bonum cum bono utili, aut habere tantum extrinsecam rationem boni eo modo, quo bonum utile, quia res comparatur ad delectationem, quæ ex illa sequitur, ut objectum ejus, & ideo ex utraque unum bonum delectabile intrinsece & per se appetibile, constitui censetur.

Alter modus respondendi esse potest, in objecto delectationis reperiri semper specialem quandam convenientiam, ratione cujus esse potest delectationis objectum, & ab illa proprie & intrinsece denominari bonum delectabile, eamque convenientiam distinctam esse, ac separari posse seu præscindi a propria convenientia honestatis, tam moralis, quam naturalis. Nam, ut bene Cajet. tract. 1.2.q.32.art.1. objectum delectationis est res, vel operatio apprehensa ut conveniens: non est autem necesse, ut hæc convenientia sit aliquo modo honesta, vel commoda naturæ, sed satis est, ut sit proportionata gustui, v.g. vel alteri sensui, aut potentiæ. Videtur ergo esse in his objectis delectabilibus quidam specialis modus convenientiæ sufficiens ad constituendam specialem rationem boni, quæ sub delectatione comprehendi videtur, quotiescumq; delectatio dicitur esse tota ratio appetibilis in bono delectabili ut sic. Et ita favet huic modo dicendi D.Th. in verbis supra citatis ex 1. part. qu.5. art.6. ad 2.

Sed (ut verum fatear) hic posterior dicendi modus nec sufficienter fundari potest, nec declarari, quia intelligi non potest, quænam sit illa specialis convenientia, præter eam, quæ est in bona constitutione naturæ, seu in esse vel operari naturæ proportionato. Quod sumitur ex Aristot.7. Ethic.c.12. & 13. & lib.10. c.4. & 5. & 1. Rhetor. c.10. in fine, ubi hoc sensu ait, *voluptatem esse affectionem totam simul, & sensibiliter in naturam proficiscentem*, ut exponit & tractat D.Th. 1.2.q.31.ar.1. & 32. art. 1. & ibi Cajet. Item, quia delectatio in idem bonum & conveniens tendit, in quod amor vel desiderium: solum enim differt ab eis, quia tendit in illud bonum, ut præsens, & consecutum; sed respectu amoris vel desiderii, seclusa delectatione, non intelligitur alia ratio convenientiæ præter eam, quæ ad honestatem moralem vel naturalem pertinet, vel saltem certissimum est, amorem & desiderium directe ferri posse in hujusmodi convenientiam seu in bonum sub tali ratione: ergo æque certum est, delectationem in objecto suo non requirere aliam convenientiæ rationem: ergo illam excogitare vel fingere, ut priorem delectatione ipsa, nec fundamentum habet, nec satis explicari potest. Nam, quod aliquæ delectationes oriantur ex peculiari convenientia objecti cum aliqua facultate, ut cum gustu vel tactu, id non est, nisi vel quia qualitas illa, quæ sensu percipitur & delectationem parit, est objectum connaturale & per se conveniens tali facultati, vel quia operatio, ad quam talis delectatio consequitur, est similiter naturalis perfectio proportionata potentiæ. Atque ita semper hujusmodi ratio boni, quæ ex parte objecti ad delectationem supponitur, ad bonum per se naturæ conveniens revocatur. Prior ergo responsio solidior est, & per eam fit satis secundæ difficultati superius positæ.

Tertia difficultas simul cum quarta expeditur.

Ad tertiam difficultatem de bono & utili nonnulli concedunt habere bonum utile suam propriam & intrinsecam bonitatem, ratione cujus est in se appetibile, licet non propter se. Hæc enim duo diversa sunt: nam medium revera in se amatur, id est, in se terminat amoris motum; unde necesse est, ut in se habeat bonitatem utilem, distinctam a bonitate finis, ratione cujus possit terminare dilectionis seu electionis affectum: non tamen diligitur propter se, quia illa bonitas non est absoluta, sed respectiva ad finem seu propter finem, & quia finis est prima causa diligendi medium, seu bonum utile. Quo fit, ut juxta hanc sententiam bonum utile non distinguatur a reliquis, eo, quod solum sit bonum bonitate extrinseca finis, sed quia totam bonitatem suam habet in ordine ad finem. Et potest hæc sententia confirmari, quia repugnat esse bonum, & aliena bonitate bonum esse; nam bonum idem est quod perfectum: nulla autem res perficitur sola extrinseca denominatione ab aliena perfectione: sed bonum utile est vere bonum: ergo non est bonum per solam denominationem a bonitate finis, sed in se habet suam propriam bonitatem. Sed hæc sententia falsa est, ut latius dicemus inferius de causa finali disputantes. Estque contra S. Thomam 1. par. qu. 5. art. 6. præsertim in solut. ad 2. ubi sic ait: *Utilia dicuntur, quæ non habent in se, unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ.*

Recte igitur inter proponendam tertiam difficultatem responsum est, aliud esse loqui de utilitate, prout significat vim, quæ est in bono utili ad effectum, ad quem utile dicitur: aliud vero esse loqui de illa utilitate in ordine ad appetentem, cui tale bonum utile est. Priori modo verum est, utilitatem esse posse virtutem aliquam & perfectionem intrinsecam ipsi bono utili, quæ quidem perfectio comparata ad ipsummet bonum, quod utile denominatur, est illi conveniens, non tamquam bonum utile, sed tamquam bonum per se illi proportionatum & connaturale, ut in medicina, v. g. quæ est utilis ad sanitatem, quia habet vim expellendi aliquem humorem, clarum est illam vim esse proprietatem aliquam intrinsecam tali medicinæ, quæ respectu illius non est utilis, sed per se conveniens & appetibilis ipsi: respectu vero hominis illa vis dici potest utilitas, quæ est in tali re in ordine ad talem finem. At vero tota hæc utilitas comparata ad hominem, & per se tantum considerata, non invenietur illi bona, conveniens, aut appetibilis, sed in tantum censetur conveniens, in quantum sanitas ipsa, diminutio, aut expulsio talis humoris conveniens est. Unde, si homo nunc non indiget ad sanitatem tali purgatione, illa virtus medicinæ non est conveniens homini: si vero indiget, censetur conveniens solum ob sanitatem. Igitur tota virtus, quamvis intrinseca medicinæ, ex se non est conveniens homini, neque appetibilis ipsi, sed solum quatenus a bonitate finis quodammodo informatur & denominatur: ergo bonitas & convenientia, quæ est in bono utili formaliter sumpto, ut utile est, non est intrinsece in illo complete ac formaliter, sed est in illo, quasi materialiter, utilitas ipsa, seu vis activa alterius rei, formaliter vero convenientia & tota ratio appetibilitatis est bonitas finis. Cujus etiam argumentum est, quod bonum utile, ut utile, non excitat, neque trahit, aut movet appetitum ad se, alioqui medium, ut medium haberet causalitatem finis, quod falsum est; sed finis est, qui voluntatem movet ad appetendum medium seu bonum utile: unde licet voluntas tendat in rem utilem, tamquam in materiale objectum, & hoc modo dicatur bonum utile terminare in se motum voluntatis, tamen formaliter, etiam ille motus terminatur ad finem, quia est tota ratio tendendi medium, & ideo in bono utili non requiritur intrinseca & formalis bonitas ad determinandum talem actum.

Ad quartam ergo difficultatem respondetur, negando, bonum utile ut sic ex se habere propriam convenientiam respectu appetentis, ratione cujus illi sit bonum & appetibile, sed eam habet ex fine, non solum ut ex radicali & remota causa, sed ut formali & proxima, quia non solum habet convenientiam suam & bonitatem per habitudinem ad finem, sed habet illam ab ipso fine tanquam ab extrinseca forma, & ratione ob quam est diligibile. Et in hoc differt proprie bonum utile ab honesto & delectabili. Quocirca, si interdum est aliquod bonum utile, quod ex se habeat propriam convenientiam cum natura, aut recta ratione, sub ea ratione non est utile, sed honestum & per se amabile. Unde, quod inter bona utilia quædam esse possint honesta, alia vero delectabilia, solum materialiter contingit, in quantum hæ rationes boni in eadem re conjungi possunt, imo & se invicem denominare: nam & honestas, & delectatio utilis esse potest ad salutem vel animæ, vel corporis, & utilitas ipsa honesta esse potest. Formaliter tamen hæ rationes sunt diversæ, & ratio boni utilis eadem proportione reperitur, sive utilitas sit ad delectationem, sive ad honestatem, sive ad aliud naturæ commodum, & ideo non oportuit, bonum utile in varia membra distinguere.

Expeditur quinta difficultas.

Quinta difficultas ex dictis expedita est. Distinximus enim bonum honestum in ordine ad virtutem seu regulam rectæ rationis, quod idem est ac per se decens & consentaneum rectæ rationi, & bonum in ordine ad naturam, quod per se illi conveniens est & commodum. Si ergo priori modo sumatur bonum honestum, fatemur non esse adæquatum membrum hujus divisionis, non solum respe-

respectu inferiorum rerum, quæ ratione non utuntur, sed neque respectu ipsiusmet hominis, qui (ut argumentum convincit) potest diligere aliquod bonum, ut per se conveniens sibi non propter honestatem, nec propter delectationem; sed solum propter conservationem vel commodum suæ naturæ. At vero sumptum honestum bonum posteriori modo, sic est adæquatum membrum illius divisionis, quam hoc modo declaravit D. Th. supra, ubi honestum bonum appellari dicit: *omne illud, quod appetitur ut ultimo terminans motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit*.

Bonum honestum naturale per omnia entia diffusum.

Atque hinc intelligitur primo, quo modo hæc divisio locum habeat in bono in communi, prout abstrahit a bono humano, quomodo item membra ejus in aliis rebus ab homine reperiantur. Nam bonum honestum naturale proprie reperitur in inferioribus rebus, non solum sentientibus, sed etiam inanimatis: nam in omnibus reperitur perfectio aliqua, quæ per se terminat appetitum animalem, vel naturalem, ut est ipsum esse vel conservari, quod quælibet res appetit. Quo fit, ut in qualibet etiam re proprie invenire possit bonum utile per habitudinem ad hoc bonum naturæ: sic enim hirundo congregat paleas ad nidificandum, quæ actio non alia ratione bona est, nisi quia est utilis, & motus deorsum respectu lapidis comparatur ut bonum utile, quia per se non pertinet ad perfectionem ejus, sed solum ut in proprio loco constituatur. Bonum autem delectabile proprie reperitur in rebus cognoscentibus, magis quidem perfecte in ratione utentibus, quam in sentientibus tantum; vere tamen ac proprie in utrisque: rebus autem cognitione carentibus, solum per metaphoram & analogiam quamdam attribui potest, in quantum quietem habet unaquæque res in proprio bono consecuto; quia tamen illa quies non est per proprium actum, sed per solam carentiam motus, ideo propriam & specialem rationem boni habere non potest. Quapropter, quando hæc divisio datur de bono in communi, non est sensus omnia hæc tria bona in singulis rebus reperiri, sed simpliciter dari in rebus, seu entibus hujusmodi rationis bonorum & e converso, omnes rationes bonorum in quibuscumque entibus inventas sub tribus prædictis sufficienter comprehendi. An vero hæ tres rationes boni solum possint per intellectum apprehendi & discerni, vel etiam possint per sensum cognosci, & quomodo, non spectat ad hunc locum, sed in scientia de anima tractandum est. Legatur D. Th. 1. par. qu. 78. art. 4. qu. 81. art. 2. & Cajetan. ibi. & 1. 2. qu. 40. art. 3.

Bonum utile in omnibus rebus invenitur.

Delectabilis boni sola cognoscentia proprie capacia.

Divisio boni in prædicta membra an analogice, & qua analogia.

Secundo colligitur ex dictis, qualis sit prædicta divisio: nam D. Th. citato loco ad tertium absolute dicit bonum non dividi in hæc tria ut univocum, sed ut analogum, quod prius dicitur de bono honesto, deinde de delectabili, postremo de utili. Sed si loquamur de propria & rigorosa analogia, qua unum dicitur tale per denominationem ab alio, sic vera est analogia inter bonum utile & reliqua, quia bonum utile non est bonum, nisi per denominationem ab alio, quod per se bonum est & conveniens. Et hoc probat quoddam argumentum in superioribus factum, quod nulla res est bona per extrinsecam denominationem: est enim id verum de bono simpliciter, non tamen de bono secundum quid & analogice: nihil enim vetat, hujusmodi bonum constitui per denominationem ab extrinseca bonitate. Hoc autem modo non videtur esse propria analogia inter bonum delectabile & honestum: nam bonum delectabile ex se & per se est simpliciter bonum, non per denominationem a bono honesto, sed ex sua extrinseca conformitate ac bonitate, cujus signum est: nam ablata omni honestate vera aut existimata, si manet aliqua delectatio, illa est per se bona & amabilis: ergo non denominatur bona per analogiam ad honestum.

Quapropter dici potest primo, hanc analogiam non esse æqualem in utroque bono, sed in bono utili esse propriam, in delectabili vero latius sumi ad judicandum, esse bonum imperfectum comparatione boni honesti, non vero quod absolute & simpliciter bonum non sit, cum ex se & sine habitudine ad aliud habeat unde appetatur: sicut e contrario, dolor, qui delectationi opponitur, simpliciter malum est, quamvis non sit maximum malum, atque ita in scriptura malum pœnæ simpliciter malum dicitur. Vel aliter dici potest, in utroque bono, utili & delectabili, esse analogiam, non tamen ejusdem modi: nam in bono utili est analogia attributionis, sumpta ab extrinseca forma, qualis est in *sano*, prout de medicina dicitur: sic enim dicitur medicina bona aut utilis, sicut dicitur sana. In bono autem delectabili salvari potest analogia, non quidem per extrinsecam denominationem, ut ratio supra facta probat, sed per intrinsecam habitudinem unius ad aliud, qualis reperitur in accidente respectu substantiæ. Sic enim delectabile bonum intrinsece supponit aliud bonum per se conveniens, in quo appetitus quiescat per delectationem, & ex natura sua ad hoc tantum instituta est delectatio, ut sit veluti quidam decor, & quasi condimentum quoddam alterius superioris boni. Et ideo imperfectus ordo est appetere operationem propter delectationem in ea sistendo, cum potius delectatio sit propter operationem amanda, sicut est instituta. Præsertim vero respectu hominis bonum delectabile, quod non habet honestatem adjunctam, non potest simpliciter bonum existimari, quia & majori privat bono, & non conducit ad bonum simpliciter hominis, quod est vivere secundum rationem, ut in simili dixit D. Th. Et hoc sensu dicunt aliquando Patres nihil esse bonum, nisi virtutem, ut patet ex Hieronymo Isaiæ 11. & Ambros. 1. Officior. cap. 9.

Quid bonum naturale & quid morale.

Tertio intelligitur ex dictis, alia divisio boni in bonum naturale & bonum morale, quæ, licet de bono in communi intelligi possit, quia bonum delectabile, & utile, etiam potest aut naturale esse, aut morale, proprie tamen dari solet de bono honesto, generatim sumpto, quod esse potest terminus ultimus appetitus tamquam per se conveniens. Bonum ergo morale idem est, quod bonum honestum magis stricte sumptum, pro illo, quod per se decet, & est consentaneum naturæ rationali ut talis est: bonum autem naturale est illud, quod per se est conveniens cuicumque naturæ. Dices, juxta hanc descriptionem etiam bonum morale esse bonum naturale, quia natura rationabilis quædam natura est, & illi consentaneum bonum morale per modum formæ vel operationis. Respondetur primo, naturam sumi posse ut solum significat essentiam rei, & hoc sensu est verum omne bonum dici posse naturale, in quantum est conveniens alicui naturæ; vel in quantum habet perfectionem, quam natura sua postulat, & hoc modo procedit objectio facta. Aliter vero sumitur natura, ut dicit non solum essentiam rei, sed etiam modum operandi, vel appetendi ex solo impetu naturæ & necessitate quadam, & in ordine ad naturam hoc modo acceptam solet naturalis operatio a libera, seu morali distingui, & in eodem sensu datur divisio boni in morale & naturale: nam bonitas & perfectio rei ex operatione potissimum dignoscitur, vel interdum etiam per illam consummatur, & ideo juxta diversos modos operandi sumpta est divisio boni in naturale & morale. Dicitur ergo bonũ naturale, quod est consentaneum cuicumque naturæ, secundum id, quod naturaliter est, vel naturaliter operari potest, bonum autem morale est, quod est consentaneum rei, ut libere operatur; mos enim, unde morale dictum est, in libera operatione consistit, ut constat.

Quamvis ergo bonum naturale & morale conveniant in hoc, quod utrumque est per se conveniens alicui rei, seu naturæ (hæc enim ratio excludi non potest ab eo bono, quod per se & simpliciter tale est) differunt tamen, quia bonum naturale præcise respicit naturam ut sic, seu ut naturaliter operantem: bonum autem morale respicit illam, ut elevatur ad modum operandi libere, quod propriissime illi competit ut rationalis est, & ideo dicitur bonum morale consentaneum naturæ rationali, ut talis est, tam in gradu, quam in modo operandi. Unde fit, ut bonum morale præcipue consistat in operatione libera: convenit autem suo modo etiam proprio objecto ejus, quatenus honestum est, & virtuti, quæ est principium ejus. Quomodo dixit Aristot. 2. Ethic. cap. 6. *Virtutem esse, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*. Quid autem in his omnibus sit bonitas moralis, quatenus moralis, vel quid addat hæc denominatio ipsi bonitati, non ad hunc locum, sed ad philosophiam moralem spectat, & tractatur a Theologis in 1. 2. qu. 18.

Quarto possunt facile ex dictis declarari aliæ divisiones boni, quæ materiales potius sunt ex parte rerum, quæ bonæ denominantur, quam formales ex parte ipsius bonitatis seu convenientiæ. Sic dividitur bonum in bonum transcendens, & bonum de genere qualitatis a D. Thom. quæstione 9. de potentia, articulo septimo ad quintum. Hæc enim divisio non datur secundum diversas rationes

nes formales boni, sed secundum eandem magis, vel minus contractam. Nam bonum transcendens dicit in communi perfectionem rei convenientem, præsertim illam, quam unaquæque res habet per entitatem suam, ut sequente sectione declarabitur. Bonum autem de genere qualitatis dicit perfectionem, quam res habet per qualitatem aliquam suæ naturæ convenientem, quomodo etiam posset distingui bonum de genere quantitatis: magis autem solet attribui qualitati, quia perfectio creaturæ maxima solet qualitatibus consummari.

Bona corporis, animæ, & fortunæ, quæ. Bonum laudabile & honorabile quod.

Rursus dividi solet bonum, in bonum corporis, & animæ, & extrinsecum, quod fortunæ bonum appellari solet, ut patet ex Aristot. 1. Ethic. c. 8. Qui rursus c. 12. bonum distinguit in laudabile & honorabile. Quæ divisio a posteriori sumpta videtur ex effectu & quasi præmio bonitatis, & non videtur exhaurire omnia bona: nam bonum delectabile ex se neque honorabile est, neque laudabile, nisi in quantum vel utile est, vel cum honestate est conjunctum, aut illam comitatur & ad illam juvat. Bonum igitur honestum proprie honorabile est, quatenus propter se est expetibile: laudabile autem, ut Aristot. superius vult, dicitur bonum, ut ad aliud refertur. Unde communiter dici solet, utilia bona esse laudabilia, quod intelligendum videtur cum præcisione quadam: nam illa ut sic sunt laudabilia tantum: alia vero sunt etiam honorabilia: nam honestum bonum etiam dignum est laude, non tamen sola, verum etiam honore: utrumque igitur bonum laudabile est: alterum vero etiam honorabile, atque ita est intelligenda divisio.

Bonum quod simpliciter, quod vero secundum quid.

Præterea dividi solet bonum in bonum simpliciter & bonum secundum quid. Quæ divisio variis modis intelligi potest: nam primo potest ad tria membra superius posita applicari: ex quibus bonum honestum, ut diximus, est bonum simpliciter: alia vero tantum secundum quid. Secundo potest attribui bono transcendenti, quatenus absolute dicitur de ente, ut in se bonum est. Idque duobus modis: unus est, ut alia membra referantur ad totam latitudinem entis & boni ut sic, quo sensu bonum simpliciter dicetur illud, quod totam entis bonitatem & perfectionem in se continet: bonum vero secundum quid est illud, quod ex parte tantum bonum est. Atque hoc modo solus Deus est bonum simpliciter: omnis vero creatura est bonum tantum secundum quid. Quomodo intelligi potest illud Marci 10. *Nemo bonus, nisi solus Deus*, qui etiam solus hac ratione dicitur esse summum bonum. Atque in hoc sensu coincidit hæc divisio cum alia, qua utuntur Theologi ex Dionysio de divin. nomin. c. 1. & 4. & August. 8. de Trinit. c. 3. & Boetio lib. de Hebdom. c. 2. dividentes bonum in bonum per essentiam, & per participationem. Nam bonum per essentiam est bonum simpliciter, est enim ipsa essentia bonitatis, *quæ in cætera omnia pro uniuscujusque captu radios bonitatis emittit*, ut ait Dionysius: unde in se essentialiter includit quicquid ad rationem boni & perfecti pertinere potest, quod est Dei proprium, & ideo solus ipse, & est bonum per essentiam, & bonum simpliciter ac summum: alia vero sunt bona secundum quid & per participationem.

Alter sensus illius divisionis est, ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, & hoc modo ad omnia genera, vel species entium potest divisio applicari, & bonum simpliciter dicetur, illud ens, quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine: bonum autem secundum quid erit, quod aliquid perfectionis debitæ habet, & aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter, nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionys. supra: *Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocumque defectu.*

Quæ perfectio simpliciter simplex, quæ secundum quid.

Tertio potest intelligi in ea partitione dividi bonum, prout est alteri conveniens, & potest etiam referri vel ad ens ut sic, vel ad determinatum ens. In priori sensu coincidit fere illa divisio cum alia, quam tradunt Theologi, dividentes perfectionem in perfectionem simpliciter simplicem, & perfectionem secundum quid cum Anselmo in Menolog. c. 14. Bonum ergo seu perfectio simpliciter dicitur illa, *quæ in individuo entis melior est ipsa, quam non ipsa*, id est, quæ in genere entis talem perfectionem dicit, ut nullam majorem, vel æqualem excludat. Perfectio autem secundum quid seu in certo genere est, quæ licet bonitatem aliquam afferat, tamen cum alia majori vel æquali repugnat, vel imperfectionem aliquam habet admistam, ut sunt perfectiones omnes creaturarum prout in eis sunt. In posteriori autem sensu eadem fere proportione applicari poterit divisio ad quodlibet genus entis: nam unicuique rei illud est bonum simpliciter, quod bonitatem aliquam illi affert, & majorem, vel æqualem non secludit, sic est bonum igni esse calidum, & homini esse temperatum; si vero afferat aliquam bonitatem, excludat tamen majorem, cujus illa res esset capax, non erit bonum simpliciter, sed secundum quid, sic esse nigrum quamvis in se aliquod bonum sit homini habenti illud, non est tamen simpliciter bonum, quia excludit esse album, quod est homini melius. Hoc autem sensu *simpliciter* & *secundum quid* solum distinguuntur tamquam magis & minus perfectum, quo sensu etiam sensibilia bona dicuntur secundum quid respectu spiritualium, & temporalia respectu æternorum.

SECTIO III.

Quodnam bonum sit, quod cum ente convertitur tamquam passio ejus.

Dubitandi rationes.

Ratio difficultatis est, quia aut bonum sumitur pro eo, quod in se bonitatem seu perfectionem habet, aut pro eo, quod est conveniens alteri; neutro autem modo videtur bonum cum ente converti, aut passio ejus: ergo. Minor probatur quoad priorem partem de bono absolute sumpto, primo, quia relationes reales sunt entia, & tamen ex sententia multorum bonæ non sunt, quia nullam perfectionem habent. Secundo, quia res Mathematicæ veræ res sunt, & tamen, teste Aristot. 3. Metaph. non sunt bonæ. Tertio, quia materia prima est aliquo modo ens, & tamen bona non est, quia sicut actualitatem non habet, ita nec perfectionem. Quarto, essentiæ rerum creatarum sunt aliquo modo entia realia, cum non sint nihil, & tamen bonæ non sunt, quia seclusa existentia perfectionem non habent, unde nec sunt appetibiles, nisi in ordine ad esse. Quinto addere possumus, multas esse res, quæ carent modo & ordine debito naturæ suæ, quæ proin de bonæ dici non poterunt, cum bonum consistat in modo, specie & ordine, ut ait August. lib. de nat. boni, c. 3. & 4. Altera vero pars minoris probatur primo ex omnibus adductis, quia, quod in se perfectionem non habet, neque alteri poterit esse bonum, ut relatio, v.g. si in se non dicit perfectionem, nihil conferre poterit ad bonitatem ejus, cui inest. Secundo e contrario objicere possumus, quia bonum, prout dicitur hoc modo conveniens, non tantum de entibus, sed etiam de non entibus dici potest, quomodo Matth. 27. dicitur de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*: ipsum ergo non esse, vel non nasci, quatenus conveniens esse potest ad majora mala impedienda, bonum a Christo appellatur. Et in moralibus non solum implere præceptum, sed etiam non agere prohibitum, bonum censetur, & conveniens homini: ergo bonum sub hac ratione non potest esse passio entis, cum latius pateat, quam ens. Et confirmatur tandem: nam bonitas, quæ est passio entis, solum est una in uno ente; at vero convenientia unius entis ad aliud non est una, sed multiplex, & diversarum rationum: ergo non convertitur hæc bonitas cum ente tamquam passio ejus.

Aliquorum sententia.

Supponenda est distinctio superius tradita de bono, prout absolute dicitur de re, quatenus in se bona est, vel quatenus dicitur bona alteri, seu respectu alterius. De his enim variæ sunt opiniones. Quidam enim existimant bonum transcendens prout est passio entis, sumi posteriori modo sub ratione convenientis alteri, quod sentiunt Hervæus, Capreol. & Durand. supra, non tamen declarant, quomodo bonum ut sic cum ente convertatur. Et ideo alii hanc sententiam rejiciunt propter argumenta superius insinuata, qui consequenter sentiunt, bonum sub posteriori acceptione esse plusquam transcendens, eo quod non solum entia, sed etiam non entia transcendat. Quo fit, ut juxta hanc sententiam duplex sit bonum: aliud quod sit proprietas entis quarto modo: aliud vero quod sit proprietas secundo modo, quia convenit omni enti, sed non soli.

Quæstionis resolutio.

Dicendum tamen censeo, bonum proprie dictum semper supponere vel includere ens, seu fundari in ente, ideoque non

Bonum semper in ente fundatur.

non posse bonum, sub quacumque prædictarum rationum, latius patere, quam ens. Hæc conclusio sumitur ex Aristotele 1. Ethic. c. 6. dicente: *Bonum dividi per omnes categorias, sicut ens*, & ex D.Th. 1. par. qu. 5. art. 5. ubi ait: *rationem entis esse priorem ratione boni*. Et hoc ipsum significare voluit qu. d. 21. de verit. art. 2. cum dixit, *bonum transcendens fundari in esse*. Et ratio est, quia bonum, sive significet id, quod in se bonum est, sive quod est bonum alteri, includit intrinsece in conceptu suo perfectionem, nam bonum & perfectum idem sunt; sed non potest intelligi perfectio vera sine entitate: nam quod entitatem non habet, nihil est. Quod autem est nihil, quomodo dicere potest, vel includere perfectionem? Præterea de eo, quod est in se bonum, nullus dubitat propter rationem factam, quin debeat esse ens: hinc autem recte colligitur, etiam illud, quod est verum bonum alteri, debere esse ens: ergo bonum sub utraque ratione includit rationem entis, & non potest alicui convenire, quod non sit ens. Minor declaratur primo, quia quod in se perfectionem non habet, non potest esse alicujus perfectio. Secundo, quia bonum ut conveniens dicit ordinem ad existentiam, nihil enim censetur conveniens nisi ut existens, vel in ordine ad existendum; quod autem existit, vel existere potest, est ens: ergo bonum ut conveniens includit vel supponit ens. Tertio, quia ea, quæ reputantur convenientia alicui, cum tamen non sint entia, sed potius privationes aut negationes entium, revera non sunt bona, & eo modo, quo interdũ bona appellantur, quatenus appetibilia sunt, etiam dicuntur quodammodo entia: ergo æqua est utriusque ratio. Declaratur minor quoad priorem partem, quia id, quod dicitur conveniens tanquam privatio, revera non est bonum, sed carentia alicujus mali, si præcise in privatione sistatur: carentia autem mali ut sic non est bonitas, nisi aliud addatur. Sicut etiam in moralibus aliud est declinare a malo, aliud facere bonum, & non agere malum non est virtus aut bonum, nisi includat positivam voluntatem non agendi malum. Sic ergo est in naturalibus: carere enim calore proprie non est bonum aquæ, sed est carentia mali, seu disconvenientis, & conditio quædam necessaria, ut suam bonitatem ac perfectionem habere possit. Quocirca, si convenientia in hac amplitudine sumatur, non est idem bonitas & convenientia, etiam prout bonitas dicitur de eo, quod est bonum alteri: sed bonitas dicit entitatem seu perfectionem ut convenientem alicui, & ideo, quod est conveniens solum per modum privationis, revera non est bonum, vel (ut probemus alteram partem minoris) si hujusmodi privationes convenientes rebus denominari possunt bonæ, eodem modo vocari possunt entia. Nam, ut in superioribus, ex doctrina Arist. & D.Th. notavimus, ens interdum dicitur, quod revera habet esse, interdum vero quod per modum entis vere prædicari potest, quomodo dicitur homo esse cæcus, vel cæcitas esse in homine. Propter hanc ergo umbram entis fit, ut tale ens, si sit conveniens alicui, bonum ei appelletur: semper ergo bonum proportionem servat ad ens, neque universalius, quam illud extenditur.

Bonum & ens mutuo se inferunt.

Dico secundo: Omne verum ens in se bonum est, seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem: atque ita fit, ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Circa hanc conclusionem referri potest Manichæorum & Priscillianistarum error: illi enim dixerunt, esse quasdam creaturas ex se malas, & a quodam principio summe malo procreatas, ut late referunt Nicephorus lib. 6. Histor. cap. 31. & Euseb. lib. 7. c. 28. & fusius Augustinus tom. 6. lib. de hæres. hæresi 46. & innumeris opusculis contra Manichæos, & D.Thom. 1. part. qu. 48. & 49. & 3. cont. Gent. c. 7. & 8. & Leo Papa epist. 93. ad Thuribium, specialiter contra Priscillianistas definit. Idem Concil. Brachar. I. cap. 7. & 8. Et ex divina Scriptura facile convinci potest: nam Genes. 1. de singulis divinis operibus dicitur: *Et vidit Deus quod esset bonum:* de omnibus vero simul subjungitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Ecclesiast. 3. *Cuncta fecit bona in tempore suo*. 1. Timoth. 4. *Omnis creatura Dei bona est*. Ratio conclusionis est, quia omne ens reale necessario habet aliquam perfectionem, qua in suo esse constituitur, quæ in re nihil aliud est, quam ipsamet entitas, qua perficitur: ipsa enim entitas rei vel forma materia aut natura, quibus res in suo esse constituitur, dicuntur perfectiones rei, quia illis perficitur in suo esse. Sicut ergo intelligi non potest ens reale, quod sua entitate non constet seu constituatur, ita intelligi non potest sine perfectione reali, qua perficitur: perfectio autem, & bonitas, qua res in se bona dicitur, idem sunt.

Potest autem hæc perfectio in creaturis esse, vel essentialis seu intrinseca (sub qua ipsum esse comprehendo) vel accidentalis. Prior est inseparabilis ab unoquoque ente, si in suo actuali esse conservetur. Posterior vero sæpe potest separari. Denominatio igitur boni, quæ omni enti necessario convenit, illa est, quæ a perfectione intrinseca, & essentiali desumitur; prout vero sumi potest a perfectione accidentali (sub hac ratione includendo quicquid ex natura rei distinguitur ab essentia rei, & entitate actuali) sic non est necesse, omne ens creatum esse bonum, id est, affectum omni perfectione sibi possibili aut debita. Atque ita fit, bonum priori ratione sumptum converti cum ente: ostendimus enim omne ens esse bonum, nihilque esse vere bonum, nisi quod vere est. Sequitur deinde, bonum sub eadem ratione sumptum esse aliquo modo passionem, seu proprietatem entis, quia & cum illo convertitur, & secundum rationem illud supponit, & ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam & significatam. Et ideo dixi, esse aliquo modo passionem, quia non est passio in eo rigore, in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subjecto, sed solum, ut dicitur de quolibet attributo secundum rationem distincto ab eo, cui attribuitur, ut superius declaratum est, tractando de passionibus.

Omne ens alteri conveniens.

Dico tertio: Omne ens etiam est bonum respectu alicujus, id est alicui conveniens, quocirca etiam bonum, sub ratione convenientis sumptum, cum ente convertitur, & est attributum seu passio ejus. Prior pars probatur primo inductione: nam imprimis omne ens accidentale est bonum alicui substantiæ. Quia licet interdum alicui subjecto non sit conveniens, ut calor aquæ; numquam tamen potest accidens non dicere habitudinem & aptitudinem ad aliquod subjectum, quod bene & convenienter afficiat secundum aliquam rationem, vel propriam, vel communem: sic enim calor, quamvis non sit bonus aquæ, est tamen bonus igni, & quamvis non sit bonus aquæ, ut aqua est, est tamen bonus aquæ ut ens naturale, vel materiale est. Et judicium erroneum intellectus, quamvis ut erroneum est, non sit conveniens intellectui, tamen ut est judicium seu repræsentatio quædam talis objecti, est conveniens intellectui, ut est in potentia ad actum secundum, & ad intellectualem repræsentationem, & idem est de actibus voluntatis, quantumvis quidam eorum intrinsece mali esse videantur. Rursus substantiæ creatæ compositæ ex materia & forma ita se habent, ut & materia sit conveniens formæ & forma materiæ, & unio earum similiter sit utrique conveniens & consequenter totum ipsum non solum sibi ipsi conveniens sit, sed etiam singulis partibus. Unde fit, ut quælibet pars naturaliter appetat totius conservationem plusquam conservationem sui ipsius, ut notavit D.Th. 2.2. q. 26. art. 1. Atque hic modus convenientiæ extendi potest ad omnem substantiam creatam, quatenus est aliquo modo composita, vel ex natura & aliquo modo seu termino substantiali, vel ex ipsamet & suis accidentibus, quibus ipsa bona est & conveniens.

Inductio in omnibus gradibus entiũ.

In substantia autem simplicissima, quæ est Deus, non reperitur proprie intra ipsam hic modus convenientiæ, qui intelligitur esse unius rei ad aliam, aliquo modo in re distinctam, sed per summam identitatem & simplicitatem est Deus conveniens sibi ipsi & natura ejus est conveniens suæ personæ, & personalitas ipsi naturæ: sed hæc convenientia potius est secundum eam rationem, qua redditur in se bona & perfecta, quam secundum eam, qua dicitur esse alicui conveniens. Quamquam dubitare posset Theologus, an, supposita in Deo Trinitate personarũ cum unitate in essentia, possit vere una persona dici bonũ alterius, seu conveniens alteri, non tantum ratione essentiæ, in qua sunt simplicissime unum, sed etiam ratione proprietatum, in quibus distinguuntur. Non enim videtur incõveniens concedere, unam personam esse item convenientem alteri, non ut formalem perfectionem ejus, sed ut principium principiato, vel ut terminus dici potest conveniens relationi, vel existentia unius relativi potest dici conveniens alteri correlativo, & societas plurium personarum potest existimari singulis conveniens, in quibus omnibus nulla imperfectio denotatur, nec dependentia,

dentia, sed solum necessaria coexistentia trium personarum in una essentia. Sed hoc Theologis relinquamus.

Respectu vero creaturarum Deus est summum bonum maxime conveniens illis, non ut bonitas formalis earum. Quomodo quidam errarunt existimantes, omnes res creatas esse bonas bonitate divina, quod est manifeste falsum, quia divina bonitas non potest esse forma creaturis inhærens, aut cum eis in compositionem venire, ut eas formaliter bonas constituat. Neque etiam creaturæ esse aut dici possunt bonæ per solam denominationem extrinsecam a bonitate Dei, quia sicut in se habent proprium esse distinctum ab esse Dei, licet ab illo participatum, ita in se habent propriam bonitatem & perfectionem distinctam a bonitate divina, ab illa vero manantem, & participatam. Est ergo Deus bonum conveniens omnibus creaturis in genere efficientis & finis: nam ab illo bono omnis creaturæ bonitas profluit ac pendet, & in illius boni consecutione, vel aliquali imitatione summa perfectio creaturæ consistit. Et hoc modo dixit August. 8. de Trinit. cap. 3. *Deum esse bonum omnis boni*. At vero e contrario creaturæ non possunt dici convenientes Deo eo modo, quia ipse est conveniens illis, scilicet tanquam bonum eis commodum, & bonitatem eis communicans: sed tamen dici possunt convenientes Deo tanquam opera decentia ipsum, & consentanea bonitati & sapientiæ ejus: sic enim cœlos dicimus esse opus Deo dignum, eique conveniens, sicut dicimus imaginem recte depictam, esse opus conveniens tali artifici. Quo sensu posset exponi illud Genes. *Vidit Deus quod esset bonum*, id est, convenienter dispositum & fabricatum, prout talem opificem decebat.

Atq; ad hunc modum intelligi facile potest, quod una res vel substantia, etiam supposito distincta, sit bonum alteri conveniens, quod in creaturis etiam intueri licet: est enim una creatura conveniens alteri, vel quia aliquo modo confert ad esse, vel ad perfectionem, aut pulchritudinem ejus. Vel ad communicandum bonitatem suam, quam a Deo habet participatam, suasve actiones exercendas. Non potest ergo excogitari ens aliquod verum & reale, quod non sit aliquo modo conveniens alicui. Unde ratio generalis reddi potest, quia omne ens est in se aliquo modo bonum & perfectum: omne autem bonum, non solum sibi ipsi conveniens est, sed etiam est alicui conveniens, vel, ut sese illi cõmunicet aliquo modo, vel saltem, ut ab illo fiat, & ad aliorum cõmodum, vel saltem ad universi pulchritudinem, & aliquale complementum ordinetur. Atque hac ratione nullum est ens, quod non possit sub objectum voluntatis cadere tanquam conveniens alicui, seu ad aliquem finem. Sic igitur constat, bonum, etiã ut dicit rationem convenientis, converti cum ente, quia ostendimus, omne id, quod vere ac positive cõveniens est, esse ens, & e contrario omne verum ens esse aliquo modo conveniens. Atq; hinc tandem concluditur, bonum etiam sub hac ratione inter passiones entis posse numerari, quatenus est quoddam generale attributum entis, quod non est omnino synonymum illi, sed aliquid ultra rei entitatem connotans seu includens, ut sect. 1. declaratum est.

Bonitas honesta naturalis, bonum transcendens præcipue constituit. Dico quarto: Bonum transcendens potissime sumptum videtur a bonitate honesta, non in genere moris, sed naturæ. Quamvis etiam possit abstracte & generatim dici a bonitate, ut ab omnibus abstrahit. Declaratur, nam, si ens dicatur bonum in se, ea denominatio ex eo sumitur, quod in se habet perfectionem sibi convenientem: hæc autem convenientia pertinet ad honestatem naturalem, quatenus omne hujusmodi bonum est per se appetibile, saltem ab eo, cujus est bonum & perfectio. Unde ortum est illud axioma: *Amabile bonum, unicuique autem proprium*. Est autem satis verisimile, bonum transcendens primario sumptum esse ex habitudine seu denominatione, qua unũ. quodque ens habet in se aliquam perfectionem sibi convenientem. Sic igitur bonitas aliquo modo honesta in ordine naturæ est universalis proprietas entis, a qua bonum transcendens denominatum est. Si vero ens dicatur bonũ, quatenus est conveniens alteri, sic omne ens videtur esse per se conveniens alicui, cum quo habet naturalem aliquã proportionem, vel ut causa cum effectu, vel ut effectus cum causa, vel ut pars cum toto, aut totum cum parte, aut alio simili modo, ita in omni ente reperiri potest aliqua convenientia, ob quam sit per se appetibile, respectu alicujus, quæ sub ea ratione ad honestatem naturæ revocatur. Et ideo ab hac bonitate denominatio boni & convenientis, quatenus communis est omni enti, sumpta videtur, nam est maxime intrinseca & universalis: bonitas autem utilis proprie sumpta est magis intrinseca, & secundum quid tantum: bonitas vero delectabilis non ita communis omni enti, sed particularis esse videtur, si proprie & non Metaphorice de delectatione sit sermo. Ex his ergo satis constat prior pars cõclusionis. Posterior vero facillima est, quia, si bonum abstracte sumatur, cum de omni ente dicitur, non est sensus, omnem rationem boni, scil. honesti, utilis, & delectabilis, in quolibet ente reperiri, sed simpliciter rationem boni, quod verum erit, si aliqua saltem ratio boni in unoquoque ente inveniatur. Potest ergo bonum transcendens in ea abstractione sumptum, ut proprietas entis assignari, quamvis in particulari unicuique enti secundum proprium modum & determinatam rationem bonitatis & convenientiæ tribuenda sit.

Relatio an dicat perfectionem.

Quorundam opinio. Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur, negando, bonum non converti cum ente. Ad probationem autem circa priorem partem de bono absolute dicto sigillatim dicendum est. In prima tangitur vulgaris difficultas de relatione reali, an dicat perfectionẽ, quam solent disputare Theologi occasione mysterii Trinitatis, quoniam, si relatio ut sic dicit perfectionem, etiam relationes divinæ dicent illam: quo fiet, ut aliqua perfectio sit in una persona, quæ non est in alia, & plures perfectiones in multis personis, quam in una, & in Trinitate, quam in essentia, quæ omnia repugnant æqualitati divinarum personarum. Propter hanc ergo causam multi negant, relationem, ut relatio est, dicere perfectionem, vel imperfectionem, sed ajunt neutro modo se habere. Ita tenet Cajetan. de ente & essent. c. 2. circa medium, ubi id supponit tanquam communiter receptum in schola D. Thomæ, & Scoti. Et favet quidem D. Th. 1. p. qu. 42. art. 4. ad 2. ubi sentit, perfectionem ut sic dicere aliquid absolutum. De Scoto dicam inferius: idem tenet Cajet. 1. p. q. 28. art. 2. circa ad 3. Capreolus in 1. dist. 1. q. 7. ad 3. Aureol. cont. conclus. Durandus in 3. dist. 1. qu. 3. n. 12. & Marsil. in 1. qu. 32. art. 3. Et omissa Theologica ratione, potest fundari hæc sententia, quia incredibile videtur ex eo solum, quod alter fiat albus aut niger, aut loco mutetur, me acquirere vel amittere perfectionem aliquam, quia perdo vel acquiro relationem similitudinis, propinquitatis, & similes. *Aliquorum placitum.* Alii vero distinctione utuntur, quia relatio considerari potest quoad esse in subjecto, & ut sic ajunt relationem dicere perfectionem: vel secundum esse ad terminum, & quoad hoc negant dicere perfectionem, quia esse ad ut ad nihil ponit in subjecto, unde ex se relationibus rationis commune est, & hoc significavit Capreolus dicens, relationem in quantum hujusmodi, non dicere perfectionem, quia ut sic nihil ponit in eo cui attribuitur.

Sed, quia de natura relationis inferius in proprio loco disputandum est, nunc breviter supponendum est, quæstionem hanc procedere de relationibus veris ac realibus, quæ veræ sint res, aut modi reales entium; non disputando modo quænam relationes hujusmodi sint, vel quomodo sint, quod prædicto loco fiet. Hoc ergo supposito, non video quomodo possit juxta superiores sententias difficultati propositæ satisfieri, nisi limitando conclusionem superius positam, quod nimirum bonum convertatur cum ente absoluto, non vero cum ente, ut commune est absoluto & respectivo: vel certe, quod licet omne ens, ut distinguitur a modo rei, dicat perfectionem, tamen modus rei non addat specialem bonitatem seu perfectionem. At vero hæ limitationes nec fundamentum habere possunt, nec veritatem. Et prior quidem repugnat Aristoteli 1. Ethic. cap. 6. dicenti: *Bonum æque dividi ac ens*, & per omnia prædicamenta vagari, & expresse dicit: *Bonum & in substantia dicitur, & in quali, & in eo quod est ad aliquid*, *&c.* ubi D. Th. ait, *bonum converti cum ente, quod in decem prædicamenta dividitur*; & hic est sensus omnium, qui bonum transcendens dicunt esse passionem entis, & cum illo converti; illa ergo non est limitatio, sed destructio receptæ sententiæ.

Præterea, quod reale ens dicat aliquam perfectionem, non tantum ei convenit, quia absolutum ens est, sed simpliciter, quia veram entitatem habet, quæ tale constituit ens, quale esse debet, & in hoc consistit, quod sit perfectio ejus; & ideo dixit Aug. lib. 83. quæst. q. 24. *Omne quod est, in quantum est, bonum est*; & lib. 3. de lib. arb. c. 15. dixit;

dixit; *Quicquid est sicut esse debet, bonum est;* & lib. 1. de doct. Christ. c. 32. cum dixisset, Deum esse *qui summe est*, ait; *at cætera, quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt, & in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint;* & Boetius lib. de Hebdom. cap. 2. *Quidquid est* (inquit) *in eo quod est, bonum est:* ergo bonitas non consequitur ad hunc vel illum entitatis modum, sed ad entitatem rei debitam: supponitur autem relatio habere propriam entitatem, per quam tale esse habet, quale habere debet: ergo & bonitatem.

Præterea, quomodo intelligi potest ens reale sine aliqua reali perfectione? nam qua ratione aliquis finxerit, posse hoc intelligi in entitate relativa, quamvis non inveniatur in absoluta, poterit aliquis idem fingere in qualibet entitate accidentali, vel etiam in quolibet modo reali, quod nimirum nullam dicat perfectionem, etiamsi aliquid reale sit, quod tamen in universum concedere de omnibus accidentibus aut modis realibus omnino falsum est. Nec potest sufficiens ratio differentiæ assignari inter relationem & alios modos, si supponamus, relationem esse veram rem, seu realem modum: nam, licet relatio dicat ordinem ad terminum, tamen secundum totum id, quod est, afficit subjectum, & inest illi. Unde nihil juvat illa distinctio de relatione *secundum esse in*, vel *secundum esse ad;* nam, si *esse ad* sit verum ac reale, necesse est, ut afficiat subjectum, quod refert ad terminum: unde, sicut relatio, etiam secundum esse ad, ponit in subjecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis vel perfectionis. Neque est verum, relationem secundum esse ad præscindere ab esse in, sicut non præscindit ab esse entis vel accidentis, quia illud esse in est transcendens ad omnia accidentia, & modos eorum, sicut ipsum esse ad omnia entia, & modos entium. Neque etiam est verum, *esse ad* abstrahere a reali & rationis, nisi voce tantum, nam relatio rationis, sicut vera relatio non est, ita nec habet *esse ad*, sed habere fingitur, seu ita concipitur ac si haberet.

Relatio vera & realis, ut bonitatē includit ac perfectionem.

Dicendum ergo est, relationem ut relatio est, sicut propriam dicit entitatem, seu entitatis modum, ita etiam propriam dicere bonitatem, seu perfectionem, ut bene docuerunt Ockham & Gabriel in 1. dist. 19. q. 1. & Gregor. qu. 1. art. 1. & significat Durandus in 2. dist. 34. q. 1. ad 3. nec dissentit Scotus dict. quodlib. 5. nam in ultimis ejus verbis rem dubiam & indecisam relinquit, & in 1. dist. 1. qu. 2. argum. 1. probat ex testimonio Arist. ex lib. 1. Eth. supra adducto, relationem habere propriam bonitatem, & in solutione concedit habere bonitatem in communi loquendo, non tamen bonitatem perfectam, quæ constituat specialem rationem objecti fruibilis, de quo alias. Et sane, si quis consideret testimonia Scripturæ, & Sanctorum, quibus probavimus omne ens creatum esse bonum, & rationem ac modum, quo declaravimus, bonitatem adæquate convenire enti, plane intelliget æque procedere de quolibet ente, quod in se aliquam entitatem habeat, ita ut necesse sit tantundem perfectionis in se habere, esseque in se aliquod bonum, quidquid sit an alicui alteri sit conveniens, præterquam sibi ipsi, vel constituto per ipsum quatenus tale est. Confirmatur ac declaratur, nam propter easdem generales locutiones, & rationes, excipi non potest entitas actus peccati, neque aliquis realis modus, aut differentia ejus, quo minus, quatenus talis est, & a Deo fiat, & bona sit: ergo idem est de quacumque alia ratione positiva entis, quantumvis respectiva sit.

Divinę relationes an ex proprio conceptu perfectionem dicant. Quorundam sententia rejicitur.

Ad difficultatem autem Theologicam respondent aliqui, quamvis relatio creata dicat perfectionem ex proprio conceptu & ratione, nihilominus relationem divinam ex proprio conceptu nullam dicere perfectionem. Quod præcipue dicunt, ut evitent illud inconveniens, quod aliqua perfectio sit in una persona, quæ non est in alia. Rationem vero differentiæ reddunt, quia relatio creata dicit perfectionem finitam: relatio autem increata non potest dicere finitam perfectionem, quia hoc repugnat divinæ perfectioni, neque etiam ex propria ratione dicere potest infinitam perfectionem, quia hæc infinitas solum potest convenire ratione essentiæ. Sed mirum est, quod inconveniens censeant, rem aliquam divinam dicere ex se finitam perfectionem, & non reputent incommodum, eandem rem divinam nullam ex se dicere perfectionem: cum tamen ex suo genere melius sit, aliquam perfectionem dicere, quam nullam. Addo, intelligi facile posse, relationem ex proprio conceptu esse infinitam in genere paternitatis aut filiationis, &c. non esse tamen infinitam in genere entis, nisi ratione essentiæ, quam includit.

Aliorum placitum confutatur.

Alii reddunt rationem differentiæ, quia relatio creata distinguitur ex natura rei ab omni re & perfectione absoluta, & ideo oportet, ut secum afferat suam perfectionem. Relatio autem divina non distinguitur ex natura rei a perfectione absoluta divinę naturę, sed cum perfecta identitate & simplicitate illam in se includit, & ideo necesse non est, ut secum afferat perfectionem, & hanc responsionem indicat Gregorius supra. Veruntamen neque illa ratio mihi satisfacit, quamvis enim recte concludat, relationem divinam non posse dicere perfectionem ex natura rei distinctam ab essentia, non tamen, quod non dicat perfectionem ratione distinctam, eo scilicet modo, quo dicit entitatem. Et quoad hoc nulla potest assignari sufficiens ratio differentiæ, cur de ratione entitatis creatę sit, ut secundum omnem suam rationem positivam dicat aliquam perfectionem, & non majori ratione hoc ipsum conveniat entitati increatæ, cum hoc ex suo genere melius sit, imo necessarium ex vi communis conceptus entis realis ut sic. Unde ratio facta de convertibilitate inter ens & bonum, æque urget in relationibus divinis ac in creatis. Nam, si, ut Aristoteles dixit, bonum æque dividitur ac ens, sicut in Deo sunt, ens absolutum, & respectivum, quamvis non re, sed ratione distincta: ita erit bonitas & perfectio absoluta & respectiva, non re, sed ratione distinctæ: ergo etiam relatio divina ex proprio conceptu dicet perfectionem. Et declaratur in hunc modum, nam, si respicere filium relatione creata est formaliter aliqua perfectio, quomodo intelligi potest in æterno Patre nullam esse perfectionem respicere Filium? Quod si formaliter est perfectio, necesse est ut sit relativa, quia consistit in habitudine ad terminum: ergo illa ut sic provenit formaliter a relatione, & non ab essentia ut essentia, quamvis hæc in re non distinguantur.

Cum increata relatio perfectionem dicat, qualiter divinæ personæ æque perfectæ.

Concedendum ergo censeo, omnem relationem realem dicere propriam bonitatem seu perfectionem. Neque hinc fit personas divinas esse inæquales in perfectione, neque absolute loquendo, aliquam perfectionem esse in una, quæ non sit in aliis, quia in singulis personis est eadem perfectio infinita in genere entis, formaliter vel eminenter includens omnem perfectionem omnium entium tam absolutam, quam respectivam, tam personalem, quam essentialem. Sed de hoc latius 1. part. qu. 28. & 42. Ad aliam rationem, quod incredibile videtur, hominem reddi perfectiorem, quia alter fiat albus, respondeo, in tantum hoc incredibile esse, in quantum incredibile est, hominem in se acquirere aliquid entitatis, vel aliquem realem modum ex natura rei distinctum ab omnibus, quæ antea habebat, ex eo solum quod alter fiat albus. Qui ergo hoc crediderit de entitate, cur dicet esse incredibile de bonitate vel perfectione? Qui autem dixerit esse nonnullas denominationes relativas, quæ præter omnia absoluta, quæ sunt in uno termino vel subjecto, nihil intrinsecum & reale illi addunt, sed solum connotant coexistentiam alterius extremi cum his vel illis conditionibus absolutis: qui sic (inquam) opinatus fuerit, recte & consequenter dicet, hujusmodi relationes nullam dicere perfectionem præter absolutas cum mutua aliqua denominatione. Nos autem non de his relationibus seu denominationibus loquimur, sed de veris entitatibus, seu modis respectivis, qui vere & intrinsece sunt in aliquo subjecto vel supposito, respiciendo alium terminum, & hæc de prima difficultate.

Mathematicæ res ut sic an perfectæ.

Secunda & brevior difficultas erat de rebus Mathematicis, quas Aristot. negat esse bonas. Quam dissolvit D. Th. 1. part. qu. 5. art. 3. ad 4. & qu. 21. de Veritate art. 2. ad 4. asserens, res quidem Mathematicas in se bonitatem habere, per scientiam autem Mathematicam non considerari, quatenus bonæ vel convenientes sunt, sed præcise & abstracte, quatenus magnitudinem habent, & secundum illam aliquas proprietates sortiuntur. Aristot. ergo, qui de Mathematicis ait, non esse in eis bonitatem, formaliter ac præcise loquitur de illis, ut sunt sub Mathematica præcisione seu abstractione. Unde perinde est ac si diceret, Mathematicum non considerare in quantitate rationem boni aut convenientis, nam quantitas non habet rationem boni vel convenientis, nisi prout existit, vel existere potest in rerum natura, vel in materia sensibili; & ideo

ideo etiam præscindit a ratione boni, & a ratione finis & appetibilis, quod ibi Aristot. intendit. Et, quamvis Aristot. non dicit Mathematicas res non esse bonas, sed *in immobilibus non reperiri boni naturam*; & inde concludat, in Mathematicis nihil per causam finalem demonstrari: tamen per immobilia intelligit quæcumque abstrahuntur ab omni motu & actione, qualia sunt entia Mathematica.

Obiectiones aliquot proponuntur. Sed objicies, nam magnitudines etiam, ut sunt sub abstractione Mathematica sunt entia: non enim abstrahuntur ab esse, alias Mathematici agerent de entibus rationis: ergo etiam ut sic, oportet, ut habeant bonitatem. Item, si sola abstractio a materia sensibili satis esset, ut res sic abstractæ non dicerentur bonæ: ergo etiam res universales abstractæ a singularibus non essent bonæ. Patet consequentia, quia sicut res Mathematicæ non subsistunt sic abstractæ, ita nec cæteræ res universales, atque ita fiet, ut omnes res, quatenus sub scientiam cadunt, non sint bonæ. Item si res Mathematicæ non sunt bonæ, quia abstrahuntur a motu, etiam res immateriales, & omnes, quæ in Metaphysica considerantur, ut sic non essent bonæ, quia multo magis abstrahuntur a motu.

Obiectionibus propositis satisfit. Ad primum aliqui respondent, res Mathematicas ut sic, id est, ut in ea scientia considerantur & abstrahuntur, non esse vera entia, quia ut sic esse non possunt. Sed hoc non recte dicitur, quia quidquid a Mathematico consideratur, est verum & absolutum ens, & ut tale consideratur. Neque oportet, ut eo modo esse possit, quo consideratur: alioqui neque universalia essent vera entia. Satis ergo est, ut res, quæ abstracte considerantur, vere esse possint. Præsertim, quia licet naturaliter esse non possit quantitas, nisi in materia sensibili, absolute tamen non involvit contradictionem, quod separata sit: per illam ergo abstractionem non excluditur vera ratio entis, neque a re considerata secundum se, neque ut sub talem considerationem cadit. Secus vero est de ratione boni, nam, licet hæc non excludatur ab ipsis rebus, præscinditur tamen a tali scientia, vel tali consideratione sub tali abstractione. Recte igitur D. Th. supra in forma respondet, negando consequentiam, quia ratio entis est prima omnium: ratio vero boni, eo modo, quo est distincta, est posterior, & ideo possunt scientiæ Mathematicæ, quamvis non abstrahant ab entitate, præscindere a bonitate.

Ad 2. respondetur, non esse parem vel similem rationem de abstractione universalium: Mathematica enim non ideo dicuntur abstrahere a bonitate, quia abstrahuntur ab inferioribus, neque, quia sic abstracta esse non possunt, sed quia præscinduntur ab omni ordine ad motum vel actionem, & consequenter ab omni ratione convenientis, vel appetibilis: aliæ vero universales naturæ, quamvis considerentur abstractæ a singularibus, nihilominus considerantur cum ordine ad motum, vel actionem, quæ primam originem sumit a fine, teste Aristotel. Unde fit, ut res consideratæ in aliis scientiis in singularibus habeant omnes conditiones, quæ ad rationem boni pertinent, vel ad rationem finis, quæ quidem a talibus scientiis considerantur, licet non in singulari, sed in universali. At vero Mathematicæ, neque in universali, neq; in singulari considerant in rebus sibi objectis eas conditiones, seu habitudines, quæ ad ratione boni seu convenientis spectant.

Ad 3. respondetur primo, licet in rebus aliis ex abstractione a motu Physico non recte inferatur abstractio a bonitate, tamen in rebus Mathematicis id intulisse Aristotelem, quia cum istæ res non sint capaces alterius motus vel actionis, dum ab hoc motu abstrahuntur, ab omni etiam actione, & a causalitate finis, atque adeo a ratione boni abstrahuntur. Vel dici potest, intelligentias & res alias, quæ in Metaphysica considerantur, licet abstrahantur a motu materiali & Physico, non tamen a motione Metaphorica, qua movet finis. Unde inferius lib. 12. c. 7. dixit Aristot. primum movens movere cæteras intelligentias ut amatum & desideratum, quod pertinet ad rationem finis & boni.

Materia prima an bona.

Tertia difficultas erat de materia prima, de qua qui sentiunt, illam non habere proprium esse, nec propriam entitatem actualem, fortasse dicerent non habere propriã bonitatem, vel saltem non habere illam ex se, sed a forma: nam, cum bonum sequatur esse, & in eo fundetur, ut ex Augustino, D. Thoma & Boetio supra diximus, si materia non habet esse nisi a forma, nec bonitatem habere poterit, saltem in actu, sed, ad summum, in potentia, & ita loquitur D. Th. 1. p. q. 5. art. 3. ad 3. & qu. 21. de verit. art. 2. ad 3. Dicendum vero est materiam ex se, & intrinseca ratione sua habere propriam bonitatem & perfectionem, ut etiam D. Th. notavit 3. contra gentes c. 20. quia suam habet propriam entitatem, & naturam distinctam ab entitate formæ. Item, quia inter materias primas una est perfectior alia: materia enim cœlestium perfectior est, quam horum inferiorum: est ergo in materia aliqua perfectio. Item, quia materia naturaliter appetit formam tanquam complementum perfectionis suæ, & forma etiam appetit materiam: sed neque appetitur nisi bonum, neque appetit bonum, nisi id quod ex aliqua parte bonum est. Tandem, quamvis materia non habeat existentiam, nisi dependentem a forma, habet tamen propriam & inseparabilem existentiam, cum intrinseco ordine & dependentia a forma: sic ergo suam etiam habet bonitatem, ut etiam Dionysius docuit cap. 4. de divin. nomin. Quia vero materia ex se in genere entis simpliciter imperfecta est, & esse tantum habet per modum potentiæ receptivæ formæ, ideo comparata ad entia simpliciter, dicitur non esse simpliciter bona, sed in potentia, quod intelligendum est, non de potentia ad quamcumque bonitatem, etiam incompletam & potentialem, (ut sic dicam) sed de potentia ad bonitatem actualem seu completam, quæ est per formam: hæc vero potentialitas ad formam est in latitudine entis aliqua actualitas, & ita est etiam aliqua bonitas, licet imperfecta. — Materia quo sensu dicatur non bona simpliciter.

Creatæ essentiæ num perfectæ.

Quarta difficultas erat de essentiis creaturarum, de quibus dupliciter loqui possumus. Primo, prout sunt actu in rerum natura. Secundo, prout sunt in potentia antequam existant. Priori modo certum est, hujusmodi essentias esse bonas sua intrinseca & essentiali bonitate, quod præcipue clarum est, si per suam formalem entitatem sunt actualia entia. Qui vero distinguunt in re ipsa entitatem essentiæ etiam actualem ab entitate existentiæ, dicere consequenter debent, etiam in entitate essentiæ reperiri propriam transcendentalem bonitatem, & perfectionem distinctam ab ipso esse existentiæ, & separabilem ab illa, ut de Christi humanitate multi opinantur, de qua re inferius dicturi sumus. Posteriori autem modo loquendo de essentiis rerum nondum existentibus, quidam dicunt, quamvis sint entia, non tamen esse bona, quia bonum convertitur cum ente in actu, non cum ente in potentia. Quod significavit D. Th. 1. part. quæst. 5. art. 1. dicens: *Bonum idem esse, quod perfectum: perfectum autem esse unumquodque in quantum est actu, quia esse est actualitas omnis rei*. Idem habet 1. cont. gent. cap. 38. Ubi Ferr. addit seu declarat, non solum ens actu existens, sed etiam habens ordinem ad existentiam, esse bonum, sicut etiam est appetibile. — Essentiæ creatæ existentes, bonæ.

Dicendum ergo est, in hoc etiam æquiparari & reciprocari ens & bonum, nam essentię rerum non existentiũ, sicut non sunt actu entia, ita neque sunt actu bona, & sicut sunt in potentia, quatenus possunt recipere esse, ita etiam sunt bona in potentia, quatenus possunt recipere actualem perfectionem ac bonitatem. Quoad usum autem vocum solet vocari ens, etiam quod non existit, propter objectivam capacitatem essendi: non solet autem vocari simpliciter bonum, nisi quod actu existit, & ita etiam nihil appetitur, nisi in ordine ad actualem existentiam, id est, quatenus illam habet, vel saltem quatenus habiturum speratur, vel aliquo modo cum illa apprehenditur, ut sumitur ex D. Th. 1. part. qu. 82. art. 3. & notavit Cajet. 1. part. qu. 5. art. 3. in fine. Unde etiam divina voluntas eas creaturas proprie dicitur amare, quas vult aliquando esse: creaturas autem possibiles, quas decrevit nunquam procedere, non proprie amat, quia nullum bonum in actu eis communicat, illud autem esse in potentia, non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur Deus in eis complacere, id est, vel secundum esse quod habet in ipso Deo, vel secundum quod ab omnipotentia Dei denominantur possibiles, quod potius est complacere in sua omnipotentia, a qua habent, ut sint possibilia, etiam ea, quæ non sunt. — Essentiæ non existentes, ut in potentia tantũ entia sunt, ita & bona.

Modus, species, & ordo, an necessaria in unaquaque ratione boni.

Quinta difficultas ex superioribus expedita est: diximus

mus enim, bonum, quatenus a propria entitate & perfectione sumitur, converti cum ente, & hoc modo omne ens esse bonum, non tamen prout bonum sumitur in creaturis a perfectione accidentali superaddita essentiæ. Sic igitur, cum bonum dicitur consistere in modo, specie & ordine, si intelligatur de modo, pulchritudine, & compositione seu ordine accidentali, sic verum est, non omne ens creatum habere debitum modum, speciem, & ordinem: ex quo solum sequitur non omne ens creatum esse bonum simpliciter, non vero quod non sit aliquo modo bonum. Si vero illa tria sumantur magis intrinsece & essentialiter, nulla est res, quæ non habeat modum sibi connaturalem, ut, v. gr. quod sit substantia, vel accidens, & speciem, id est, formam vel speciem sibi debitam, & ordinem ad proprium finem. Atque ita bonum etiam, quod hæc tria includit, cum ente convertitur. Quocirca, ne sit æquivocatio in voce, qua aliquid appellatur bonum simpliciter, oportet advertere, illud simpliciter sumi posse, vel tanquam addens aliquid ipsi bono transcendenti, ita ut bonum simpliciter dicatur illud, cui nihil deest ad consummatam perfectionem sibi debitam, & hoc sensu non est necesse, omne ens creatum esse bonum simpliciter: vel aliter sumi potest illa vox simpliciter ad significandum id, quod absolute & sine addito potest vocari bonum, & hoc sensu dicimus, unumquodque ita esse simpliciter bonum, sicut est simpliciter ens, & eadem proportione habere modum, speciem, & ordinem suæ naturæ debitum, ut latius declarat D. Thom. d. q. 5. art. 5.

DISPUTATIO XI.

De Malo.

QUoniam bonum & malum opposita sunt, ut ex vocibus ipsis constat, & testatur Aristoteles in post prædicam. cap. de opposit. necessarium visum est disputationem hanc præcedenti subjungere, ut utriusque boni scilicet & mali rationibus inter se collatis, melius ac facilius utrumque cognoscatur. Disputant autem Philosophi pauca de malo: plura vero Theologi, præsertim D.Th. tum in quæstionibus disputatis, tum 1.part.qu.48. & 49. tum etiam aliis locis, scilicet, quid malum sit, & quotuplex, quantum, & quomodo opponatur bono, quas causas habeat, vel effectus, quæ nos hic breviter complectemur, simulque declarabimus, cur malum inter proprietates entis non numeretur.

SECTIO I.

Utrum malum sit aliquid in rebus, & quotuplex sit.

In rebus est malum.

QUod malum aliquo modo in rebus sit, easque malas interdum denominet, constat ex communi omnium sensu & sermone, qui etiam in divinis Scripturis frequens est, Ecclesiastici 11. *Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas a Deo sunt*, &c. 39. *Bona & mala in omnibus tentavit*. Isaiæ 5. *Væ qui dicitis malum, bonum; & bonum, malum*. Matth. 6. *Libera nos a malo*. Quod frustra diceremus de Deo, si nulla essent mala, ut recte dicit Aug. lib. 1. cont. Julian. c. 3. Quid autem sit hoc malum, & quomodo sit in rebus, obscurum est, & in controversia positum. Est autem quæstio de malo quoad formale, a quo malum denominatur, nam quoad materiale, seu quoad rem, quæ mala denominatur, constat esse posse quamcumque rem, quæ careat perfectione debita, ut videbimus.

Error vetus de malo confutatur.

Fuit ergo antiquus error, malum esse naturam positivam quarundam rerum, quæ censebantur esse omnino malæ, & a quodam principio summe malo profectæ. Qui fuit error Manichæorum & Priscillianistarum, ut præced. disputatione sect.3. tactum est. Et eundem tribuit Pythagoricis D.Th. 1.p.q.49. art.1. ad 1. & sumitur ex Aristotele 1. Metaph. c. 5. ubi refert Pythagoricos posuisse bonum & malum inter prima rerum principia. Quoniam vero Scriptura sacra aperte docet, & unum esse tantum primum rerum principium summe bonum, & omnes res ab illo effectas bonas esse, ut constat ex testimoniis præced. sectione citatis: ideo apud Philosophos Christianos certum est, malum non posse esse rem aliquam positivam, quæ ex natura sua ac secundum se totam mala sit, tum quia non potest esse bona, & omnino mala simpliciter, ac secundum se: ostensum est autem, quamlibet rem ex se bonam esse: tum etiam, quia res non potest esse mala ob naturalem perfectionem sibi debitam: quidquid autem ei de tali perfectione defuerit, aut quidquid ei adversum habuerit, non potest ei esse connaturale, cum supponatur esse debitæ perfectioni oppositum: nulla ergo res esse potest natura sua in se mala.

Quid malum sit definitur.

Ex hoc autem principio ulterius intulerunt Patres, malum pro formali, seu malitiam, a qua res aliqua denominatur mala, non esse rem aliquam, seu formam positivam, neque etiam esse meram negationem, sed esse privationem perfectionis debitæ in esse. Ratio primæ partis est, nam omnis res positiva est bona, ut dictum est. Ratio autem secundæ partis est, quia res non est mala eo, quod non habeat excellentiorem perfectionem, si ei non debeatur: alioqui omnis creatura mala esset, eo quod non habeat perfectionem creatoris. Atque ita relinquitur tertia pars satis confirmata a sufficiente partium enumeratione. Eamque late confirmat Dionys. c.4. de divin. nomin. ubi hoc sensu dicit, malum *non esse existens, neque esse aliquid, sed esse perfectionis bonique proprii & accommodati privationem*: rursusque addit, malum esse *imbecillitatem boni*, quod in idem redit, & D.Basil. in Constit. Monast. c.3. *Vitium* (inquit) *non est nisi virtutis desertio*, & homil. Quod Deus non est auctor malorum: *Non subsistit* (inquit) *pravitas, neque essentiam ipsius substantem*, (id est, realem & positivam) *producere possumus: privatio enim boni est malum*. Similiter Greg. Nyssen. hom. 2. in Cantica: *Non est* (inquit) *alia mali substantia, quam de bono separatio.* Et similia habet orat. mag. catech. c.5. 6. & 7. & Damasc. lib. 2. de fide c.4. & lib. 4. c. 2. *Nihil* (inquit) *est malum, nisi boni privatio, sicut tenebræ luminis*. Eandem sententiam habet Athan. orat. cont. idola, Nazianz. orat. 9. circa fin. & orat.38. Epiph. hæres. 24. & 66. Chrysost. hom.2. in Act. circa fin. & Justin. q.46. & 73. ad Gentes. *Malum*, ait, *nihil esse prater boni corruptionem & depravationem ac privationem.* Et in priori quæstione ex professo probat non esse rem positivam: in posteriori autem egregie confirmat, non esse solam negationem. Inter Latinos vero Patres præcipuus auctor & confirmator hujus sententiæ est Aug. lib.11. de Civit. c.9. *Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit*, idem lib.12. a principio, & in Enchi. cap.11. *Res, in quantum quædam naturæ sunt, malæ esse non possunt*; & cap.24. agens de peccato ait, *esse primum creaturæ rationalis malum, id est, primam privationem boni*; & lib. 83. quæstionum, q.7. dicit, *nomen mali sumptum esse ex privatione speciei*. Idem lib.3. Confess. c.7. & lib.7. a c.5. usque ad 16. & lib.1. contra adversar. leg. & Prophet. c.5. lib.1. de vera relig. c. 40. & lib. de nat. boni cont. Manich. & lib. 2. de Morib. Manich. & lib. de lib. arb. c. ult. ubi in specie disputat de malo culpæ, & dicit esse nihil, ideoque non esse a Deo: ad hoc accommodans illud Joan. 1. *Sine ipso factum est nihil*, id est, *peccatum*. Ambros. lib. de Isaac. & anim. c.7. *Quid est* (inquit) *malitia, nisi boni indigentia?* Eandem sententiam habet Hieronym. Matth. 27. Isaiæ 18. Amos 3. Gregor. 36. Moral. c.24. alias 32. & lib.1. in 1.Reg. c.14. circa principium, ubi specialiter de malo culpæ loquitur. Item Fulgent. de fid. ad Petr. c. 21. Anselm. lib. de Concord. præsc. & lib. arb. c.1. in fine: & lib.1. de Conceptu Virgin. c.27. & ex professo. lib. de casu diab. a c.7. Bernard. hom.6. Adventus. Ac tandem favet Leo Papa epist.93. c. 6. Et hanc doctrinam amplectuntur omnes Theologi, præsertim D.Th. dicta q.48. 1.p. & 1 2.q.54. art. 3. 71. art. 1. 72. art. 1. & q.2. de malo, art.2. & 9. & alii in 2.dist.34. & 35. ac 40.

Difficultates circa superiorem resolutionem.

An malum culpæ & pœnæ in aliquo positivo consistant.

Circa hanc vero receptam doctrinam nonnullæ difficultates occurrunt. Prima est, quia omne malum, aut est culpæ, aut pœnæ, sed utrumque eorum est aliquid positivum, etiam formaliter quoad malitiam ipsam: ergo. Minor quoad priorem partem probatur, tum quia in moralibus malum contrarie opponitur bono, teste Aristot. in c. de Opposi. & 2. Ethic. c.8. tum etiam, quia in actu, v. gr. intemperantiæ, ipsa positiva conversio voluntatis ad inordinatum objectum est rationi contraria, atque adeo mala: tum denique, quia actus vitii non est malus solum ob privationem virtutis oppositæ, alias eandem malitiam haberet avaritia, quam prodigalitas, quia privant

vant eadem virtute liberalitatis: est ergo malus ratione suæ positivæ entitatis. Quoad alteram vero partem de malo pœnæ probatur similibus argumentis, nam dolor est malum pœnæ, & tamen est quid positivum. Neque dici poterit, dolorem esse malum, quia privat opposita voluptate, nam licet privatio voluptatis nonnullum malum sit, longe tamen majus, & alterius rationis malum est existentia doloris; non ergo sola illa privatio, nec positivum tantum ratione illius privationis malum est, sed etiam ipsum positivum. Unde etiamsi fingamus, dolorem contrariam delectationem non excludere, nihilominus ipse dolor esset aliquod malum: sicut ergo bonum delectabile positivum est, ita malum contristans, seu doloriferum positivum est. Item, si res, v. g. dulcis, est positive conveniens gustui, ita res amara est positive disconveniens. Item error in intellectu est malum quoddam pœnæ, & sine dubio est longe diversum malum, quam ignorantia privationis: est ergo positivum malum ratione positivæ habitudinis ad tale objectum.

Secunda difficultas est, quia nulla sufficienti ratione probari videtur, malum pro formali in sola privatione consistere, quia sicut est multiplex bonum, ita & malum bono oppositum: quamvis ergo nullum sit ens positivum, in quo aliqua ratio boni non inveniatur, quod solum videntur probare rationes superius adductæ, nihilominus poterit aliquod ens esse positive malum aliquo genere malitiæ. Nam, sicut in superioribus dicebamus eandem rem posse esse bonam secundum varias rationes boni, nimirum honestam, & delectabilem, ita fieri poterit, ut eadem res sit bona uno titulo, & mala alio, quamvis utraque ratio positiva sit, utpote si sit honesta & dolorifera, vel e contrario si sit delectabilis & turpis.

Prior difficultatū solutio rejicitur. Propter hæc quidam distinguunt malum in genere naturæ, & in genere moris: & de priori ajunt consistere in privatione, de posteriori autem consistere in positiva forma seu differentia. Hæc fuit sententia aliquorum Theologorum, & præcipuus ejus auctor censetur esse Cajet. 1. 2.q.18. art.5. q.71. art.5. & qu.27. art.1. qui tamen non distinguit malum naturæ & moris, sed malum simpliciter, & malum moris. Sed, quia hæc materia de malo morali, ut tale est, ad Theologum potius, vel Philosophum moralem, quam ad Metaphysicum spectat, non est hoc loco specialiter tractanda. Solum est breviter dicendum, distinctiones illas non recte, neque consequenter adhiberi. Primo quidem, quia sancti Patres locis citatis potissime loquuntur de malo culpæ, quod est malum morale, maxime D. Aug. & D. Th. quem falso Cajet. in suam sententiam adducit ex 1.p.q.48. art.1. ad 2. & 3. & lib.3. cont. gent.c.19. cum tamen priori loco dicat, *bonum & malum specificare actus morales, tamen bonum per se, malum autem in quantum est remotio debiti finis*. Posteriori autem loco expresse dicat, *malum quod est differentia in moralibus, non esse aliquid quod in se malum sit, sed in quantum privat ordine rationis, qui est hominis bonum*. Secundo, quia ratio Sanctorum, quæ sumitur ex eo, quod Deus est auctor omnis boni, nihilque potest ab eo esse, quod bonum non sit, maxime procedit de malo morali, si enim positivum est, a Deo est, & consequenter potius esset simpliciter bonum, quam malum. Tertio, quia, quod ad priorem distinctionem attinet, eadem ratio est de malo naturali, quæ de morali: nam, sicut in homine dantur positivæ formæ, vel qualitates disconvenientes rationali naturæ ut sic, & ideo contrariæ rectæ rationi, quæ est regula eorum, quæ hominem decent: ita in aqua, v. gr. datur positiva qualitas ei disconveniens, & contraria ejus naturæ: unde, si aqua esset capax cognitionis, recte judicaret, illam sibi esse vitandam: si ergo ob eam causam malum morale dicitur esse positivum, etiam aliquod malum naturale positivum erit: vel, si hoc non satis est, ut malum naturale sit positivum, neque in morali erit satis.

Malum morale ex Sanctorum mente in privatione situm.

Mali in simpliciter & morale inepta divisio. Quod vero spectat ad verba Cajetani, vix intelligitur, quid per malum simpliciter intellexerit, aut quomodo membra illius partitionis opponantur. Si enim malum simpliciter appelletur, quod absolute, & absque ullo addito malum est, nullum magis est simpliciter malum, quam malum morale, imo quodammodo solum illud meretur nomen mali; cætera enim comparatione ejus sunt secundum quid mala. Si vero malum simpliciter dicatur malum in communi, ut abstrahit ab omnibus malorum differentiis, non recte, nec sufficienter dividitur malum in malum simpliciter, & malum morale, sicut non recte divideretur animal, in animal simpliciter, & rationale, quia ex una parte divisum ipsum coincidit cum uno membro divisionis, & ex alia omittuntur alia membra, quæ numerari possent. Et præterea non recte intelligitur, quo modo si malum in communi in privatione consistit, sub illo directe contineatur malum positivum, cum privatio non possit esse de essentia positivi. Si vero per malum simpliciter intelligatur malum illud, quod pure malum est, nihilque habet admistum boni, hoc inprimis dici non potest de re, quæ denominatur mala, seu de subjecto malitiæ: sic enim nullum est malum simpliciter, sed malum semper fundatur in bono, ut D.Th. ex Dion. & aliis Patribus docet, & infra declarabimus. Oportet ergo, ut ratione ipsius malitiæ dicatur purum malum in privatione consistere. Unde fit, ut malum morale solum propter hanc causam possit dici positivum, quod præter malitiam aliquid boni includit: atque ita etiam id, quod in eo pertinet formaliter ad rationem mali, erit tantum privatio, quandoquidem, quidquid est positivum, potius est admistio boni, quam constituens formaliter malum. Neque in hoc erit aliquid speciale in malo morali potius, quam in naturali: nam etiam calor respectu aquæ non est malum simpliciter, id est, purum, & nullam habens admistionem boni, eo quod positiva forma sit.

Malum in se, & alteri malum, quidnam sint.

Aliter ergo distinguere possumus de malo, prout de eo dicitur, quod in se malum est, & quod est malum alteri: his enim duobus modis diximus supra, posse aliquid esse bonum: quot modis autem dicitur unum oppositorum, potest dici & alterum. Id ergo, quod in se malum dicitur, a sola privatione malum denominari potest: atque hac ratione vere dicitur, malum formaliter in sola privatione positum esse. Atque hoc optime convincit ratio supra insinuata, quod res non potest dici mala a perfectione positiva sibi debita, cum ratio boni in hoc consistat, quod res habeat perfectionem sibi debitam & convenientem: ergo oportet, ut ex sola privatione talis perfectionis res in se mala denominetur. Et confirmatur: nam unaquæque res positiva habet in se suam essentiam & suum esse positivum: utrumq; autem est sibi bonum & conveniens; & ideo nihil est, quod non appetat suum esse, suamque essentiam: ergo nihil positivum ut sic potest esse in se malum. Loquendo autem de eo, quod est malum alteri, sic concedi potest malum consistere in positivo, & opponi bono non privative, sed contrarie, quomodo dolor opponitur voluptati, vitium virtuti, & sic de aliis. Et ratio est, quia non tantum privatio, sed etiam forma positiva potest esse disconveniens alicui subjecto: hæc autem ratio mali, eadem est cum ratione disconvenientis alicui: sicut ergo bonum sub ratione convenientis alteri nihil aliud dicit, quam perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cujus sibi debetur, aut congruit talis perfectio, ita malum huic bono oppositum formaliter ac præcise nihil aliud dicit, præter perfectionem unius rei, connotando in alia conditionem aliquam, ratione cujus repugnantiam vel disconvenientiam habet cum tali forma: igitur sicut bonum illud in positivo consistit, ita & malum ei oppositum.

Juxta hanc ergo distinctionem dicendum est Patres superius citatos loqui de malo priori modo sumpto, scilicet, quod in se malum est: illud enim est proprie & simpliciter malum. Quod autem solum denominatur malum, quia est disconveniens alteri, cum in se sit bonum, non est simpliciter malum, sed tantum secundum quid, & quasi per accidens. Rationes vero, & difficultates in contrarium objectæ, procedunt de posteriori malo seu disconvenienti: sic enim dolor in se quoddam bonum est, est autem animali disconveniens, & similiter calor est in se bonus simpliciter, licet sit disconveniens aquæ, & in cæteris malis naturalibus, seu disconvenientibus naturæ, idem reperitur: & eadem ratio est de malo morali: nam voluntas mentiendi, ut in se est quoddam ens, aliquod bonum est, est autem disconveniens homini ratione utenti, & ideo est mala moraliter.

Hæc quidem distinctio optima est, & quæ in priori ejus membro dicuntur, simpliciter probanda sunt, non vero quæ in posteriori. Quod, ut declarem, infero primo nullam substantiam posse proprie ac formaliter denominari malam positive, sed privative tantum: quia substantia *Substantia nulla positive mala dicenda.*

non

non est proprie ac formaliter mala alteri: in se autem solum potest denominari mala ratione alicujus privationis; ergo. Major patet, quia substantia est per se, & non est ens alterius. Dices hoc esse verum de substantia integra & completa: respondetur etiam materiam & formam, hoc ipso, quod una ad alteram ordinatur, non esse malum ejus, sed bonum, nam, & materia conveniens est formæ, cui deservit, & quælibet forma est conveniens materiæ, quamvis sit disconveniens oppositæ formæ, vel ejus composito: partes item integrales ex se etiam convenientes sunt composito, & reliquis partibus, quomodo autem ob improportionem possit interdum aliqua pars esse disconveniens, infra dicemus. Dixi autem, *proprie ac formaliter*, quia per denominationem extrinsecam potest substantia denominari mala, quia efficit formam disconvenientem alicui, quomodo etiam Deus, quatenus est auctor mali pœnæ, in eo genere potest denominari, vel potius apprehendi, & existimari malus, id est, disconveniens: sub qua ratione potest etiam odio haberi a voluntate inordinata: hæc tamen non est vera malitia, sed denominatio sumpta ab externa malitia, seu disconvenientia existente in alia re.

Accidens quodvis, alicui subjecto bonum.

Secundo infero ex concessis in illo priori membro, omne accidens, ratione suæ perfectionis positivæ, non solum in se quoddam bonum esse, sed etiam esse bonum, & conveniens alicui subjecto. Probatur, quia nullum est accidens, cui non sit connaturale esse in aliquo subjecto, cum quo vel naturalem connexionem habeat, vel saltem ad illud ordinetur, ut perfectio ejus: erit ergo bonum aliquod respectu talis subjecti: ergo nulla est res positiva, quæ ratione sui sit mala vel disconveniens omnibus.

Nullum ens in se malum ratione alicujus positivi.

Atque hinc videtur tertio concludi, nulli etiam subjecto posse esse malam rem aliquam ratione positivi præcise sumpti. Quod potest probari ex doctrina data in priori membro distinctionis positæ. Quia alioqui necesse est dari aliquod ens in se malum ratione alicujus positivæ formæ: nam si forma positiva ut sic, est mala alicui subjecto: ergo compositum ex tali subjecto & tali forma, erit quoddam malum ens, cum sit compactum ex entibus disconvenientibus, seu non recte cohærentibus inter se: ergo, vel fatendum est, ens aliquod esse in se malum ratione positivæ formæ, vel negandum, positivam formam, ut sic, & ex vi præcisæ perfectionis suæ esse malam. Item subjectum tali forma affectum est malum, seu male dispositum: ergo, & malitia absolute loquendo est aliqua forma positiva, & aliqua res est in se mala, non quia privata est aliqua perfectione, sed potius quia affecta est aliqua re positiva. Patet consequentia, quia malitia nihil aliud esse videtur, quam id, quo male afficitur aliquod subjectum: unde, sicut D. Th. 1. part. qu. 5. art. 5. ad 2. & 1. 2. qu. 51. art. 4. ad 1. & 3. part. q. 11. art. 5. ad 3. dicit, habitus virtutum non tam esse bona quædam, quam bonitates quasdam, quibus bene afficitur voluntas, quæ illis affecta dicitur in se bona: ita forma illa, quæ ratione sui positivi male afficit aliquod subjectum, dici posset malitia quædam, & subjectum illa affectum, seu compositum ex illa resultans dicendum esset ens quoddam in se malum ex vi suæ positivæ affectionis, seu compositionis. Præterea est optima ratio, quia forma, quæ in se bona est, & perfectionem dicit, non potest esse mala alicui, ratione suæ bonitatis præcise sumptæ: ergo, ut censeatur mala & disconveniens alicui, oportet aliquid aliud intervenire, quod non potest esse, nisi privatio aliqua: nam, si sit aliquid positivum, illud etiam dicet bonitatem & perfectionem: unde de illo redibit idem argumentum: ergo oportet, ut omnis malitia privatione aliqua compleatur.

Quod tandem declaratur ratione, & exemplis sumptis ex Dionysio, & aliis Patribus, nam in eo, quod dicitur malum alteri, considerare possumus, aut illud ens, quod alteri dicitur malum, aut illud, quod ex utroque resultat, ut v. gr. homini malum est habere sex digitos in manu: si ergo consideretur totum illud compositum, id est, manus sex digitis constans, dici potest malum quoddam, tanquam monstrum seu peccatum naturæ. Ait tamen Dionysius dicto cap. 4. de divin. nomin. tale constitui privatione, quam ipse vocat *ineptam dissimilium compositionem, & defectum proportionis debitæ, & convenientis juxta naturæ institutionem*. Sic etiam August. lib. de natura bon. cap. 3. & 4. ait, *malum nihil aliud esse, quam corruptionem modi, vel speciei, vel ordinis naturalis*. Quod explicans D. Th. 1. part. qu. 5. art. 5. ad 4. ait, modum, speciem, & ordinem, quatenus talia sunt, bona esse, vocari autem mala, quatenus, *vel minora sunt, quam esse debuerunt, vel quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt, vel quia sunt aliena & incongrua*. Sic igitur monstrum illud appellatur malum, in quantum caret debita specie & convenienti partium proportione, atque ita non ex vi positivæ perfectionis malum est. Idemque reperitur in quolibet ente composito ex partibus, quæ inter se non bene conveniunt, quod in universum potest monstrosum appellari.

Res quæ alteri mala dicitur, ratione alicujus privativi talis est.

Atque hinc ulterius fit, si consideremus eam partem talis compositi, quæ dicitur alteri disconveniens seu mala, ut est sextus digitus respectu manus humanæ, vel calor respectu aquæ, non habere rationem mali, nisi ratione alicujus privationis adjunctæ. Nam inprimis, ipsamet disconvenientia ad privationem pertinet, sicut in universum *contrarietas, repugnantia, dissimilitudo, & distinctio* in suo intrinseco conceptu negationem includunt. Contrarietas enim includit incompossibilitatem oppositarum formarum in eodem subjecto, incompossibilitas autem negationem includit: sic ergo disconvenientia dicit improportionem, seu ineptitudinem ad convenientem unionem seu compositionem. Deinde in eo subjecto, cui alia res seu forma mala dicitur, connotatur carentia naturalis propensionis, seu connexionis cum tali re. Ac denique in ipsamet re, quæ alteri mala dicitur, denotatur carentia perfectionis tali subjecto convenientis, quæ, licet respectu ipsius formæ absolute consideratæ videatur esse negatio quædam, tamen respectu subjecti habet rationem privationis, quia est carentia perfectionis illi debitæ. Et respectu formæ dici potest privatio non simpliciter, sed ex hypothesi, seu in ordine ad talem effectum, quia licet absolute non debeatur tali formæ talis perfectio, tamen ut posset convenienter informare tale subjectum, indigeret illa.

Et hoc modo in moralibus, actus intemperantiæ dicitur malus homini, quatenus caret rectitudine temperantiæ, & in naturalibus calor est malum aquæ, quatenus caret perfectione frigoris: & sic in universum dixit D. Th. 1. part. qu. 5. art. 3. ad 2. *nullum ens dici malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse;* & idem sentit qu. 3. de potent. art. 6. ad 12. & clare ac optime id explicat qu. 1. de malo art. 1. ad 1. dicens, dupliciter dici aliquod malum, scilicet simpliciter, & secundum quid. *Simpliciter* (inquit) *malum est, quod est secundum se malum, hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suæ perfectionis, sicut ægritudo est malum animalis: sed secundum quid dicitur esse malum, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia non privatur aliquo bono, quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in calore est privatio perfectionis debitæ aquæ, & ideo non est malus in se, sed aquæ*. Sic igitur omne malum privationem includit, sed proportionate, nam quod est in se malum, includit carentiam perfectionis sibi debitæ, quod vero est malum alteri, includit carentiam perfectionis debitæ illi, cui est malum.

Quamvis ergo distinctio data de duplici malo, scilicet, quod in se malum est, vel quod est malum alteri, bona sit, de neutro tamen malo concedendum est, in sola entitate positiva consistere, sed privationem includere. Solum potest constitui differentia, quia, quando res in se mala dicitur, non intervenit, nisi res, quæ denominatur mala, & privatio a qua sic denominatur, quæ sola habet rationem mali formaliter, seu potius malitiæ: at vero, quando res dicitur mala alteri, intervenit positiva entitas, seu forma, quæ, ut substat alicui privationi, dicitur mala alteri rei seu subjecto. Unde, non sola privatio, sed ipsa etiam forma, ut illi substat, habet rationem mali formaliter respectu alterius subjecti, quia revera est forma male afficiens ipsum, nihilominus tamen in ipsamet forma, quatenus est mala alteri, id quod est positivum, est quasi materiale, privatio vero est quasi formale, constituens rationem mali respectu alterius, nam quod respectu unius est forma, potest respectu alterius comparari, ut subjectum seu materia: atque ita fit, ut in universum formale constitutivum mali in privatione consistat, ut sancti Patres docuerunt.

Satisfit difficultatibus superius positis.

Ad primam ergo difficultatem, & primum ejus membrum de malo culpæ, respondetur, malum culpæ proprie esse

esse malum hominis, ut rationalis est & libero arbitrio utitur; & ideo non semper dici de sola privatione, sed etiam de actu positivo, non tamen ratione solius positivi, sed quatenus debita rectitudine caret. Hoc ergo malum ratione actus, quem includit, potest contrarie opponi actui bono seu virtutis, & idem proportionaliter est de habitibus. Et eodem modo ipsemet actus dicitur contrarius rationi, quia caret debita rectitudine, unde non tantum est malus, quia excludit a subjecto cōtrarium actum, vel habitum bonum (quod in argumentis supponi videtur) sed, quia ipsemet est disconveniens rationali naturæ: est autem disconveniens non ob positivam entitatem præcisam, sed ut substantem carentiæ rectitudinis debitæ, ut dictum est. Et ita potest in hujusmodi malo esse diversitas specifica, etiamsi fortasse non excludat a subjecto formam, seu virtutem specie diversam: quia hęc malitia, ut dixi, non consistit in privatione formæ contrariæ, quæ causatur in subjecto, sed in privatione debitæ rectitudinis, quæ in ipsomet actu intelligitur, quæ pro actuum diversitate diversa esse potest.

Ad alterum membrum de malo pœnæ dicendum similiter est, dolorem non esse in se malum, habet enim perfectionem suam, & quidquid in latitudine talis perfectionis sibi debitum est: est ergo dolor quid malum tanquam disconveniens homini, vel animali. Unde concedendum est, non tantum esse malum causaliter, id est, quia excludit delectationem oppositam, sed etiam, quia ipsemet est disconveniens, & disproportionatus animali, quod recte argumentum ibi factum probat. Non tamen est disconveniens ratione solius positivæ entitatis pręcise sumptę, sed quia secundum illam includit carentiam alicujus perfectionis necessarię, ut posset esse forma conveniens, & proportionata homini. Et eodem modo respondendum est ad alia exempla, quæ in illa difficultate proponuntur.

Eadem res ut positiva, bona, ut privationem includit, mala esse potest.

Ad secundam difficultatem respondetur, concedendo, non repugnare, eandem rem esse bonam & malam diversis rationibus: negamus tamen utramque esse posse omnino positivam, quia non potest res sub ea ratione esse mala, sub qua est bona: sub omni autem ratione positiva pręcise considerata, bona est, ut ostendimus: & ideo sub qua ratione est mala, non est mere positiva. Itaque, si sit sermo de re in se bona, vel mala, potest quidem eadem res esse in se bona essentialiter, mala autem integraliter seu accidentaliter: illud tamen ei convenit, quatenus habet perfectionem essentialem tali naturę debitam: hoc vero quatenus caret debita integritate, vel perfectione accidentali. Si vero sit sermo de re bona in se & mala alteri, illud prius habet ratione proprię naturę & perfectionis positivę, hoc vero posterius habet solum ratione alicujus disproportionis, vel disconvenientiæ, quam habet cum alia re, atque adeo ratione alicujus privationis adjunctæ: & idem fere est servata proportione, quando eadem res uni est bona, & alteri mala. Quod vero in se sit omnino mala, & alicui bona, contingere non potest, tum quia nulla res est in se omnino mala, tum quia supra ostendimus, nihil posse esse alteri bonum, proprie loquendo, quod in se bonum sit.

Bonum malo qualiter opponatur.

Atque ex his facile constat, quomodo bonum & malum opponantur, hoc enim etiam in difficultatibus positis petebatur. Possunt igitur bonum & malum, vel formaliter comparari secundum bonitatem & malitiam, vel tantum materialiter, quoad res ipsas, quæ bonæ & malæ denominantur. Deinde ut bonum & malum sint opposita, debent respectu ejusdem comparari, prout ratio oppositorum requirit: unde paulo ante dicebamus, eandem rem respectu diversorum posse esse bonam, & malam, in qua neque est materialis oppositio, cum res sit eadem, nec proprie formalis: nam licet illæ rationes boni & mali sint diversæ, non tamen oppositæ, sed disparatæ, sicut esse simile uni, & dissimile alteri. Atque de bono & malo sic consideratis verum habet, quod Augustinus dixit in Enchir. cap. 14. in bono & malo deficere regulam Dialecticam, quod contraria eidem inesse non possunt, quia eadem res potest esse bona, & mala, cum tamen bonum & malum contraria sint seu opposita. Loquitur enim de bono & malo secundum communes rationes, secundum quas non habent perfectam & completam oppositionem, nisi in particulari, & cum omnibus conditionibus requisitis sumantur.

Proprie igitur comparando bonum & malum respectu ejusdem, in suis formalibus rationibus opponuntur privative, nam bonum idem est quod perfectum, quantum ad id, in quo bonum est, malum autem est, quod debita perfectione caret, & alicui bonum est, quod est illi conveniens, malum vero quod disconveniens est. Unde fit, ut proprietates habeant oppositas, nam bonum ex se est appetibile, illud enim est, quod omnia appetunt, & ideo finis causalitatem habet, vel saltem medii, malum autem ex se appetibile non est, sed potius a se avertit appetitum. Unde per se, & ut tale est, nec finis, nec medii rationem habere potest, sed solum ut quandam rationem boni induit, v. g. quatenus ad vitandum majus malum, utile censeri potest. At vero, si comparentur res, quæ bonæ, & quæ malæ denominantur, sic non opponuntur propriæ, quatenus in se bonæ vel malæ dicuntur, sed quatenus respectu alterius una est conveniens, disconveniens altera: sic enim mutuo se excludunt, non vero prout in se bonæ vel malæ sunt. Atque hoc modo possunt in se habere oppositionem contrariam, tam in moralibus, quam naturalibus, ut supra dictum est.

Atque ita locutus est Aristot. cap. de opposit. de bono & malo, non ratione malitiæ præcise, sed ratione actus vel qualitatis, quæ mala alteri denominatur, sicut verum & falsum possunt dici contrarie opponi ratione assensuum, seu judiciorum. Sic etiam Dionys. cap. 4. de divin. nomin. ait, *malum non pugnare contra bonum, nisi ratione alicujus boni, nam secundum se est impotens.* Et D. Th. 3. contra gent. c. 9. *Malum non repugnat bono positive, nisi ratione alicujus bonitatis.* Idem qu. 1. de malo art. 1. 2. 3. & 4. & q. 3. de potent. art. 6. ad 11. & 2. d. 40. unde non semper est necessaria talis oppositio, sed interdum privativa sufficit, si id, quod malum denominatur, non sit ens positivum, sed privativum: quomodo cœcitas, vel ægritudo est quoddam malum: interdum vero sufficit alia repugnantia inter formas positivas, quamvis non sit proprie contrarietas, sic enim error & scientia opponuntur, ut bonum & malum homini, quamvis non sint proprie contraria.

SECTIO II.

Quotuplex sit malum.

Malum in se, & malum alteri.

HÆc quæstio facile ex dictis definitur, est namque de malo formaliter, ut malum est; nam materialis divisio ex parte rerum non cadit sub scientiam. Sic igitur dividitur malum in illud, quod in se malum est, & quod est malum alteri, quæ D. Thomas appellavit malum simpliciter, & secundum quid: alii autem vocant malum absolute vel respective, quorum rationes satis sunt ex dictis expositæ.

Alteri malum ut naturali enti, & ut libero agenti.

Rursus, quod est malum alteri, dividi potest in illud, quod est disconveniens alteri, quatenus res naturalis est, & illud quod est disconveniens alteri quatenus ens vel agens liberum est, & hoc modo dividitur malum in naturale & morale. Naturale malum est omnis privatio naturalis boni naturæ debiti, seu omne id, quod natura sua est disconveniens alteri naturæ. Malum vero morale est disconveniens naturæ liberæ, quatenus libera est. Unde naturale malum invenitur in omnibus rebus ratione carentibus, & sese etiam extendit ad res intellectuales, quatenus propriam naturam habent, & naturalem aliquam perfectionem requirunt, qua privari possunt, sine suo consensu vel cooperatione libera: morale autem malum solum in natura libera reperitur, ut libera est, quia, ut in superioribus diximus, mores proprie consistunt in liberis actionibus. Unde, licet morale malum sit disconveniens naturæ rationali, ut rationalis est, & in hoc possit convenire cum aliquo naturali malo, est tamen disconveniens tali naturæ, prout habet peculiarem operandi modum, scilicet cum libertate, & in hoc differt a naturali modo.

Culpæ & pœnæ mala quid sint.

Malum culpæ, & pœnæ in quo differant.

Atque hinc ulterius orta videtur alia celebris divisio mali in malum culpæ & pœnæ, quam tradit D. Thomas, 1. p. qu. 48. art. 5. & 6. ubi differentiam inter illa membra constituit, quod malum culpæ dicit defectum in actione seu actu secundo: malum autem pęnæ dicit defectum in aliqua forma, vel integritate rei, quæ ad actum primum pertineat. Quæ expositio habet difficultatem, quia neque omnis defectus actionis pertinet ad malum culpæ, ut constat de errore, vel de actione male scribendi aut pingendi,

gendi, neque e converso omnis culpa est in actu secundo, nam peccatum originale vel habituale est malum culpæ, & non est in actione, & similiter non omnis defectus in actu primo est pœna, nam cæcitas, v. g. interdum non est pœna, sed malum mere naturale: neque etiam omnis pena est in defectu actus primi, nam error etiam est malum pœnæ, imo ipsa culpa potest esse pœna prioris culpæ, ut docet idem D.Th. 1. 2. qu. 87. art. 2. ex illo ad Rom. 1. *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum.*

Sed, quia hæc divisio magis pertinet ad Theologos, & Philosophos morales, dicendum est breviter, divisionem hanc proprie dari de malo creaturæ rationalis, quatenus libera est, seu libertatem suam exercet, nam in aliis rebus vel actionibus, nec culpa proprie esse potest, cum culpa significet moralem actum, & consequenter neque etiam potest esse pena, quia hæc dicit respectum ad culpam, propter quam infligitur, ut recte dixit August. 1. Retract. c. 9. Cum ergo dicitur, malum culpæ consistere in defectu actionis, intelligendum est de actione libera, quatenus libera est: sive hic defectus sit carentia liberæ actionis, debitæ secundum legem, seu rectam rationem, sive sit carentia honestatis vel rectitudinis tali actioni debitæ, id est, sive sit omissio actionis debitæ, sive sit actio carens rectitudine debita. Nam actualis usus libertatis solum est in actione vel carentia actionis voluntaria, & ideo hoc malum culpæ per se primo est in hujusmodi actione, quia est malum creaturæ rationalis ut liberæ, id est, ut utentis libertate sua. Neque obstat, quod de culpa originali vel habituali objiciebatur, quia hæc non habent rationem culpæ, nisi per ordinem ad actualem culpam, per quam sunt voluntaria. Unde quasi mediate tantum participant rationem mali culpæ, quatenus in eis moraliter permanere censetur defectus liberæ actionis, atque ita fit, ut malum culpæ, quod per se primo & immediate tale est, in defectu actus secundi humani seu liberi ut sic consistat. Malum autem pœnæ dicitur esse in defectu actus primi, non quia in actionibus etiam reperiri non possit, sed quia in qualibet carentia perfectionis debitæ, etiam per modum actus primi, sufficienter salvari potest; vel certe quia, sicut malum culpæ radicaliter & primario est in actione, ita malum pœnæ radicaliter ac primario est in actu primo. Nam, licet contingat, actionem naturalem, id est, non liberam, esse defectuosam, tamen ille defectus semper provenit ex priori aliqua imperfectione & defectu in actu primo, seu in causa proxima. Quod si defectus actionis non sit naturalis, sed voluntarius, jam vel pertinebit ad malum culpæ, vel nullam habebit rationem mali, quia non erit defectus perfectionis debitæ. Quamvis autem unum peccatum dicatur esse pena alterius, non tamen secundum id, quod est formaliter culpa in ipso, sed secundum aliquam aliam rationem, & ita etiam illa pœna est primario in re aliqua, quæ se habet ad modum actus primi respectu culpæ, qualis est denegatio alicujus auxilii, vel permissio occasionis cadendi, quæ dici possunt ad actum primum pertinere, quatenus ablatio impedimenti supponitur ad actionem, & est conditio in actu primo requisita.

Culpæ & pœnæ mala ubi sita.

Sic igitur breviter ac perspicue dicere possumus, malum culpæ esse inordinationem in actione vel omissione libera, seu carentiam perfectionis debitæ secundum liberam actionem, malum autem penæ esse quamlibet aliam carentiam boni debiti contractam seu inflictam ob culpam. Quo fit, ut hæc divisio comprehendat omnia mala rationalis naturæ, quia potest facile ad contradictoria membra revocari, quia omne malum, quod est extra actionem liberam ut sic pertinebit ad malum pœnæ. Et quamquam, seclusa divina providentia, intelligi posset in creatura rationali aliquod naturale malum, quod non esset inflictum propter culpam, quod proinde non esset culpa, neque pena, tamen ex divina providentia credimus, nullum defectum perfectionis debitæ esse in creatura rationali, qui non sit culpa, vel ex culpa originem traxerit, & ideo August. in imperf. Genes. ad literam c. 1. omne malum dicit esse aut peccatum, aut pœnam peccati. Quod potius non solum malum, quod in ipso homine formaliter est, sed etiam quod est in rebus irrationalibus, vel inanimatis, si in aliquod nocumentum ipsius hominis cedat, ad malū pœnæ spectat, non respectu inferiorum rerum, sed ipsius hominis, propter cujus culpam infligitur vel permittitur.

Atque hinc etiam constat, quomodo hæc duo mala inter se comparentur, nam formaliter loquendo, malum culpæ est origo mali pœnæ, & causa ejus, non physica, sed moralis: nam, sicut meritum est causa præmii, ita culpa est causa pœnæ. Quod si hæc duo in gravitate seu magnitudine mali comparentur, longe majus est malum culpæ, quam pœnæ, nam culpa privat hominem debito ordine ad Deum: unde cedit in offensionem & injuriam Dei; pœna autem ut pœna hoc non habet ex ratione sua, sed sistit in detrimento aliquo creaturæ: offensa autem Dei majus malum hominis est, quam quodlibet aliud detrimentum, & ideo quodlibet malum pœnæ potius sustinendum est, quam malum culpæ admittendum. Et propter eandem causam potest Deus esse auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Sed hæc Theologis relinquamus.

Culpa radix moralis mali pœnæ. Culpæ autem pœnæ gravius malum.

Tandem juxta præcedentem divisionem facile est dividere malum partitione opposita illi, qua dividitur bonum in honestum, delectabile, & utile: sic enim malum aliud est turpe, quod honesto opponitur, & in proprietate ac rigore sumptum idem fere est, quod malum culpæ, Quamvis culpa in rigore dicatur de actione, vel omissione morali peccaminosa, quæ hominem reddit moraliter malum: malum autem turpe prout adæquate opponitur bono honesto, non solum dicitur de ipsa culpa actuali, vel habituali, sed etiam de objecto turpi, & de vitioso habitu, qui est principium actus mali, & proprie non est culpa. Imo, si honestum bonum latius sumatur pro eo, quod est per se amabile, & naturæ consentaneum, ac per se conveniens, sic malum illi oppositum non potest proprie turpe appellari, nisi *turpe* dicatur, quidquid deformat (ut ita dicam) naturam, sed dicetur hoc malum per se evitabile, seu odio dignum. Aliud vero malum est delectabili oppositum, quod in communi dici potest injucundum & contristans, quod eadem proportione declarandum est, qua bonum, cui opponitur. Bono autem utili nullum videtur esse oppositum malum proprie dictum, quia inutilitas, quæ considerari potest in aliqua re in ordine ad aliam, quæ maxime videtur opponi bono utili, non videtur opposita per modum privationis, sed puræ negationis, & ideo non habet propriam rationem mali. Quod in hunc modum declarari potest, nam medium seu res, quæ non est utilis ad aliquem finem, aut ex natura sua caret ea conditione vel proprietate, quæ necessaria est ad talem utilitatem: & sic esse rem inutilem ad talem finem non est privatio, sed negatio tantum, atque ita non est malum. Vel ex natura sua requirit talem proprietatem, & ex accidenti caret illa, & tunc carentia illa habet rationem mali, respectu illius rei, quæ naturali perfectione privata est: illud autem malum proprie non est bono utili oppositum, sed naturali, & per se convenienti tali rei, inutilitas vero, quæ inde nascitur in ordine ad finem, negatio quædam est. Et propter hanc fortasse causam non solet in malo hæc trimembris divisio assignari, sed bimembris tantum, scilicet, culpæ & pœnæ, turpe & injucundum. Quod, si quis velit invenire in mediis aliquam rationem mali oppositam bono utili ut sic, non improbabiliter dicere potest, ea peculiari ratione appellari mala inutilia, quæ, cum ex natura vel institutione sua apta esse debeant ad finem aliquem acquirendum, ex aliquo accidenti improportionata effecta sunt. Et hæc de divisionibus mali sufficiant.

Turpe malum honesto bono oppositum.

Contristans oppositum delectabili.

SECTIO III.

Ubi, & unde sit malum, seu quas causas habeat.

Manichæorum delirium.

MAnichæi, ut supra retulimus, posuerunt quoddam ens summe malum ex se tale existens, & a nullo alio habens originem, quod sit prima radix, & causa malorum omnium, putarunt enim non posse malum ex bono oriri, sed tantum ex malo. Unde cum non possit in infinitum procedi, consequenter censuerunt sistendum esse in aliquo malo, quod ex se sit. Sed hæc hæresis præterquam quod jam impugnata est, quia nullum ens ex eo quod tale est, malum est, repugnat aliis principiis fidei, & naturali etiam lumine notis, nimirum, sicut non est, nisi unus Deus, ita non esse nisi unum primum principium, & primam causam rerum, & unum tantum esse ens increatum, & ex se necessarium, atque adeo omnia entia, quæ non sunt Deus, esse ex Deo. Impossibile ergo est, esse aliquod ens summe malum ex se existens & improductum, ut late confirmat Augustinus contra Manichæos, præsertim lib. de fide contra eosdem, a principio, & lib.

& lib. de nat. bon. contra eosdem, cap.40. & 41. D. Th. 1. part. qu. 49. art. 3. & alibi sæpe.

Cujusvis mali causæ aliquæ.

Ex hoc autem fidei fundamento duæ conclusiones certæ inferuntur. Prima est, omne malum habere aliquam causam. Probatur, quia ostensum est nullum esse ens ex se malum: ergo, si est malum, oportet ut ab aliqua causa tale sit. Deinde, quia res non est mala, nisi in quantum recedit a perfectione sibi debita, sed nunquam res deficit a debita perfectione, nisi ob aliquam causam vel agentem, vel saltem impedientem: ergo. Atque hoc magis constabit explicando in particulari causas mali, ubi etiam explicabimus, quomodo dixerit Dionys. c. 4. de divin. nomin. malum non habere causam, scilicet per se, seu quæ directe illud intendat.

Mali causæ bonum aliquod.

Secundo infertur ex dicto principio, aliquod bonum esse causam mali, nam omne malum habet causam, ut ostensum est: ergo vel causa illa est aliquod malum, vel bonum: si bonum, habetur intentum: si malum, oportet ut illud etiam causam habeat, de quo eadem interrogatio fieri potest. Cum ergo neque in infinitum procedi possit, nec sisti in aliquo malo, quod causam non habeat, necessario sistendum erit in aliquo bono, quod sit causa mali.

Jam vero explicandum superest, quomodo bonum sit causa mali, & in quo genere possit malum habere causam vel illam requirere, finalemne, an materialem, formalem, vel efficientem.

Mali quis finis.

Dico primo: Malum formaliter ut malum est, non requirit causam finalem, illam tamen habere potest ex intentione extrinseca operantis. Prior pars probatur, quia malum, cum in privatione & defectu consistat, non est per se intentum in rebus, unde est illud axioma, *Nemo intendens ad malum operatur:* ergo, ut sit, finalem causam non requirit, sed consequi potest præter intentionem agentis. Posterior vero pars constat, quia agens, præsertim liberum & a proposito, potest directe intendere aliquod malū propter aliquem finem; nam id, quod in uno genere malum est, potest esse utile, saltem, ut removens impedimentum ad aliquem finem obtinendum. Quod ut clarius intelligatur, distinguamus inter malum culpæ & pœnæ: & rursus in malo culpæ distinguamus permissionem ejus ab effectione, seu ab ipsamet culpa. Malum ergo culpæ formaliter, & ut tale est (sic enim loquimur) non solum finalem causam non requirit, verum etiam recte & ordinate illam habere non potest, quia non potest directe intendi, nisi a depravata voluntate, quia neque potest intendi ut finis, cum sub ea ratione bonitatem non habeat, neque ut medium, quia non sunt facienda mala, ut veniant bona: inordinata autem voluntas potest intendere hoc malum, imo & malitiam ipsam, saltem ut medium, & sub aliqua apparenti & falsa ratione boni, ut v. g., ad vindictam de alio sumendam, vel inferendam injuriam ei, quem odio habet, vel aliquid simile. Secus vero est de permissione hujusmodi mali culpæ: hæc enim ordinate & recte intendi potest, & habere bonum finem, quia ex se mala non est, sed potest esse bona. Atque hoc modo Deus permittit malum propter aliquod bonum, tum quia talis permissio ad pulchritudinem & varietatem universi spectat, ut Dionys. dixit c. 14. de divin. nomin. tum etiam, quia novit Deus ex malis permissis, si fiant, multa elicere bona, ut late differit Aug. in Enchir. c. 27. Malum autem pœnæ, non solum quoad permissionem, sed etiam quoad effectionem potest per se ac recte intendi propter honestum finem, justam scilicet culpæ vindictam: & hoc modo hoc malum, ut tale est, potest habere finalem causam, atque ita Deus intendit mala pœnæ, quorum est auctor.

Malum medicinale electioni ordinatæ subjacet.

Huc etiam revocari potest malum, quod medicinale dici potest, quod interdum infertur ad impediendum majus malum, ut cum brachium abscinditur ad conservandam vitam: illud enim malum tunc directe intenditur, non tamen ut finis, sed ut medium, & ita habet tunc suam causam finalem ex intentione operantis. Sic igitur potest bonum non tantum apparens, sed etiam verum, esse causa finalis alicujus mali.

Mali causa subjectiva quæ.

Dico secundo: Malum quatenus malum est, habet materialem causam, quæ semper est aliquod bonum, quod aliis verbis dici solet, malum ut malum esse in bono, tanquam in subjecto. Sic loquitur Augustinus in Enchirid. c. 13. & 14. ubi inter alia dicit, non posse esse malum nisi in bono, quia si esset purum malum, seipsum destrueret, quod etiam docet D. Thom. 1. part. qu. 48. art. 3. Et ratio est, quia malum pro formali, nec res pure positiva est, nec pura negatio: est ergo privatio debitæ perfectionis: ergo requirit subjectum, cui talis perfectio debeatur: ergo illud subjectum necessario esse debet aliquod bonum, in quo malum seu malitia inesse intelligatur. Probatur hæc ultima consequentia, tum quia subjectum illud necessario esse debet aliquod ens positivum, & consequenter aliquod bonum, tum etiam, quia hoc ipsum, scilicet, quod tali subjecto debeatur perfectio, qua malum privat, est sufficiens signum & testimonium, quod tale subjectum bonum sit, quia bonitas & perfectio non potest esse debita, nisi illi rei, quæ bona sit. Et hoc modo Augustinus 1. contra Julian. cap. 3. & in Enchirid. cap. 12. ac sæpe alibi, ex ipso malo, quod interdum naturæ, vel voluntati accidit, probat, ipsam naturam, vel voluntatem bonam esse; quia fit mala, dum bonitate debita privatur, & non omnino destruitur, alioqui jam non mala esset, sed omnino non esset, ut ergo mala sit, oportet, ut natura aliqua sit debita perfectione privata.

Objectiones aliquot.

Sed obiiciet aliquis: nam malum pro formali non est ens positivum & reale: ergo non requirit, imo nec proprie esse potest in subjecto reali; ens enim rationis nulli subjecto inest: ergo non potest esse in bono tanquam in subjecto, seu causa immateriali. Unde Dion. c. 4. de divin. nomin. vers. fin. absolute dicit, *malum non esse in his quæ sunt.* Secundo, quia malum destruit bonum, cujus est malum: ergo non potest esse in illo tanquā in subjecto, nulla enim forma destruit subjectum suum. Tertio, quia alias corruptio & mors non esset malum, quod est contra communem omnium sensum: sequela patet, quia corruptio non est malum illius subjecti, quod sub ipsa corruptione manet, id est, materiæ primæ, cum illa indifferens sit ad formam geniti vel corrupti; si autem dicatur esse malum rei corruptæ: ergo jam non est in eo bono, cujus est malum: ergo necesse non est, ut illud bonum maneat sub tali modo. Et confirmatur; nam alias annihilatio rei non esset malum ejus, quod incredibile videtur, cum sit maxime odio digna, & valde incommoda & adversa appetitui, quo res omnes appetunt esse.

Dissolvuntur.

Ad primam objectionem respondetur, malum pro formali seu malitiam, esse in subjecto per modum privationis, de qua Aristoteles dixit esse carentiam in subjecto apto nato, quæ carentia in re ipsa esse dicitur in actu exercito, ut corruptio seu remotio, ut Cajetanus bene declarat 1. part. qu. 48. art. 2. Ubi D. Thom. ad 2. ait, malum non esse ens ut significat entitatem rei, habere tamen tale esse quale sufficit ad veritatem propositionis, qua dicimus, cæcitatem esse in oculo, quod esse non significat ponere aliquid in oculo, sed potius removere. Hoc ergo modo dicitur malum esse in bono tanquam in subjecto, non tanquam ponens aliquid in illo, sed potius ut removens ulteriorem perfectionem ei debitam. Cum autem Dionysius ait, malum non esse in rebus, intelligit non esse tanquam verum ens ponens aliquid in ipsis.

Malum quodvis non quodlibet bonum destruit.

Ad secundam jam in superioribus dictum est, non omne malum esse oppositum cuilibet bono, unde necesse non est, ut malum destruat omne bonum, sed illud cui formaliter opponitur, non vero illud quod in subjecto supponit, ut tenebræ destruunt bonitatem luminis, non tamen perfectionem aeris. Dices, sæpe malum minuit bonitatem subjecti, quia non solum tollit oppositam perfectionem, sed etiam minuit habilitatem seu aptitudinē ad talem perfectionē, ut peccatum, & formaliter excludit actum bonū, & promptitudinem minuit ad similē faciendum: ergo adeo potest malum augeri vel multiplicari, ut omnino destruat bonitatē subjecti: non igitur semper supponit illam. Respondetur, duplicem intelligi posse habilitatem subjecti ad bonum. Una est superaddita ipsi, & distincta ab illo, ut est habitus in potentia, vel conveniens qualitatum temperamentum in organo. Alia est habilitas omnino intrinseca facultati vel subjecto, quæ in re non distinguitur ab entitate ejus, sed ratione tantum. Rursus habilitas ad bonū dupliciter minui potest. Primo per subtractionem & realem diminutionē bonitatis, quo modo minuitur bonum aquæ, quando minuitur frigiditas ejus. Alio modo per additionem impedimentorum, quomodo dici potest minui habilitas materiæ ad formam ignis per nimiam humiditatem. Prior ergo habilitas distincta

stincta a potentia potest per subtractionem ac proprie in se minui, unde etiam potest totaliter auferri per malum contrarium, quod non est inconveniens, quia illa habilitas non est proprium subjectum talis mali, sed potius est forma vel dispositio illi opposita. Posterior autē habilitas non minuitur per subtractionem, quia, cum non sit res a subjecto distincta, sicut illud in entitate sua non minuitur, ita neque hujusmodi habilitas, sed solum dicitur minui posteriori modo, & proprius diceretur impediri, ideoque nunquam potest absumi, seu penitus auferri. Et quia subjectum mali est bonum, secundum hanc intrinsecam habilitatem ad propriam perfectionem; ideo nunquam potest per malum destrui totum bonum, quod est in subjecto ejus. Atque hac ratione, quamvis peccata dicantur minuere habilitatem voluntatis ad bene operandū, nunquam possunt illam penitus absumere, etiamsi in infinitum multiplicentur, ut latius D. Thomas tradit 1. 2. qu. 85. art. 1. ad 2. Sicut etiam radicalis habilitas materię ad suam formam non potest tolli, etiamsi dispositiones ad oppositam formam infinite crescant.

Dices: Interdum forma disconveniens omnino destruit subjectum suum si nimium crescat, ut calor aquam: ergo & malum poterit destruere omnino bonitatem subjecti sui. Respondetur negando antecedens in rigore; nam forma nunquam corrumpit proprium subjectum, cui inhæret, licet possit esse dispositio ad corruptionem subjecti, quod denominat. Quæ responsio procedit juxta sententiam asserentem, calorem inhærere materię primę. Juxta oppositam vero sententiam dicendum est, calorem, qui revera aquæ inhęret, non destruere illam formaliter, quamvis per accidens disponat ad illius corruptionem, non proxime, sed remote: nam in instanti, in quo aqua corrunpitur, novus calor juxta hanc sententiam introducitur, qui jam non inhęret aquæ sed igni, & ab illo, seu potius a forma ignis formaliter corrumpitur aqua. Sic ergo malum nunquam destruit subjectum, cui inest, quod si interdum per accidens ad illius corruptionem disponat, consequenter etiam disponit ad destructionem sui ipsius, ita ut nunquam maneat sine subjecto bono.

Mors quomodo malum & cui subjecto.

Unde ad tertiam respondeo, mortem, vel corruptionem dupliciter considerari posse. Uno modo prout est in fieri per alterationes & dispositiones, quæ antecedunt instans mortis, & hoc modo facile intelligitur habere rationem mali respectu subjecti, quod paulatim corrumpitur, contra quod non procedit argumentum. Alio modo considerari potest mors, ut est in instanti quo res destruitur; & sic concedo (quidquid alii sentiant) mortem proprie & in rigore non esse malum illius rei, quæ per illam destruitur, propter argumentum factum. Unde D. Thom. qu. 5. de potentia, art. 3. ad 14. concedit, annihilationem non esse malum, quia non relinquit bonum in quo fundetur: quod etiam sentit Augustinus in Enchirid. cap. 12. & 13. ubi late probat, destructa omnino natura, non manere malum. Solet autem late loquendo, hæc corruptio vel destructio rei malum appellari, quia est totalis ablatio boni, quæ sufficiens ratio est, ut odio habeatur, vel fugiatur.

Annihilatio nullius malum.

Mali an detur formalis causa.

Dico tertio: Malum non habet propriam & intrinsecam causam formalem, præter seipsum, seu suam malitiam: habere autem potest causam formalem quodammodo remotam & extrinsecam. Declaratur & probatur, quia, cum malum formaliter consistat in privatione, ipsa privatio est forma ejus, privationis autem ipsius non est alia forma qua ipsa constituatur, ut per se constat. Contingit autem sæpe, privationem unius formæ consequi ad aliam formam positivam, non per effectionem, sed ex vi solius causalitatis formalis: quomodo privatio frigoris sequitur ad informationem caloris producti in aqua, & ita calor inhærens aquæ juxta veram Philosophiam non effective, sed formaliter expellit frigus, atque ita ille calor recte dici potest causa formalis privationis frigoris, quæ privatio est malum aquæ. Hoc ergo modo dari potest causa formalis mali, quam voco extrinsecam & remotam, quia non est proprie & intrinsece constituens ipsum malum, sed solum est forma, ad quam consequitur tale malum.

Mali efficiens quod.

Dico quarto: Malum semper habet aliquam causam efficientem, non tamen per se, sed per accidens & præter intentionem primariam & intrinsecam agenti. Prior pars nota est ex his, quæ in principio sectionis diximus: nam ratio mali non convenit enti per se & ab intrinseco: ergo ab extrinseco, ergo per aliquam efficientiam, seu efficientem causam: nihil enim potest ab extrinseco advenire, quod non ab alio efficiente proveniat. Ut vero posterior pars declaretur, advertendum est, tribus modis posse malum accidere rebus. Primo modo per efficientiam perfectam causæ agentis, ut quando causa efficiens perfecta virtute introducit formam, ad eam vero consequitur privatio alterius formæ, quæ habet rationem mali: & hoc modo ignis est causa efficiens malum in aqua, scilicet privationem frigoris, & Deus est causa omnis mali naturalis, aut pęnæ, quod hoc modo consequitur seu fit, quia & instituit causas effectrices hujus mali, & cum eis operatur. Constat autem, hanc efficientiam non esse per se, sed per accidens, quia institutum agentis non est destruere aliud, sed suum esse communicare: accidit vero, ut inde sequatur non esse alterius, quia est incompatibile cum alio. Quod si quis dicere velit, hoc malum, licet non sit propter se intentum, tamen propter aliud aliquo modo intendi, id est, ut medium & dispositionem necessariam ad aliud bonum introducentem, qui hoc (inquam) dixerit, non multum aberrabit. Et ideo dixi, hanc mali effectionem esse præter primariam intentionem agentis, quæ per se non est ad malum, sed ad bonum. Addidi vero, sermonem esse de intrinseca intentione agentis, id est, de illa, quam habet ex vi actionis suæ: nam, si sit agens liberum, potest directe ac per se intendere malum alterius, propter alium finem, ut supra dicebamus de malo pœnæ, quod Deus directe intendit supposito malo culpæ: hæc vero intentio extrinseca est illi actioni, per quam fit tale malum.

Quod malum ad causalitatem perfectam agentis consequatur.

Secundo modo contigit malum consequi ad actionem causæ efficientis ex imperfectione, vel defectu talis causæ. Et hoc contigit, quando ipsum malum admiscetur ipsi actioni, vel effectui, seu formæ introductæ & intentæ ab ipsa causa efficiente: sic claudicatio est quoddam malum in ratione progressivi motus, quod consequitur in actione ex defectu virtutis motivæ principalis, vel instrumentalis, & tunc etiam constat, malum esse præter intentionem agentis, imo non consequi ad illud ut agens est, sed ut deficiens est. Dices, quamvis, comparando illam malitiam actionis ad positivam virtutem & efficientiam causæ, sit per accidens, tamen comparando illam ad imperfectionem causæ, erit per se ab illa, juxta illam regulā, *Sicut affirmatio est causa per se affirmationis, ita negatio negationis.* Respondetur, hinc ad summum cōcludi, malum ut malū habere causam per se deficientē, quæ ut sic potius est causa non efficiens, quam efficiens, quod in idem redit: nam illa malitia per accidens cōjungitur cum efficiētia, ut sic, licet per se sequatur ex defectu, & imperfectione causæ. Quia consecutio dicitur per se, vel in ordine ad moralem rationem, ut statim explicabo, vel certe secundum quandam accōmodationem & attributionem, supposita necessaria consecutione unius ex alio: nam proprie ac physice privatio non influit in privationem, nec defectus in defectum; sed quia ex causa defectiva sequitur defectuosa actio, ideo perfectio effectus per se tribuitur perfectioni causæ, defectus autem imperfectioni.

Malum aliquod oritur ex imperfectione causę.

Occurritur objectioni.

Dicet rursus aliquis: ergo hoc malum in actione seu in effectu, semper supponit malum in causa. Consequens autem videtur falsum, nam de illa malitia causæ inquiro, an habeat aliam causam, necne: si non habet, ergo datur malum, quod nullam habeat causam, quod supra ostendimus fieri non posse: si vero habet causam, vel illa habebit etiam defectum, & ita de illa redibit eadem interrogatio, & sic in infinitum procedetur: vel sistendum erit in causa, quæ, cum nullam habeat malitiam, seu defectum, sit causa defectuosæ actionis, & effectus. Consequens est contra dicta & contra rationem: cum enim quælibet causa agat in sibi simile, vel proportionatum, cur causa bona, nullamque habens malitiam, producet effectum malum & defectuosum? Respondetur negando absolute primam sequelam; non enim oportet, ut malitia effectus supponat semper malitiam in causa, quia, quacunque ratione causa impediatur, ne agat secundum totam perfectionem debitam actioni vel effectui, poterit actio esse defectuosa & mala in suo genere. Potest autem causa sic operari vel impediri, etiamsi nulla malitia proprie sumpta in ea suppo-

Malitię effectus non necessario malitiam supponit in causa.

supponatur, quamquam hic modus agendi semper supponit aliquam imperfectionem, quæ non semper est propria malitia, aut privatio perfectionis debitæ, sed tantum negatio majoris perfectionis, naturaliter consequens limitatam perfectionem talis causæ.

Effectus causarum necessario agentium unde côtrahant malitiam.

Hoc ut clarius intelligatur, distinguamus inter causas naturaliter agentes, & liberas; nam causa, quæ naturaliter agit, si in se perfecta sit, & non sit impedita, aget quantum potest, & ideo nunquam committet defectum in actione, qui habeat rationem mali naturalis: & hoc recte convincit ratio facta, quia a causa bona & agente quantum potest, & non impedita, non est unde possit malitia in actionem resultare. Ex duplici ergo causa accidere potest talis defectus in actione. Primo ex eo, quod causa ipsa in se est male affecta, ut si oculus, v.g. sit brave dispositus: & tunc verum est, malitiam actionis supponere malitiam in causa, non tamen necesse est procedere in infinitum, quia illa malitia causæ provenire potest ex actione alterius causæ perfectæ in suo genere, quæ dum intendit effectum suum perfectum producere, ex consequenti introducit in oculo aliquam dispositionem disconvenientem illi, juxta primum modum superius positum; vel potuit in ipsa formatione provenire ex aliquo naturali impedimento, ut jam dicam. Secundo igitur hoc provenire potest ex aliqua extrinseca causa impediente, sive hæc sit materialis, sive efficiens, sive sit in ipso passo, sive in modo: nam ex concursu hujusmodi causarum sibi resistentium, & sese impedientium, contingit, actionem unius causæ defectuosam, & monstrosam prodire, etiamsi in ipsa causa, nullum naturale malum proprie sumptum præcedat.

Effectus malus semper in necessaria causa defectum supponit.

Neque contra hoc procedit ratio facta, quia licet a causa bona, qua bona est, non procedat nisi bonum & perfectio, quia tamen illa causa impediri potest, ne secundum totam suam perfectionem agat, inde accidere potest, ut effectus non recipiat totam perfectionem sibi debitam, vel ut illam non recipiat cum modo, specie, & ordine naturę ipsius accommodato, in qua carentia ratio mali consistit. Quamvis autem tunc malitia effectus non proveniat ex malitia causę, semper tamen supponit in illa imperfectionem aliquam, saltem negativam, scilicet, defectum virtutis ad vincendam causam se impedientem, vel materię indispositionem aut resistentiam. Atque ita facile intelligitur, unde hoc malum in naturalibus effectibus evenire possit, ita ut necesse non sit, vel in infinitum procedere, vel sistere in aliquo malo, quod nullam habeat causam: sistendum est enim in naturali imperfectione unius causę, adjuncto impedimento alterius; hoc autem impedimentum provenire potest ex naturali cursu & ordine ac virtute naturalium causarum. Imperfectio autem illa seu impotentia ad vincendum impedimentum non requirit aliquam causam, quia est mera negatio intrinsece & necessario conjuncta cum tali rei natura ad talem gradum & perfectionem entis ex se limitata. Neque est inconveniens, ut imperfectio, quæ in causa est mere negativa, & non habet rationem mali, sit radix & origo imperfectionis privativæ, & habentis rationem mali in actione vel effectu, quia ratione intervenientis impedimenti per accidens evenire potest, ut effectus privetur perfectione sibi debita, quia causa impeditur ne agere possit secundum totam perfectionem suam.

Liberæ causæ dominium adæquata origo est malitiæ & defectus in sua actione.

In causa vero libere agente, est alius proprius modus deficiendi in actione sua, nimirum ex dominio, quod habet in suum actum absque alio extrinseco impedimento. Nam hoc ipso quod libera est, non semper agit quantum potest, & debet; & ideo ex eadem radice potest actionem peccaminosam efficere absque alio impedimēto. Et hinc etiam fit, ut malum proveniens a acausa libera, quod est proprie malum morale seu culpæ, non necessario supponat in causa aliud simile malum; alioqui non possemus sistere in primo malo culpę provenienti a tali causa, quod est impossibile. Imo nec necesse est, ut hoc primū malum culpę supponat in causa aliquod prius malum, quod non sit culpę, sed alterius generis, scilicet naturæ: nam ut dixi, ex sola libertate creaturæ potest provenire, libertas autē non est malum, sed potius bonum. Præsertim, quia juxta doctrinam superius traditam ex Augustino, omne malum creaturæ rationalis est, aut culpæ aut pœnæ: malum autem pœnæ secundum se totum, supponit aliquod malum culpæ: ergo malum culpæ, si sit primum, non potest supponere aliud malum. Supponit tamen imperfectionem aliquam intrinsecam & connaturalem creaturę, quæ est esse mutabilem, & defectivam, quam, formaliter loquendo, non habet ab alia causa, sed ex se, eo quod sit ex nihilo, & limitatę ac finitæ perfectionis in suo ordine: ex hac enim limitatione habet, tum quod non sit sibi regula suarum operationum, sed superiori regula indigeat: tum etiam, quod non sit per se, & infallibiliter conjuncta suæ regulæ, sed possit ab illa deficere. Hæc autem naturalis imperfectio, quamvis mala non sit (non est enim privatio, sed mera negatio) potest tamen esse origo mali moralis, quia adjuncta libertate, ex vi illius absque alio extrinseco impedimento, potest voluntas mutabilis non agere totum quod potest & debet, vel agere, non sicut potest, & debet, sed alio imperfectiori modo.

Malum in effectu quandoque ex sola carentia influxus causæ.

Tertio modo contingit malum sequi sine ulla positiva efficientia ex sola subtractione efficientiæ, seu influxus bonitatis debitæ. Cum enim malum in privatione consistat, per se non requirit positivum influxum, ut suo modo fit, nam omnis positivus influxus ad positivam formam seu rem, per se primo terminatur: hoc autem per se loquēdo, necessarium non est ad privationem; igitur, ut malum sequatur, satis est, quod bonum alicui subjecto debitum non fiat, vel non conservetur, conservato subjecto cum eadem aptitudine, ac (ut sic dicam) jure ad tale bonum. Atque in moralibus quidem hoc potest accidere ex solo dominio potentiæ liberæ in actionem suam. Quamquam quęstio sit controversa, an possit dari purum malū morale sine ulla actione, quod appellari solet pura omissio, de qua re nobis non est differendum: satis est enim ad rem, de qua agimus, quod hoc malum ex vi sui esse non requirat actionem, quidquid sit, an ob rationem voluntarii necessarius sit actus. At vero in naturalibus, quia causa non potest suspendere actionem ex se, sed solum, quia vel passum removetur, vel ipsa est distans, vel aliquod aliud impedimentum intercedit, quod non sit sine aliqua actione positiva; ideo quamvis malum proveniens a causa naturali, per se ac formaliter sæpe proveniat ex sola carentia actionis; tamen illa semper consequitur ad aliquam aliam actionem seu mutationem, ut licet tenebræ sequantur in aere ex sola non illuminatione Solis, tamen hæc carentia illuminationis sequitur ad motum illuminantis, vel alterius corporis. Ad hunc ergo modum accidere potest privatio, in qua malum consistit: & tunc idem fere judicium est de hoc modo efficiendi malum, quod de primo: sequitur enim hoc malum per accidens ex actione alterius causæ, non quia actio ipsa defectuosa sit, sed quia terminus talis actionis incompossibilis est cum actione alterius causæ, seu cum aliqua conditione ad illam requisita.

Hinc vero infertur, cum dicitur habere malam causam efficientem, vel intelligendum esse de causa aut positiva, aut privativa, quia privatio ad positivum revocatur, ut in simili dixit D.Thom. 1.2. qu.71. art.6. ad 1. vel certe, si intelligatur de causa positive agente, cum proportione verificandum est; nam in naturalibus semper antecedit aliqua actio naturalis, ad quam consequitur, vel cui adjungitur privatio, quæ est malum: in moralibus autem, si moraliter loquamur, semper etiam intercedit actio voluntatis, quam malitia comitatur, vel saltem necessaria est illa actio seu voluntas virtualis, quamvis fortasse Metaphysice loquendo, non repugnet esse tale malum sine formali actione.

Quomodo Malum sit a prima causa?

Atque ex his satis constat, quæ sit causa efficiens Mali proxima & particularis: quomodo autē Malum sit etiam a causa prima & universalissima, quæ est Deus, breviter superest explicandum. Tribuuntur autem Deo effectus causarum secundarum dupliciter, scilicet, vel mediate, quia dedit virtutē agendi causis secundis, vel immediate, quia cum eis cōcurrit, & in earum actiones & effectus proxime influit. Rursus habemus ex dictis, Malum dupliciter sequi ex causa proxima, scilicet, vel ex vi activitatis, & positivæ perfectionis ejus, vel solum ex carentia perfectionis vel actionis. Dicendum ergo est, Deum prædictis duob. modis esse causam illius Mali, quod sequitur ex vi activitatis perfectæ alicujus causæ. Patet, quia Deus, & dedit illam virtutem seu activitatem, & cum ea concurrit ad illam actionem perfectam, ad quam sequitur alterius malum. Ita vero efficit Deus hoc Malum, sicut causa proxima quantum ad hoc, quod non per se & directe, sed

consequenter & per accidens illud causat, quia ipsum Malum cum sit privativum, non est aliter factibile. Quod intelligendum est quantum ad actionem physicam; nam quantum ad intentionem agentis, cum Deus sit agens per intellectum, potest directe intendere malum ipsum propter aliquod bonum. Atque hoc modo est Deus causa cujuscunque Mali mere naturalis, juxta illud, *Deus mortificat, & vivificat*: 1. Reg. 1. Est item ac maxime causa Mali pœnæ, quomodo dicitur: *Nullum est malum in Civitate, quod non fecerit Dominus*, Amos 3. Quod autem interdū dicitur, *Deus non fecisse mortem*, Sapient. 2. intelligitur, eam non intendisse, nec voluisse ex primaria intentione sua, sed quodammodo coactum hominum culpa, qua supposita, vere facit Mortem, eamque vult in pœnam culpæ. Qua propter non solum per causas secundas, sed etiam immediate per seipsum potest Deus hoc Malum efficere, quia nullum requirit defectum in causa immediata, sed ex sola efficacia perfecta provenire.

At vero malum illud, quod consequitur ex carentia perfectionis, vel actionis causæ proximæ, per se non requirit Dei influxum, neque est necessario conjunctum cum actione Dei ut sic, & ideo nec esse non est, ut Deo tribuatur. Probatur, quia hoc malum non sequitur ex perfectione, vel activitate causæ proximæ, sed ex imperfectione & carentia: ergo non sequitur ex eo, quod causa habet a Deo, sed ex eo potius, quod ex se habet, vel potius, quia ex se caret perfectione sibi non debita. Rursus, causa secunda non indiget concursu Dei in quantum non agit, sed in quantum agit aliquid: ergo hoc malum per se non habet unde tribuatur Deo, neque mediate, neque immediate. Et hac ratione malum culpæ in Deum non refunditur; nam secundum fidem Deus auctor peccati non est. Imo neque ulla malitia actionis proveniens ex defectu virtutis proximæ Deo tribui potest, ut est, verbi gratia claudicatio, quod docet D. Thom. 1. p. q. 49. art. 2.

Sed in hoc est notanda differentia inter malum culpæ & alia, quod in malo culpæ imperfectio, quæ necessario supponitur in causa, ex se illi convenit, & nullo modo ab extrinseco, & ob specialem conditionem & libertatem talis causæ potest esse origo mali culpæ absque extrinseco impedimento. Unde fit, ut prima & sufficiens radix talis mali, ut sic sit ipsa causa proxima sine interventu primæ. At vero in aliis malis naturalium actionum imperfectio, quæ supponitur in causa, si sit mere naturalis ac negativa, non potest esse radix defectuosæ actionis nisi interveniente aliquo extrinseco impedimento, ut supra dictum est, quod impedimentum semper provenit ab aliquo motu, vel effectu positivo, cujus Deus potest esse causa, & ex hac parte potest radix talis mali in Deum revocari. Rursus, si imperfectio causæ sit preternaturalis illi, & consequenter habens rationem alicujus mali in illa, talis defectus semper provenit ex aliqua alia actione, vel motione naturali, quam necessarium est a Deo esse. Atque in hunc modum omne naturale malum in Deum tandem refundi potest, non quatenus provenit ex defectu, qui non sit a Deo, sed quatenus provenit ex aliquo effectu vel actione, quæ sit a Deo. Ut in dicto exemplo claudicationis, quamvis defectus illius motus non sit in illa actione ex vi dimanationis, quam habet a Deo, sed a tibia debili seu defectuosa, quia tamen hic defectus tibiæ potest esse factus a Deo, vel a causa secunda perfecte operante, vel intendente suum effectum, ideo claudicatio ipsa potest tandem in primam causam reduci, quod in malo culpæ locum habere non potest.

Accedit etiam alia differentia, quod malum culpæ propter suam turpitudinem non potest esse a Deo intentum seu volitum, sed tantum permissum: reliqua autem mala, undecunque proveniant, si culpam non includant, possunt a Deo esse directe volita & intenta, quia non habent turpitudinem repugnantem summæ bonitati ejus; & ideo solius mali culpæ non potest Deus esse causa, aliorum vero potest. Et hinc etiam est, ut malum proveniens ex sola carentia actionis, si morale sit, non possit esse vel a solo Deo, vel ab eo ut primaria causa & radice, sed a libertate defectibili creaturæ. Si autem tale malum mere naturale sit, potest esse vel a solo Deo suspendente totam actionem, qua se solo conservet bonum, vel a Deo ut prima causa & radice, ut si causa secunda agere omittat, solum quia Deus suspendat concursum suum.

SECTIO IV.

Cur malum inter attributa entis non numeretur.

Ratio difficultatis.

Ratio dubitandi esse potest, quia malum ut ex hactenus dictis constat, ratione distinguitur ab ente, eique tribuitur, ipsumque denominat: cur ergo inter proprietates entis non numeratur? Quod etiam bonum sit etiam ejus proprietas, non obstat, cum possit ens diversis rationibus bonum & malum esse. Neque etiam obstat, quod privationem dicat; nam etiam unum de formali dicit negationem, & nihilominus est una ex precipuis proprietatibus entis. Denique non obstat, quod non omne ens videatur esse malum, quia licet nullum ens sit in se absolute malum, id est, defectuosum, tamen omne ens, etiam Deus ipse, est alicui malum, id est, disconveniens: ergo hoc satis est, ut malum in communi deberit inter proprietates entis numerari.

Conclusio qua dubium expeditur.

Dicendum nihilominus est, merito non numerari malum inter attributa entis. Cujus rei rationes plures reddi possunt, sed quæ inter arguendum tacta sunt, possunt sufficere. Primum enim, malum ut malum non dicit de formali aliquid pertinens ad rationem entis, sed potius tendentiā (ut sic dicam) ad nō ens, seu defectum & imbecillitatem entis: ergo non potest hujusmodi ratio constituere peculiare attributum entis ut ens est, sed potius posset attribui alicui enti ut defectibile est. Unde non est similis ratio de unitate, tum quia unitas non dicit solam negationem, sed entitatem sub negatione, malitia autem in sola privatione sufficienter salvatur, tum etiam, quia per illam negationem, quam unum includit, circumscribimus integritatem, quam ens in se habet, & consequenter entitatem ejus: per privationem autem, quam malum dicit, non declaramus entitatem, nec circumscribimus aliquid pertinens ad constitutionem ipsius entis, sed explicamus potius defectum entitatis, qui in aliquo ente interdum esse potest.

Ens hinc excedit malum, a quo illinc exceditur.

Secundo hinc fit, ut malum non sit reciprocum enti, ut vel ob eam causam non possit esse attributum ejus. Non est autem reciprocum, tum ex parte ipsius mali, quod latius patet, quam ens, tum ex parte ipsius entis, quod aliunde latius patet, quam malum. Primum patet, quia, cum malitia non includat in suo conceptu entitatem, sed efficiēter salvetur in privatione entitatis, non requirit reale ens ad propriam mali denominationē: ipsa enim privatio perfectionis debite non solum est malitia, sed vere ac proprie dicitur malum quoddam; nam eo modo, quo concipitur per modum entis (quamvis verum ens non sit) concipitur etiam & denominatur malum quoddam, quamvis non concipiatur ut ens in se malum, sed ut malum ejus cujus est privatio. Quomodo etiam in moralibus pura omissio, si esset vere ac proprie peccatum, esset & malum hominis. Secundum patet, quia non omne ens est vere ac proprie malum, quod quidem de Deo est certissimum, nam nec ipse in se habet defectum aliquem, unde malus dici possit, neque alicui enti est vere & absolute disconveniens, sed maxime conveniens, imo simpliciter necessarium, ad cujuslibet alterius entis bonum & perfectionē. Quod si aliquando apprehenditur ut disconveniens, illud vel falso apprehenditur, vel solum secundum quid, & per quandam denominationem extrinsecam id Deo tribui potest ratione alicujus effectus disconvenientis homini, quem in ipso causat: hæc autem denominatio extrinseca nec proprie malum constituit, nec ad proprietates entis pertinere potest. Neque solum in Deo, sed etiam in multis entibus creatis reperiri potest integra bonitas sine ulla malitia. Quanquam enim extra Deum nullum sit ens creatum, quod non possit alicui malo subjacere: malo (inquam) vel morali, si sit creatum & intellectuale suppositum, vel naturali saltem, aut pœnali: tamen multis entibus creatis communicare potest, ut nullam proprie habeant malitiam, sed totam perfectionem sibi debitam, ut in beatis angelis cōtingit, quibus hoc peculiare est, ut nulli malo subditi unquam fuerint, nec futuri unquam sint. Homines enim etiam beati, licet jam careant omni malo in perpetuum, aliquando tamen alicui malo subjacuerunt, si non culpæ, quod rarum est, saltem pœnæ quod nullus evasit. In reliquis autem entibus sola cœlestia corpora videntur libera omni malo naturali, quatenus incorruptilia sunt, & a peregrinis impressionibus omnino libera. Est

autem

autem considerandum, hæc omnia esse intelligenda de malo proprie sumpto, quatenus de formali dicit propriā privationem bonitatis debitæ: nam, si generalius loquamur de malo, ut dicat negationem solam alicujus bonitatis, & perfectionis simpliciter, sic quidem omne ens extra Deum potest dici aliquo modo malum, quo sensu possit illud intelligi: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Veruntamen illa acceptio mali impropriissima est, ut ex supra dictis patet; nam propter solam negationem perfectionis non debitę, dici potest ens aut imperfectum negative, aut minus perfectum, non tamen malum. Neque Deus solus dicitur bonus, quia omnia alia sint mala, sed quia solus ipse est bonus per essentiam, aut per antonomasiam, vel analogiam. Addo præterea eo modo quo ens creatum, malum in ea proprietate, seu potius imperfectum dicitur, non id habere ex ratione entis, sed quia ex nihilo est.

Cœli naturali bono integre præditi. Tertia ratio ex dictis sumi potest, quia proprietates entis debent per se & ab intrinseco consequi ipsum ens: malum autem non ita comparatur ad ens, sed omnino per accidens, & ab extrinseco illi convenit. Qua ratione superius probabamus, malum nō esse sine aliqua causa, quia dicit defectum contra naturæ debitum, qui non contingit absque extrinseca causa. Provenit ergo malum illi enti cui inest non ex se, sed ab extrinseco & ex accidenti, non ergo potest ad entis proprietates pertinere. Et quamvis interdum contingat ex intrinseca natura duorum entium consequi, ut unum sit alteri disconveniens, & consequenter malum ejus, quomodo in moralibus dicuntur esse aliqui actus intrinsece mali, tamen hoc ipsum est valde per accidens ad rationem entis, & peculiare quorundam entium habentium inter se repugnantiam, vel improportionem aliquam. Ob has ergo causas non debuit malum inter rationes entis recenseri.

Malum enti non nisi accidentario inest.

DISPUTATIO XII.

De causa entis in communi.

POstquam dictum est de essentiali ratione, & proprietatibus entis in quantum ens est, priusquam ad divisiones ejus descendamus, oportet de causis ejus exacte disputare. Nam licet Physicus de causis disputet, id tamen est nimis contracte & imperfecte, quatenus ratio causę in Physica materia, vel cum aliquo motu aut Physica mutatione exercetur: ratio autem causæ universalior est & abstractior; nam secundum se abstrahit a materia, tam sensibili, quam intelligibili: ideo propria ejus consideratio ad Metaphysicum pertinet. Primo quidem quatenus ipsamet ratio causæ, seu causalitas (ut ajunt) aliquem gradum entis participat: de quo oportet declarare quid & quo modo sit. Secundo, quia ipsa causalitas est veluti proprietas quędam entis, ut sic nullum est enim ens, quod aliquā rationem causę non participet. Tertio, quia ad scientiam pertinet considerare causas sui objecti. Quamvis autem non omne ens comprehensum sub objecto hujus scientię, habeat veram ac propriam causam, nam Deus causam nō habet; tamen omnia alia pręter ipsum, causam habent: & in ejus non solum determinatæ seu particulares rationes entis, sed etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur, ita ut verum sit dicere, ens in quantum ens specificative, etsi non reduplicative, habere causam. Eo vel maxime, quod ejusdem doctrinæ est rationem causæ & effectus cōtemplari: nullum autem est ens, quod non sit vel effectus, vel causa. Accedit, quod, licet Deus non habeat veram & realem causam, quædam tamen rationes ejus concipiuntur a nobis ac si essent causæ aliarum, ad quas melius declarandas utile etiam erit veras rationes causandi præcognoscere. Ob has ergo rationes ad Metaphysicum pertinet causarum consideratio. De quibus pauca prius in communi dicemus de ratione causæ & membris ejus: deinde fusius de singulis: postremo eas inter se, & cum effectibus variis modis conferemus.

SECTIO I.

Utrum causa & principium, idem omnino sint.

Causam esse est longe notissimum. NOn inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius: ad investigandū autē quid sit, cōmode a ratione principii initium sumimus, quoniam omnis causa principium est, & per illud tanquam per genus, vel loco generis definiri potest, & debet. Ratio igitur dubitandi in proposita quęstione ex variis dictis Aristotelis sumitur, nam interdum significat, causam & principium, idem omnino esse, & reciproce dici. Nam in 4. Metaph. c. 2. ait, *ita comparari inter se causam & principium, sicut ens, & unum*: ens autem & unum convertuntur inter se, ut supra dictum est. Item 5. Metaph. c. 1. ubi varios modos principii enumerat, in fine ita concludit: *Totidem autem modis & causæ dicuntur, omnes enim causæ principia sunt*. Rursus cum 1. Physic. privationem inter principia rei naturalis numerasset, in 12. Metaph. c. 2. eam causam vocat: sentit ergo causam & principium esse idem, & huic sententiæ favet modus loquendi aliquorum Patrum Græcorum, qui etiam in divinis personis Patrem vocant causam Filii, eo quod sit principium ejus; & similiter Patrem & Filium causam Spiritus sancti, quod est indicium, apud Græcos idem esse, *causam* quod *principium*. Quod significavit, illos Patres exponens Concilium Florentinum sess. ult. Ratio vero esse potest, quia principium relationem dicit ad principiatum, sicut causa ad effectum: principiatum autem idem esse videtur quod effectum.

Ex modo loquendi Patrum Græcorum. Damasc. lib. 1. de fid. c. 8. & 9. ac 14. Athanas. in Actis Nicenę synodi. Nazian. orat. 29. de dogmate, & constitutione Episcop. & orat. 35 quæ est 1. de Filio & 3. de Theologia.

Aliquando vero significare videtur Aristoteles causam latius patere quam principium: ait enim lib. 5. de Gener. animal. c. 7. de ratione principii esse, *ut ipsum quidem causa sit multorum, sed ipsius nulla sit superior causa*, non est autem de ratione causæ ut non habeat superiorem causā: ergo iuxta Aristotelis sententiam, principium quid contractius est quam causa. Unde etiam 1. Physic. cap. 5. de ratione principiorum ait esse, *ut non sint ex sese, nec ex aliis, sed alia ex ipsis*, de ratione autem causæ non est ut non sit ex principiis & causis: latius ergo patet causa quā principium. Denique aliunde apparet manifestum, principium generalius quid esse, quam causam; nam omnis causa principium est, ut ex Arist. retulimus: non tamen omne principium potest dici causa: privatio enim, teste Aristotele, est principium generationis, non tamē causa, & aurora est principium diei & non causa. Et apud Theologos sana & recepta doctrina est, in divinis personis unum esse principium alterius, non tamen causam, ut patet ex D. Thom. 1. part. qu. 33. artic. 1. ad 1.

Varii principiorum modi, & illorum ordo.

Ad explicandam hanc quæstionem incipiendum est a nomine & ratione principii; quoniam vero, ut Damasc. ait Dial. contra Manich. in initio, principii vocabulum, æquivocum, id est analogum, est, melius erit varias ejus significationes enumerare, quas ibi recenset Damasc. & prius Aristoteles Metaph. c. 1. Ut vero aliqua certa methodo a nobis tradantur, primo distinguere possumus duplex principium, aliud rei, aliud cognitionis seu scientiæ, quod alio modo solet distingui in principia incōplexa, & complexa: nam principium rei incomplexum est, cognitionis autem complexum. Quanquam enim principia cognoscendi frequenter desumantur ex principiis rei, proxime tamen non sunt principia scientiæ nisi prout ex eis fiunt principia complexa. Et hoc modo ait Arist. supra, *suppositiones demonstrationum vocantur principia*: & 2. Elench. c. ult. in principiis cognoscendis ait præcipue insistendum esse, quia illis cognitis, facile est cognoscere ea, quæ sequuntur. De his autem principiis complexis nihil amplius a nobis dicendum est, nam quæ ad hanc doctrinam necessaria sunt, disputatione 1. & 3. sufficienter sunt tradita: reliqua vero ad libros Posterior spectant. Denominatio autem principii, quæ his tribuitur, ad aliquod genus causalitatis pertinet, vel ad aliquam habitudinem ex his, quæ statim numerabimus: nam, quia cognitio res quædam est principium cognitionis secundum aliquam habitudinem dicitur, in qua convenit cum aliis principiis rerum.

Principiū complexū seu cognitionis quid.

Principium igitur rei dici potest aut solum ratione ordinis, & cujuscunque connexionis, aut ratione alicujus intrinsecæ habitudinis. Priori modo dixisse videtur Arist. in Poetica, aliquantulum a principio: *Principium illud esse dicimus, quod non necessario post aliud est, & post ipsum aliquid esse, vel fieri natum est.* Hæc autem appellatio sub hac ratione multiplex est. Primo enim in omni actione aut negotio illud unde inchoatur, principium dicitur, quod aliquando est arbitrarium, seu casuale, aliquādo est debitum ipsi rei vel saltem magis consentaneum, ut

ut convenienter fiat, vel spectata natura rei, quæ fit, vel interdum considerata conditione operantis. Atque hoc modo in ordine traditę sententiæ ait supra Aristoteles, id quod est notius nobis, appellari posse principium doctrinæ, quia inde convenienter inchoatur scientia. Secundo in successione seu ordine temporis aurora dicitur principium diei, quia inde incipit dies. Tertio in ordine loci, qui primus sedet, dicitur principium cæterorum, & locus etiam ille, ex quo fons oritur, dici solet principium ejus. Quarto addit Damascen. etiam solere dici propter ordinem dignitatis, ut *Rex* (ait) *est principium eorum, quibus præest*: quamvis hoc possit ad causalitatem pertinere, ut Aristoteles significat. Denique quid alteri præsupponitur, potest dici principium ejus, ut fundamentum dicitur principium domus, & unitas principium numeri. Et in omni re, quæ extensionem habet vel latitudinem, prima pars aut primum extremum, quod aliis supponitur, dici potest principium totius, vel reliquarum partium. Unde hæc acceptio vel denominatio principii latissima est, & variis modis potest multiplicari, ita ut non possit ad certam & scientificam rationem revocari, quia est fere æquivoca denominatio.

Strictius acceptum principium quid significet.

Alio igitur modo, & magis philosophico, dicitur principium ratione alicujus habitudinis per se inter ipsum, & id, cujus est principium, ita ut ex illo aliquo modo per se oriatur. Quod duobus modis accidere potest. Primo per positivum influxum & communicationem sui esse: qui modus respectu rerum creatarum semper est cum dependentia & causalitate, ut explicabimus: quare hujusmodi principium, philosophice loquendo, semper induit rationem causæ. Solum in divinis personis invenitur principium cum vero influxu, & communicatione proprii esse sine causalitate: cur autem hoc ita sit, sectione sequente explicare tentabimus. Unde hoc genus principii, quatenus rationem causę includit, in tot membra dividi potest, quot causa. Sunt enim quædam principia intrinsece constituentia rem: alia vero sunt extrinseca, quæ esse influunt in rem, & extra illam manent, ut finis, & efficiens, de quibus postea dicendum est.

Privatio qualiter dicatur principium rei naturalis.

Secundo potest aliquid ex alio per se oriri, ut ex principio, non per positivum influxum, sed solum propter necessariam & per se habitudinem ad aliud. Quo modo privatio inter principia rei naturalis numeratur ab Aristotele, quæ mediam quandam rationem habere videtur inter duos modos principiorum declaratos. Nam ille prior latissimus est, & solum fundatur in quolibet ordine prioritatis, nec requirit habitudinem per se, sed in quolibet genere cōpositionis, aut successionis inveniri potest: privatio autē perfectiori modo, & magis intrinseco dicitur principium generationis naturalis. Alter vero modus principii per influxum perfectior est, quam ut possit privationi convenire, quia privatio, cum non sit vera res, non potest habere proprium influxum in rem, quæ fit, seu ejus generationem: & multo minus potest intrinsece cōponere rem genitam. Dicitur ergo principium propter intrinsecam habitudinem generationis ad ipsam: nam quia generatio essentialiter est, transitus de non esse ad esse, ideo per se supponit privationem, & ex illa tanquam ex necessario termino per se fit: hac ergo ratione dicitur privatio esse principium rei naturalis, non quidem constitutionis ejus in facto esse, sed generationis.

Forma aliter generationis aliter rei genitæ principium.

Imo (ut hoc obiter dicam) etiam forma, ut est principium generationis, longe aliter est principium, quam ut est principium rei genitæ & constitutionis ejus: ipsius enim rei est principium per influxum & causalitatem formalem, ut infra declarabimus: generationis autem non potest esse principium hoc modo, quia ipsa non potest esse causa propria ejus generationis, per quam fit; ita ut in eam vere influat, nisi forte reducitur ad causam finalem: nam finis generationis est formæ introductio: vel etiam ad formalem extrinsecam, in quantum generatio speciem sumit a forma, ad quam tendit: quæ causalitates Physice sunt valde impropriæ respectu talis formæ, ut postea patebit. Et ideo hæc ratio principii, qua forma dicitur principium generationis, proprie pertinet ad hunc postremum modum: nam generatio per se & intrinsece intendit formam, ut formalem terminum ad quem tendit, quod satis est, ut dicatur generationis principium. Secus vero est de materia, quia hæc etiam respectu generationis habet aliquem influxum & causalitatem, licet di-

Materia qualiter principium generationis.

versum ab ea, quam habet circa constitutionem rei naturalis, in hanc enim rem naturalem influit materia intrinsece constituendo illam per se ipsam: in generationem vero non ita, sed solum sustentando & recipiendo illam. Et hæc sint per occasionem dicta de his principiis, quia illis solet quasi per Antonomasiam nomen principii rei naturalis accommodari. Denique ad hanc ultimam principii denominationem possunt reduci aliqua exempla posita in prima & generali denominatione, quatenus in eis reperiri potest ordo per se, & ab intrinseco necessarius: sic enim punctus dici potest per se principium lineę, & primus gradus totius qualitatis, & fundamentum domus: quanquam in his talis modus principii per se semper reducitur ad aliquod genus influxus seu causalitatis.

Esse prius omni principio qualiter commune.

Ex hac principiorum enumeratione colligi potest primo commune esse omni principio, ut sit aliquo modo prius principiato: hoc enim præ se fert ipsum principii nomen. Imo Aristot. cit. loco 5. Metaph. colligit, *commune omni principio esse ut sit primum*, quod aliquid majus est quam esse prius: nam hoc solum dicit antecessionem ad principiatum, illud vero dicit negationem prioris. Sed considerandum est, principium simpliciter in aliquo genere, vel sub aliqua ratione dici, quod ita est principium, ut non sit principiatum sub illa ratione: nam si sit principiatum ab alio in ea serie, non erit principium simpliciter in illo ordine, sed tantum secundum quid respectu alicujus, v. g., punctus tunc est proprie principium lineæ, quando ante illum nullus punctus, & consequenter nec pars lineæ antecessit; punctus autem continuans partes lineæ, tantum respective potest dici principium subsequentium partium, cum sit terminus præcedentium. Quod clarius in tempore considerare licet: absolute enim illud solum instans est principium temporis ante, quod instans nullum tempus præcessit, sed immediate subsequitur: instans autem intermedium non dicetur simpliciter principium temporis, sed tantum respective, vel sub aliqua determinata ratione, scilicet, principium diei, vel anni. Et ad hanc verborum proprietatem videntur alludere Sancti, cum dicunt, Patrem æternum, esse principium, fontem, & originem totius deitatis. Non enim ita loquuntur, quia Pater sit principium ipsius naturæ divinæ, quia juxta fidem catholicam divina natura non habet principium, quia a nullo procedit, alias ab eo distingueretur: unde sicut damnatur hæc locutio, Essentia generat: ita & hæc, Essentia generatur, vel procedit. Vocant ergo Patrem principium divinitatis, quia in illo gradu, seu ordine (ut ita dicam) divinarum personarum solus ipse ita est principium aliarum personarum in divinitate subsistentium, ut nullum principium habeat: & ideo dicitur principium divinitatis, id est omnis communicationis divinitatis. Filius autem, quia principium habet, non potest absolute vocari principium divinitatis; dicitur autem vere principium Spiritus sancti, seu communicationis divinitatis per modum spirationis, quia sub ea ratione non habet principium. Sic igitur de ratione omnis principii est, ut sit prius eo, cujus est principium; quod si absolute & simpliciter in aliquo ordine principium sit, erit etiam primum in illo ordine.

Concil. Tolet. VI. & XI. in princ. Dionys. c. 1. de Cœlest. Hierarc. & 2. de divin. nominib. cap. Damascenus, de summa Trinit. & fide cathol. Nazianz. orat. 29. Athanas. orat. in illud dictũ, Deus de Deo, Aug. 4 de Trinit. c. 20.

Dices. Forma est principium generationis rei naturalis, & tamen nullo modo est prior generatione, cum sit formalis terminus ejus. Item objiciet Theologus in divinis personis nullam propriam prioritatem inveniri, cum tamen in eis sit propriissima ratio principii. Ad priorem partem respondetur, formam esse priorem generatione in ratione termini per se, ad quem ordinatur generatio, quæ revocatur ad prioritatem in ordine intentionis. Non deerit tamen qui dicat formam etiam esse priorem natura in executione & in genere causę formalis: sed id non recte dicitur respectu generationis, quia, ut dixi, non est propria causa illius; satis ergo est prior habitudo generationis ad formam, ut hæc sit principium illius, quidquid sit de propria causalitate respectu illius. Dices: ergo actus vocari poterit principium potentię, quia licet sit posterior generatione, vel tempore, quam potentia, tamen est terminus, quem per se respicit potentia, & a quo speciem sumit: unde natura est prior ordine intentionis. Respondetur primo concedendo sequelam in eo genere principii specificantis, quod enim est inconveniens? Deinde multo major est ratio de forma respectu generationis, quia forma

Forma an prior generatione.

est

est ita extrinseca generationi, ut inseparabiliter, & intime ac essentialiter habeat illam conjunctam, ita ut non possit intelligi actualis generatio, quin ibi interveniat forma actu informans: actus vero est magis extrinsecus potentiae.

Altera pars objectionis ad Theologos magis pertinet. Inter quos diversitas quaedam est fortasse potius in modo loquendi, quam in re. D. Tho. itaque in 1. par. qu. 42. art. 3. in corpore, licet concedat inter Divinas personas esse ordinem originis, negat tamen simpliciter unam esse priorem alia, quia in Trinitate (inquit) est ordo naturae sine prioritate. Et in solutione ad 2. declarat, ibi nec prioritatem naturae esse, nec intellectus, quia illae personae & relativae sunt, & in unamet natura subsistunt: unde nec ex parte naturae habere possunt prioritatem, cum illa eadem sit, nec ex parte relationum, cum correlativa sint simul natura & intellectu. Quapropter idem Doctor sanctus dicta quaest. 33. art. 1. ad 3. ita respondet difficultati, quam nunc tractamus, ut negare nostram assertionem videatur. Dicit enim, quamvis nomen *principii* sumptum sit a prioritate, non tamen significare prioritatem. Nam frequens est, ut in nomine aliud sit, quod significet, aliud vero illud, a quo ad significandum imponitur. Nec sibi est contrarius D. Thomas, cum 1. par. qu. 40. art. 4. inquit, personam producentem esse nostro modo intelligendi priorem persona producta. Nam ibi loquitur de modo intelligendi nostro imperfecto & confuso. In altero autem loco agit de intelligentia perfecta, quae rebus ipsis prout in se sunt, debetur. Et ita intelligunt Cajetanus & Thomistae, & cum eis in re concordat Durandus in 1. dist. 9. qu. 2. & dist. 20. qu. 2. Estque haec sententia satis probabilis, modusque ille loquendi cautus est, & securus: juxta quam opinionem assertio nostra limitari poterit, ut Metaphysice intelligatur, non Theologice, id est, de principio, quod lumen naturae cognoscit, non quod sola fides revelat. Nihilominus Scotus in 1. dist. 12. qu. 2. & dist. 28. qu. ultima, quem sequitur Gabriel in 1. dist. 9. qu. 3. concedit, sicut in divinis personis una est principium alterius, ita esse priorem, non duratione, perfectione, aut natura, sed origine tantum. Nam haec prioritas imperfectionem non includit, & in ipsa ratione principii producentis necessario includitur. Utrumque patet, quia solum importat in persona producente, quod habeat esse absque tali origine, secundum quam alia persona ab illa procedit; ut Pater habet esse absque generatione, Filius vero non nisi per generationem: & uterque habet esse absque spiratione, sanctus vero Spiritus non nisi per illam. Quod genus prioritatis inter correlativa non potest in creatis rebus inveniri, quia unum relativum, ut tale est, non procedit ab alio: in Divinis autem reperitur processio unius correlativi ab alio, quatenus talia sunt. Et juxta hanc sententiam, assertio nostra universaliter verum habet: nam si in Divinis personis vera invenitur, multo magis in creatis. Non est autem mirum, quod sicut ratio principii in illis personis singularis est, ita etiam modus prioritatis sit peculiaris, & longe alterius rationis ab omnibus, qui in creaturis inveniantur. Estque hic modus loquendi etiam probabilis, & in re (ut opinor) non contradicit D. Thomas, quia ipse nunquam expresse negavit hoc prioritatis genus in Divinis personis, sed alia, quae in creaturis inveniuntur. Tacuit tamen, nunquamque usus est illa locutione, sed ordinem originis appellavit, non prioritatem. Et sane non sine causa, tum quia in rebus Divinis modus loquendi Patrum imitãdus est, apud quos illa locutio non reperitur: tum etiam, quia prioritas originis non est absolutę prioritatis, prout in Divinis personis reperitur, quia prioritas simpliciter & sine addito asserta imperfectionem aliquam in re, quae posterior dicitur, indicare videtur. Item, quia illud dicitur absolute prius, quod potest aut esse, aut saltem exacte intelligi sine alio, una vero persona divina neutro modo ad aliam comparatur. Quod vero addunt aliqui, unam personam divinã esse priorem alia in ordine naturalis enumerationis, quomodo primam, secundam, & tertiam personam numeramus: hoc (inquam) non est diversum a praecedenti: nam hic modus enumerandi non fundatur nisi in prioritate originis, unde in re ipsa non indicat aliud prioritatis genus, declarat autem optime ille numerandi modus hunc modum prioritatis originis, si congruis verbis, & sano sensu declaretur, non esse omnino alienum a modo loquendi Ecclesiae, & Doctorum. Unde cum illo addito acceptari potest, sufficiensque est, ut in universum verum sit, omne principium esse aliquo modo prius eo, cujus est principium: quamvis hoc semper maneat singulare in Trinitate, quod cum ratio principii absolute, & simpliciter conveniat uni personae respectu alterius, ratio autem prioris solum cum addito, & limitatione tribuatur: nam illud absolute dictum nullam imperfectionem in altero extremo, hoc vero aliquam, indicare videtur. Prioritas ergo originis dicto modo explicata, satis est, ut vera ratio principii in divinis inveniatur: unde quod D. Thomas ait, nomen principii sumptum esse a prioritate, non vero significare illam, si per prioritatem, intelligat absolutam & positivam prioritatem, quae imperfectionem connotet in principiato, verum est: si tamen sit sermo de pura antecessione quasi negativa, sub ea ratione sub qua principium dicitur, sic non solum nomen principii sumptum est a prioritate, sed etiam illam significat, & requirit cum proportione debita, ut declaratum est, & constat ex definitione Aristotelis, & ex omnibus adductis.

Descriptio principii in communi consummatur.

Secundo infertur ex dictis, ad rationem principii non satis esse, ut sit prius alio, sed necessarium esse, ut inter illa sit aliqua connexio, vel consecutio unius ab alio, quod principiatum denominatur. Hoc patet ex communi modo concipiendi hominum, & inductione facile declaratur. Nam homo heri natus non est principium ejus, qui hodie nascitur, licet sit prior illo, & in divinis, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, Filius non posset dici principium ejus, etiamsi cogitari aliquo modo posset ratione prior, eo scilicet modo quo actus intellectus dicitur prior actu voluntatis. Est ergo necessaria aliqua connexio, vel consecutio: & ideo juxta varios modos talis consecutionis, varia etiam est denominatio principii: interdum enim oritur ex situ: interdum ex successione intrinseca: aliquando ex dimanatione, & sic de aliis superius enumeratis. Atque hoc totum significavit Arist. dicto loco 5. Metaph. cum dixit, *Principium esse primum, unde aliquid est*, &c. nam illa dictio *unde*, praedictam connexionem vel consecutionem indicat. Est autem hoc cum proportione intelligendum: nam esse potest principium in actu & in potentia, & utroque modo requirit habitudinem ad alterum, quod ad illud consequitur, vel actu vel potentia. Inter principiũ & principiatum connexio requisita.

Atque ita concluditur descriptio principii in communi & confusissime sumpti, quam sub his terminis D. Thc. tradit 1. part. qu. 33. art. 1. *Principium est id, a quo aliquid procedit quocunque modo*: ubi verbum illud *procedit*, non est sumendum stricte pro vera origine, sed pro quacunque consecutione, vel connexione, ut hactenus locuti sumus: & ad hoc significandum addidit fortasse D. Thomas illam particulam *quocunque modo*. Atque hoc sensu sumpta est illa definitio ex praedicto loco Aristotelis, dicentis principium esse *Id unde aliquid est*. Consulto enim videtur abstinuisse a peculiari verbo significãte originem, vel alium modum emanationis, ut per illam particulam *unde*, omnem modum conjunctionis seu consecutionis complecteretur, Addit vero ad majorem explicationem principium esse: *Id unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur*, ut simul cum descriptione generalem quandã divisionem principiorum explicaret: ad illa enim tria membra modo commemorata possunt omnia principia revocari, praesertim ea, quae sunt per se: nam quae sunt per accidens, vix possunt ad certam methodum revocari, nisi quatenus reducuntur ad ea, quae sunt per se. Sic igitur principia omnia aut sunt principia rei in fieri, aut principia rei in esse, & ad haec duo membra reducuntur omnia principia rerum, quia non potest intelligi in rebus alius status nisi in fieri, vel in esse: & non semper principium effectionis est principium constitutionis rei, ut patet in privatione. Sub principio autem ejus, quod fit, comprehenditur omne principium motus, vel operationis, ut sic, vel cujuslibet rei successivae: nam ista omnia habent suum esse in fieri: sub principio vero ejus, quod est, includuntur omnia principia rerum, quae aliquo modo habent esse (ut ajunt) in facto esse. Quia vero etiam res successivae, & actiones ipsae aliquo modo sunt, ideo generalius sumendo verbum *est*, dici solet a Theologis *Principium esse id unde aliquid est*. Atque eodem modo posset sub his verbis comprehendi principium cognitionis, & re vera comprehenditur, si cognitio consideretur, Principii generalis quaedam divisio.

quatenus quædam res est, quæ fit vel est: merito tamen Aristoteles tertium membrum adjunxit de principiis cognitionis, ut significaret non semper principium cognitionis esse principium rei cognitæ, sed sæpe alia esse principia rei in esse cognito, a principiis ejusdem rei in esse aut fieri. Non addidit autē in speciali principiū amandi, quia hoc nullum est nisi vel principium essendi, vel cognoscendi. Atque ex his satis constat tum descriptio, tum etiam divisio ab Aristotele tradita: divisio (inquam) dicta, quæ est trimembris. Post illam vero subjungit Aristoteles aliam bimembrem, dicens, *aliud esse principium intrinsecum, aliud extrinsecum*, quæ est subdivisio priorum membrorum, ut ipsemet satis clare indicat. Atque ad illam trimembrem divisionem revocat omnes acceptiones principii, quas supra numeraverat: & omnes alias, quę excogitari possunt. Non enim solicitus fuit in enumerandis omnibus significationibus ipsius vocis, quod prolixum esset & minime necessarium, sed eas, quæ vel erant magis usitatæ, vel ex quibus aliæ facile poterant cognosci. Et ideo supervacaneum censeo scrupulose inquirere aliam sufficientiam illius enumerationis. Quod si quis copiosam de illa re disputationem requirat, legat Fonsecam lib. 5. Metaph. cap. 1. per quæstiones septem, præsertim in quarta.

Intrinsecum principium quod, quod vero extrinsecum.

Analogia principii declaratur.

Tertio ex dictis infertur, Principium non dici mere æquivoce de omnibus membris, quæ sub illo continentur, superiusque numerata sunt, quandoquidem non tantum nomen, sed etiam aliqua ratio nominis est illis communis. Dubitari vero solet, an sit univoca, vel analoga. Ad quod breviter dicēdum est non posse esse univocam. Tria enim possunt in principio considerari, unum est res ipsa, quæ denominatur principium: aliud propria relatio secundum esse, quæ principii ad principiatum concipitur: tertium est id, quod intelligitur tanquam proxima ratio fundandi illam relationem, quæ est consecutio illa seu dimanatio principiati a principio. In nullo autem ex his conveniunt univoce ea omnia, quæ principia dicuntur. Primum patet, quia principium denominatur non tantum ens increatum, sed etiam creatū, nec solum ens reale, sed etiam rationis: sed hæc non conveniunt univoce in aliqua ratione propria & intrinseca: ergo. Atque eadem ratio fieri potest de secundo: nam etiam relatio principii cōmunis est ad creatam & increatam, quamvis hanc posteriorem Philosophia non agnoscat. Item ad relationes reales & rationis. Et ex his idem concludi potest de tertio: primo quidem, quia tanta est veritas in illis rationibus seu connexionibus principiatorum cum principiis, ut vix inter se conveniant nisi in nomine & proportionalitate aliqua. Secundo, quia quando id, quod denominatur principium, est ens rationis tantum, ratio fundandi relationem principii non potest esse realis: in aliis vero rebus sæpe est vera dimanatio & processio realis. Rursus hæc interdum est creata, interdum increata: est ergo in his eadem ratio analogiæ. Tandem, quia principia, quæ solum ob successionem temporis aut ordinem situs, vel aliam similem accidentalem connexionem sic denominantur, longe distant a principiis per se, & maxime ab illis, quæ per verum influxum & causalitatem talia sunt. Neque huic analogiæ obstat unitas descriptionis datæ: nam termini, quibus illa constat, adeo sunt transcendentales, ut analogiam in se involvant. Neque etiam obstat, quod fere semper absolute & sine addito *principium* dicatur de quocunque significato supra posito: nam hoc accidere potest, vel propter proportionalitatem claram & notam, vel quia ex subjecta materia constat, in qua significatione sumatur vox, vel certe propter aliquam propriam & intrinsecam rationem principii, juxta ea, quæ inferius dicemus de analogia entis.

Idem respectu diversorum & attributionis & proportionalitatis analogum.

Quæret autem fortasse aliquis, qualis sit hæc analogia, & de quibus significatis *principium* primario dicatur. De qua re multa dicunt interpretes dicto lib. 5. Metaphysicæ cap. 1. Ego tamen breviter censeo hanc analogiam non esse unam, sed multiplicem respectu diversorum significatorum; non enim repugnat idem nomen primario significans rem aliquam ad quasdam alias transferri per attributionem, ad alias vero per proportionalitatem. Ut sanum primario significans animal per attributionem significat medicinam, per proportionalitatem vero pomum integrum & incorruptum. Sic igitur dicendum censeo de principii nomine respectu suorum significatorum. Est autem considerandum, aliud esse loqui de prima impositione hujus vocis, prout ab hominibus facta est, aliud de re significata per illam, ut in simili distinguit D. Thomas 1. part. qu. 13. art. 6. Priori modo existimo hanc vocem impositam esse ad significandum principium motus, vel temporis, nam quia priores Philosophi non cognoscebant nisi res corporales, in eis primum distinxerant principium, medium, & finem: hæc autem videntur primum cognita ex motu seu actione aliqua: & ideo verisimile est nomen principii, primum fuisse impositum ad significandum principium motus vel actionis, vel partem illam magnitudinis, a qua incipit motus. Et fortasse hoc significavit Aristoteles primo loco hanc acceptationem enumerans. Hinc vero derivata est hæc vox per proportionem vel proportionalitatem ad alia significata.

Ordo impositionis vocis principii ad sua significata.

At vero quantum ad rem significatam principalius significat hæc vox principia per se, quam per accidens: & ea præsertim, quæ sunt principia per verum & realem influxum, quia in his est multo verior & proprior dimanatio unius ab alio & origo, quam nomen principii præ se fert. Hæc autem ratio principii cum causalitate conjuncta est respectu creaturarum, & convenit tum Deo, tum etiam creaturis. Et hac ratione potest de Deo, & creaturis dici secundum analogiam attributionis, v.g. esse principium efficiens analogice dicitur de Deo & creaturis, non secundum proportionalitatem tantum, sed propter veram & realem convenientiam, analogam tamen & includentem attributionem, ut inferius generaliter explicabimus in analogia entis ad Deum & creaturas. Et idem dici potest de principio finali, vel exemplari. Quomodo vero ratio principii, communis sit principio, efficienti, finali, & exemplari, pertinet ad divisionem de causa in hæc & alia membra, de qua infra dicemus. In solo autem Deo ad intra (quod Philosophia non agnovit) reperitur vera ratio principii positivi ac per se cum vero influxu seu productione absque causalitate, quæ est altior & mirabilior ratio principii.

Quid primario, secundario quid significet principium.

Unde merito solet a Theologis inquiri, an principium in communi, etiam dictum de ipso Deo, ut est principium creaturarum, vel ut una persona divina est principium alterius, sit univocum, vel analogum. Quidam putant esse analogum, & per prius dici de Deo secundum emanationes ad extra, quam ad intra, quia creatura procedit a Deo, non tantum secundum personam, sed etiam secundum naturam, & essentiam: & ideo major ratio principii videtur esse in Deo respectu creaturarum, quam sit in Patre æterno respectu Filii, cujus personam producit, non naturam. Et confirmatur, quia ratio principii respectu creaturarum est absoluta & essentialis, alia vero relativa & notionalis; ea vero quę sunt essentialia, ex propriis conceptibus videntur potiora, & priora notionalibus. Confirmatur secundo, quia potentia simpliciter in Deo prius dicitur de potentia producendi ad extra, quam ad intra: unde Deus simpliciter est omnipotens per potentiam operandi ad extra, non vero ad intra, alias Spiritus sanctus non esset omnipotens, eo quod ad intra producere non possit. At vero eadem est ratio de principio, quæ de potentia, cum principium sit ratione potentiæ. Atque ita sentit Durandus in 1. dist. 29. qu. 1.

De Deo, ut Dei, & creaturarum principiū est, qualiter dicatur principiū.

Aliis vero placet esse analogum, per prius dictum de principio ad intra quā ad extra, tum quia relatio principii ad creaturas est rationis, inter personas vero divinas est realis; tum etiā, quia principiū est unde aliquid est: sed creatura analogice est respectu divinę personę procedentis, quia hęc procedit in esse increato, illa in creato: ergo illa processio est longe nobilior, etiam secundum analogiam: ergo etiam ratio principii, quæ illi respondet, per prius dicitur secundum emanationem ad intra, quam ad extra. Atque hujus sententiæ videtur esse D. Th. 1. p. q. 33. ar. 1. ad 4. & ar. 3. Sed illis locis nō agit de nomine principii, sed de nomine *patris*, de quo est longe diversa ratio. Sed sub nomine principii id expresse affirmat in 1. d. 29. q. 1. ar. 2. ubi Capreol. Alber. Richar. & alii idem sentiunt.

Tertia vero sententia esse potest, hoc nomen *principiū* esse univocum ad illas duas rationes: non enim repugnat idem nomen, quod est analogum respectu plurium, esse univocum respectu aliquorum, ut per se constat, & infra tractando de communitate entis & accidētis latius dicemus.

mus. Quod autem ita sit in præsente quoad hanc partem, de qua agimus, probatur, quia hic non intervenit analogia proportionalitatis, nec attributionis. Prior pars probatur, tum quia alias solum per translationem diceretur Deus principium creaturarum, non per proprietatem; tum etiam quia D. Th. supra expresse fatetur dari unam rationem communem originis processionis creaturarū a Deo, vel unius personæ divinæ ab alia, quæ est, *aliquid ab aliquo esse*: & sic etiam dari unam communē rationem principii, in analogia autem proportionalitatis non est una communis ratio. Secunda autem pars probatur, quia Deus ut dicitur primum principium creaturarum, non refertur ad se ut est principium personarum: ergo nulla potest ibi esse analogia attributionis. Item, quia alias Spiritus Sanctus diceretur principium creaturarum per attributionē ad Patrem, vel ad Filium, quod videtur satis absurdum. Item quia hic cessat ratio analogię attributionis, quæ esse solet inter Deum & creaturas, nimirum quod omne esse seu omnis perfectio creaturæ primario est in Deo, & ab illo pendet: hic autem una ratio principii non causatur ab alia, neque ab illa pendet: imo nec emanatio creaturarum per se pendet ex dimanationibus divinarum personarum: quia multitudo personarum non erat per se necessaria ad productionem ad extra; cessat ergo in præsenti omnis ratio analogiæ attributionis.

In hac re distinguenda videntur illa tria, quæ supra in omni principio distinximus, scilicet relatio principii, proxima ratio talis relationis, & id quod principium nominatur. Quoad primum non est dubium, quin hic sit analogia, quia relatio principii Dei ad creaturas est rationis: personæ autem divinæ producentis ad productam est realis. Et hunc sensū declarant expresse Scotus dist. 29. qu. 1. Imo hæc analogia, vel non est attributionis, sed proportionis tantum: vel saltem si est attributionis, non est secundum communem conceptum, quia hic nullus est ad ens rationis, & reale.

Quoad secundum etiam existimo probabilius rationem principii actualis dici analogice, & principalius de Deo secundum processiones ad intra, quam ad extra, propter rationes adductas. Est autem hęc analogia attributionis, & non solum proportionis, sicut est analogia entis, & aliorum attributorum, quę de Deo & creaturis proprie dicuntur. Nam hæc analogia principii fundatur in analogia, quæ est inter creationem, & processiones divinarum personarum in ratione originis seu emanationis. Quia si productiones non conveniunt univoce in communi ratione productionis, nec ratio principii potest esse univoca, prętertim cum esse hoc modo actuale principium creaturarum non conveniat Deo, nisi per denominationem extrinsecam ab emanatione creaturæ ab ipso. Quod autem ratio processionis analoga sit respectu creatæ, & increatæ, quodque per prius dicatur de processione increata, probatur primo ex generali regula divinorum attributorum, quæ proprie semperque per prius de Deo dicuntur, ut infra probaturi sumus. Habet autem verum non tantum in essentialibus, sed etiam in personalibus: nam persona analogice dicitur de creata & increata, & Pater, aut Filius, dicuntur analogice de divinis personis & humanis.

Secundo, quia etiam in hac ratione est aliquo modo necessaria dependentia, & antecessio naturalis inter origines ad extra, & ad intra. Nam licet creatio ex parte sua per se non requirat Trinitatem personarum, & consequenter nec processiones ad intra: ex parte tamen Dei per se ac necessario illas requirit, & ab eis suo modo pendet. Tum quia omnis effectio per se pendet a persona agente, in Deo autem non potest esse persona sine productione, vel processione ad intra. Tum etiam, quia creaturarum productio ex se pendet ex intelligentia & amore: non potest autem esse in Deo intelligentia sine Verbo, nec amor sine Spiritu Sancto. Et juxta hanc considerationem dixit D. Th. 1. par. qu. 45. art 6. *Processiones personarum esse rationes productionis creaturarum*; & in respons. ad primum addit, quod *processiones divinarum personarum sunt causa creationis*. Atque ita solutum manet fundamentum, quod referendo tertiam sententiam attulimus contra hanc partem. Fundamentum autem Durandi nil obstat, imo declarat processiones divinarum personarum, cum sine ulla dependentia vel imperfectione esse adeo eminentis rationis, ut non possint cum creatis productionibus univoce convenire. Quod ergo in persona producta, essentia non producatur, sed communicetur tantum, non minuit veritatem productionis, sed potius pertinet ad infinitam perfectionem ejus. Sicut quod Pater æternus producat Filium, non tantum similem in natura specifica, sed etiam ejusdem numero naturæ, non minuit veritatem generationis, sed pertinet ad infinitam perfectionem ejus, optime annotavit D. Th. 1. par. qu. 41. art. 5. ad 1.

Quod vero ad tertiam attinet, id est, ad id quod principium denominatur, si omnino materialiter (ut ita dicā) sumatur, clarum est non posse intercedere analogiam, neque esse aliquid prius, quam id quod primum principium creaturarum denominatur. Neque etiam esse potest aliquid perfectius, quam id quod ex parte talis principii est radix & origo talis denominationis: est enim infinita perfectio ejus. Imo etiam si nō adeo materialiter de illo principio loquamur, sed formaliter, quatenus est (ut sic dicam) principium in potentia, sic etiam existimo rationem principii non posse dici minus proprie aut per posterius de Deo ut est principium creaturarum: & hoc persuadent nonnulla argumenta facta in prima & tertia opinione. Et maxime quod hæc denominatio est absoluta, æterna, & essentialis: sumitur enim ex attributo omnipotentiæ, potentia autem Dei in ratione potentiæ, activæ, vel productivæ non est analogice potentia, sed primario ac principaliter. Ratio ergo principii prout ab illa præcise sumitur non potest esse analoga.

Dices: Ergo potentia non dicitur analogice de potentia creandi, & generandi, vel spirandi: consequens autem videtur falsum, nam talis est potentia, qualis est actio vel productio, sed productio est analoga, ergo & potentia. Respondeo primum concedendo non esse talem analogiam, quæ posterius dicatur de potentia creandi: quia, ut dixi, potentia effectiva Dei non potest esse analogice potentia, quia per nullam proportionem aut attributionem ita nominatur: & quia est prima ac perfectissima potentia. Unde addo vel quoad hoc esse univocationē, vel si est aliqua analogia, ut fortasse est, per prius potentiam productivā dici de potentia creandi, &c. quam generandi, &c. Ratio est, quia formalis ratio potentiæ, quæ actum primum ad producendum significat, cum omni proprietate & perfectione reperitur in Deo respectu creaturarū: respectu autem internarum originum, vel divinarum personarū procedentium, magis est secundum modum concipiendi nostrum, quam secundum rem. Quia in re non tam est actus primus quam ultimus respectu internarum processionū, ut latius infra constabit tractando de scientia, voluntate, & potentia Dei. Ratio autē est, quia potentia Dei respectu creaturarum est ad emanationem transeuntem reipsa distinctam, & non necessario fluentem a tali potentia: & ideo illa est propriissime potentia & actus primus respectu talis emanationis: at vero potentia generandi vel spirandi est secundum processionem immanentem, quę in re non potest esse tantum in potētia, sed semper in actu, nec potest esse in re distincta ab eo, quod a nobis concipitur per modum potentiæ, quantum ad absolutam perfectionē ejus, ut constat ex D. Th. 1. p. qu. 41. art. 5. & ideo secundum rem & veritatem proprius dicitur potentia de creativa; quam generativa, &c. Satisfit objectioni.

Neque obstat, quod origo, vel productio sit analoga: tū quia potentia Dei non sumit rationem suam ex habitudine ad extrinsecum, sed ex sua essentiali & absolutissima perfectione: tum etiam quia ad excellentiam divinæ potentiæ absolute sumptæ pertinet, ut neque ex necessitate sit conjuncta suæ actioni, nec etiam possit habere actionē sibi adequatā seu ejusdem ordinis: atque ita fit, ut imperfectio, quam essentialiter includit productio seu dependētia creaturæ, non solum non diminuat perfectionem, & proprietatem potentiæ Dei ad agendum extra se, sed etiam sit manifestum indicium infinitæ perfectionis ejus. Econtrario vero excellentia internarum originum indicat summam & infinitam perfectionem & proprietatem actuum immanentium Dei, & consequenter aliquo modo minuit proprietatem potentiæ in actu primo, ut declaratum est. Atque hæc sint obiter dicta propter declarandam exacte analogiam principii. Illud vero magis Theologicum est, quod quæri solet, an principium dictum intra Deum de generante, & spirante sit univocum, vel analogum: in quo ego censeo cum Scoto loco supra citato Principium generationis & spirationis an dicantur univoce.

tato esse univocum, sicut est relatio vel persona, neque in his, quæ cum omni proprietate dicuntur de divinis personis intelligo analogiam, vel attributionem, cum ibi nulla sit dependentia, aut imperfectio, vel prioritas naturę. Rursus quæri solet, utrum principium ad extra dictum de Deo ut creante, vel operante ex præsupposita materia, sit analogum: quod aliqui sentire videntur: ego vero censeo esse univocum: quia effectio univoce dicitur de creatione, & eductione, præsertim quæ a Deo fit ut a primo agente, sed de his hæc sunt satis.

Principium de Deo creante, & operante ex subjecto qualiter dicatur.

Principalis quæstionis resolutio.

Principium latius patet, quam causa.

Ultimo ex dictis colligitur responsio ad quæstionem propositam, propter quam tam multa de principio diximus, scilicet, principium & causam non esse omnino idē, nec reciproce dici, sed principium communius esse, quam causam. Ita docet expresse D. Th. 1. p. q. 33. art. 1. ad 1. inde rationem sumens, cur in Deo una persona dicatur principium alterius, & non causa. Idem habet in 1. dist. 29. art. 1. in corp. & ad 2. & de potent. qu. 10. art. 1. ad 9. & est communis sententia. Quam recte probant rationes dubitandi positæ in principio in tertio loco, & ex omnibus dictis de principio manifeste constat. Nam *principium* dicitur etiam de eo, qui proprie non influit in alium, causa vero minime. Item hinc fit, ut principium non tantum entibus realibus, sed etiam entibus rationis seu privationi conveniat: causa vero non item. Est ergo hæc conclusio manifesta comparando causam ad principium in tota sua generalitate: si vero comparetur ad principium vere ac per se influens aliquod esse in eo, cujus est principium, est etiam vera conclusio, tamen ita difficilis, ut non possit cognosci lumine naturæ, quia in solo Trinitatis mysterio reperitur talis principii modus, & ideo difficile est discrimen & rationem assignare, de quo dicemus sect. sequenti.

Solvuntur argumenta.

An principium & causam idem Aristoteles reputaverit.

Varii Aristotelis loci ad id expenduntur.

Ad primum testimoniū Aristitelis initio positum multi respondent per illam regulam dialecticam exemplorū non requiri veritatem: in eo enim loco obiter & gratia exempli posuit Aristoteles principium & causam. Sed hęc dura interpretatio est, vel modesta potius concessio Aristotelici lapsus. Alii exponunt nomen causæ ibi non accipi proprie, sed vulgari modo, prout de quacunque occasione vel conditione necessaria dicitur. Sed hęc etiam expositio habet difficultatem infra attingendam, nam nomen causę etiam vulgariter sumptum nunquam tam late patet sicut *principium*. Dici ergo potest, Aristotelem duo ibi dicere de ente & uno. Primum est, esse idem. Secundum est, converti inter se: cum ergo Aristoteles ait, *sicut principium & causa*, non comparat ea in secundo, sed in primo; intendit enim docere ens & unum esse idem re, non tamen ratione: & ad hoc inducit exemplum dicens, quod se habent sicut principium & causa, non sicut tunica & vestis: unde immediate post illa verba *principium & causa* subdit, *sed non ut quæ una ratione dicuntur*. Vel si in utraque fiat comparatio, non oportet universaliter intelligi de principio & causa, sed indefinite: quod aliquando principium & causa, licet mutuo consequantur, ratione differant, v. g. principium & causa efficiens.

Ad secundum testimonium ex quinto Metaphysicę respondent aliqui, etiam ibi sumi nomen causæ lato & vulgari modo. Sed hoc aperte est contra mentem Aristotelis, cum distincte tractet de principio & causa, & utriusque significata Philosophice & proprie exponat. Alia expositio est, cum Aristoteles ait, tot modis dici causam, quot principium, non esse intelligendum positive, sed negative, id est causam non dici aliis modis, quam his, quibus dicitur principiū, licet non necesse sit dici omnibus illis modis. Et quidē licet proprietas illius vocis *tot modis* refragari huic expositioni videatur, tamen ratio, quam Aristoteles subjungit, videtur cogere ad illam admittendā. subdit enim: *Quoniam omnes causę principia sunt*. Ex qua ratione inepte inferretur, causam dici omnib. modis, quibus dicitur principium; esset enim argumentari a superiori ad inferius affirmative: ut si quis colligeret: *Omnis substantia est ens: ergo quot modis dicitur ens totidem dicitur substantia*.

Aliam vero expositionem indicat Alexand. Alens. scilicet tot modis dici principium, quot dicitur causa, quia omnis causa est principium. Ita ut post enumeratas significationes principii subjunxerit Aristoteles quasi generalem regulam, quod principiū etiam dicitur omnibus modis, quibus dicitur causa, quamvis non illis solis. Et juxta hunc sensum optime quadrat ratio Aristotelis: tamen vix potest accommodari ad priora verba. Alia expositio indicatur a D. Th. scilicet, principii acceptiones ibi numeratas tot convenire causæ, quamvis non sub eadem ratione: nam ex causa incipit motus, & sic de aliis. Juxta quam expositionem probatio Aristotelis aliter est inducenda, scilicet, ut inde confirmet, illas acceptiones habere locū in principio, quia etiam habent locum in causa, quia omnis causa principium est: inde tamen non sequitur causam & principium reciproce dici, quia licet acceptiones ibi numeratæ secundum alias rationes possint causæ accommodari, tamen principium latius patet, quia dicitur omnibus illis modis quibus dicitur causa, & secundum propriam rationem causæ: & præterea dicitur aliis modis secundum generalem principii rationem.

Ad tertium testimonium ex 12. Metaphysicæ, ubi Aristoteles privationem vocat causam, communis omniū & necessaria expositio est, ibi fuisse usum nomine causæ vulgari modo, prout causa dicitur quidquid ad aliud quovis modo requiritur.

Sed dicet aliquis. Ergo si vere, & cum proportione loquamur, fatendum est, principium & causam reciproce dici, nā si utrumque in tota sua amplitudine, & analogia & vulgari usu sumatur, convertuntur: si autem stricte & cū omni proprietate causa sumatur, etiam convertitur cum principio eodem modo sumpto. Si vero causa sumatur proprie, & principium late, & ideo dicatur principium generalius esse quam causa, impropria fit comparatio: & eadem ratione dici posset, causa latius patere quam principium, quia si causa large sumatur & principiū proprie, latius patebit. Respondeo negando utramque partem assumptionis: nam comparando principium proprium ac per se ad propriam & per se causam, communius est principium, ut patet Theologice in principiis divinarum processionum, & Physice in privatione. Et sumendo utrumque in sua latissima significatione, etiam existimo principium esse quid communius. Nam licet causa sic sumpta plura comprehendat quæ non sunt proprie, vere, ac per se causę; tamen nihil comprehendit, quod sub generali significatione principii non contineatur: principium vero aliqua complectitur, quæ nullo modo dicuntur causæ, etiam vulgari sermone: primogenitus enim vocatur principium filiorum, non tamen causa ullo modo.

Græci Patres causæ nomine pro principio usi.

Ad modum loquendi Patrum Græcorum respondetur usurpasse nomen causæ latius, quam in Latina proprietate possit aut debeat usurpari: re tamen ipsa non attribuisse nomē causę personis divinis ad intra, quatenus proprię dicit relationem ad effectū & in eo indicat aliquā imperfectionem: sed solum ut dicit originem unius ab alia.

Principiatum an aliquid in divinis, & quod principii correlativum.

Ad rationem, Theologi negant Principiatum esse correlativum Principium Filii, negant tamen Filium esse principiatum a Patre. Ita D. Th. 1. part. qu. 33. art. 1. ad secundum, & alii communiter. Juxta quem loquendi modum, correlativum principii erit id, quod est ab alio. Quæ sententia merito approbata est a Theologis Latinis ob reverentiam mysterii Trinitatis, & ad tollendam occasionem erroris: nam principiatum videtur significare aliquid factum, ut supra argumentabamur, vel etiam indicat idem, quod initiatum, & consequenter indicat initium essendi. Omisso vero illo mysterio, & ablata vocis invidia, si nomine principiati solum significetur id, quod est correlativum principii, sic negatur idem esse principiatum quod causatum, vel effectum: sed significare tantum id quod ab alio est, vel quod habet principium, non durationis (hæc enim æquivocatio etiam tollenda est) sed vel originis, vel cujusvis alterius modi. Atque in hoc sensu sunt explicandi Græci, qui, ut D. Th. supra refert, admittunt Filium principiari a Patre.

Solvuntur quæ probant causam principio latiorem.

Ad argumenta secundo loco facta, quibus probatur causam latius patere quam principium, respondetur, Aristotelem in primo testimonio non loqui generatim de principio, sed de primo principio in aliquo ordine, quod habeat influentiam & causalitatem. De quo principio ibidem dixerat, *licet magnitudine parvum sit, facultate esse magnum*. Et de hoc primo principio negat habere causam superiorem, scilicet in illo ordine. Nam solum primum principium absolute & in tota latitudine entis nullam habet causā. Et eodem sensu in 1. Physic. ponit in defi-

definitione principiorum entis naturalis, quod *non sint ex aliis*: eo scilicet modo, quo ens naturale est ex ipsis, quia illa sunt prima principia in illo ordine. De quibus principiis ut principia sunt, & eorum propria definitione in Philosophia disputandum est: ut vero aliqua eorum sunt causæ, de illis dicetur inferius.

SECTIO II.

Utrum sit aliqua communis ratio causæ, & quænam & qualis.

EX Aristotele nullam causæ in communi definitionem habemus: posteriores vero Philosophi in ea assignanda laborarunt, ut a communi ad proprias rationes singularum causarum explicandas melius procedatur, simulque declaretur, qualis sit convenientia causarum inter se. Supponendum autem est sermonem esse de causa in actu formaliter ut causa est: sicut enim supra de principio dicebamus, ita etiam in causa tria considerari possunt, scilicet res quæ causat; causatio ipsa (ut sic dicam) & relatio, quæ vel consequitur, vel cogitatur. De hoc tertio membro nihil in tota materia tractandum est: habet enim inferius suum proprium locum in materia de relatione. De aliis vero duobus dicturi sumus: primo autem de causatione ipsa, per quam formaliter constituitur causa in actu, & ex qua nobis innotescit causa ipsa, seu virtus causandi.

Prima causæ descriptio reprobatur. Prima igitur definitio hæc tradi solet: *Causa est id, per quod satisfit interrogationi; qua inquiritur propter quid aliquid fit, seu fiat.* Quæ sumi potest ex Aristot. 2. Physic. ca. 7. ubi sufficientiam causarum probat ex eo, quod per illas satisfit omnibus modis, quibus queri solet propter quid res fit: significat ergo causam esse id, per quod satisfit quæstioni propter quid. Unde constat dictionem *propter quid* non sumi illo speciali modo, quo solet dici de causa finali, sed generalius, ut comprehendat omnes. Hæc vero definitio nihil fere rem declarat; nam æque obscurum est, quid significet illud verbum *propter quid*: nam si recte sumatur, solum significat habitudinem causæ finalis, & illam ipsam non satis declarat, ut postea videbimus. Si vero sumatur fusius, comprehendit varios modos, qui illis vocibus significantur: *Ex quo, per quid, a quo aliquid est*: unde solum imponitur nomen commune, non tamen explicatur communis ratio. Addo illam vocem in ea generalitate etiam posse comprehendere principia, quæ non sunt causæ, sicut Christus dixit Joan. 6. *Ego vivo propter Patrem*: ubi non habitudo causæ, sed principii tantum significatur,

Secunda causæ definitio refutatur. Secunda definitio, & valde communis est; *Causa est id, ad quod aliud sequitur.* Quæ referri solet ex libro de Causis, ubi non reperitur; & potius videtur sumpta ex definitione principii supra declarata ex Aristotele 5. Metaph. Nam quod Aristoteles posuit *primum* loco generis, in illa definitione causæ ponitur per terminum magis transcendentalem, scilicet *id*: reliquæ vero particulæ, scilicet *ad quod aliud*, manifeste æquivalent illis verbis Aristotelis, *unde aliquid*. Denique quod Aristoteles sub disjunctione dixit, *est, aut fit, aut cognoscitur*, satis confuse comprehenditur sub unico verbo *sequitur*: in hoc enim verbo non potest significari sola consecutio per illationē, alioqui conveniret definitio etiam effectibus, ex quibus inferuntur causæ: oportet ergo, ut generatim quamcunque connexionem vel consecutionem significet. Atque ex hac ipsa expositione sumitur potissimum argumentum contra ipsam definitionem: quia illa definitio non tam est causæ, quam principii: unde etiam convenit privationi, nam ex illa sequitur mutatio, nisi forte dicatur, verbum *sequitur* intelligendum esse per influxum & dependentiam: quo sensu constabit quidem, definitio erit tamē valde obscura.

Quæstionis resolutio.

Causæ germana adæquataque descriptio. Tertia definitio est, quam potissime afferunt aliqui moderni: *Causa est id, a quo aliquid per se pendet*. Quæ quidem, quod ad rem spectat, mihi probatur: libentius tamē eam sic describerem: Causa est *Principium per se influens esse in aliud*. Nam loco generis existimo convenientius poni illud nomen commune, quod propinquius, & immediatius convenit definito: hoc autem modo comparatur principium ad causam: nam ens, & illud relativum *id*, quod absolute positum illi æquivalet, remotissimum est. Per illam autem particulam, *per se influens*, excluditur privatio, & omnis causa per accidens, quæ per se non conferunt, aut influunt esse in aliud. Sumendum est autem verbum illud *influit*, non stricte, ut attribui specialiter solet causæ efficienti, sed generalius, prout æquivalet verbo dandi, vel communicādi esse alteri. Objiciunt autem quidam contra hanc partem, quod causa materialis non dat esse, sed formalis; inter extrinsecas vero finalis non dat esse, sed efficiens. Sed, licet speciali modo attribuatur illis duabus causis dare esse formæ ut complenti proprium & specificum esse, efficienti vero ut realiter influenti, tamen absolute, & sub communi ratione, etiam materia in suo genere dat esse, quia ab illa dependet esse effectus: & ipsa dat suam entitatem, qua constituatur esse effectus: causa etiam finalis eo modo, quo movet, influit etiam in esse, ut postea declarabitur.

Ad declarandam vero amplius hanc partem definitionis, advertendum est, si Philosophice ageremus de solis causis & principiis naturalibus, seu quæ naturali lumine cognosci possunt, sufficienter videri causam definitam illis verbis, & distinctam ab omnibus principiis, quæ veræ causæ non sunt: quia tamen nostra Physica & Metaphysica deservire debent Theologiæ, talem oportet causæ definitionem tradere, quæ Patri æterno, ut est principium Filii, vel Patri & Filio ut sunt unum principium Spiritus Sancti, non conveniat, & hoc est, quod facessit nobis negotium, nam persona producens videtur principium per se influens esse in aliam personam, atque ita videtur illi cōvenire tota definitio causæ, cum tamen causa non sit, ut ex recepta sententia Theologorum constat.

Difficultas ex mysterio Trinitatis sumpta.

Ad excludendum ergo hujusmodi principium per se se dans esse sine causalitate usi sunt authores moderni verbo, *dependendi*, quia una persona divina ita recipit esse ab alia, ut ab illa non pendeat, quia id, quod ab alio pendet, oportet, ut habeat essentiam saltem numero diversam ab eo, a quo pendet. Sed inprimis explicare oportet, quid sit proprie unum pendere ab alio, aut cur ad dependendum requiratur diversitas essentiæ, & non sufficiat distinctio rerum, quæ necessario intercedit inter rem producentem & productam; quia non apparet ratio, cur majorem distinctionem requirat verbum dependendi, quā producendi. Item unum relativum proprie dicitur pendere ab alio, quia illo posito ponitur, & ablato aufertur, & tamen non est de necessitate relativorum ut sic habere distinctam numero essentiam: nam personæ divinæ sunt correlativæ, cum tamen sint ejusdem essentiæ. Quod si dicantur esse ejusdem essentiæ absolutæ, distingui tamen in rationibus respectivis, idque satis esse ad correlativam dependentiam: cur non idem sufficiet ad dependentiam producti a producente? non enim producitur quatenus est idem cum producente, sed quatenus ab eo distinguitur: ut sic autem habet distinctam entitatem respectivam receptam ab alio: ergo secundum illam vere pendet ab alio. Adde, quod secundum propriam rationem respectivam habet persona producta distinctum esse personale ac respectivum a persona producente: & illud habere non potest nisi ab alio datum: ergo in illo vere pendet ab alio. Quid est enim pendere ab alio in aliquo esse, nisi non habere illud a se, sed datum & communicatum ab alio, a quo semper dari debeat, ut semper haberi possit.

Ad hoc ergo explicandum dixi, causam esse, quæ influit esse in aliud: his enim verbis eadem res declaratur, quæ importatur in verbo *dependendi*: significatur autem per illa, ad causalitatem necessarium esse, ut illud esse, quod causa per se primo influit in effectum, sit causatum ab ipsa causa, & consequenter quod sit esse distinctum a proprio esse, quod causa in se habet. Unde hoc est proprie pendere in suo esse ab alio, habere scilicet esse distinctum ab illo, & participatū seu aliquo modo fluens ab esse illius. Hunc autem modum dependentiæ inveniri in omnibus causis, quas nos experimur, ostendi breviter potest in omni causarum genere. Nam materia & forma influunt esse composito, communicando quidem se ipsas, & suas entitates: esse tamen compositi, quod inde consurgit, distinctum est ab esse, tum materiæ, tum formæ, & ideo ab illis proprie pendet, quia ad illud constituendum unaquæque confert suum esse, & inde consurgit esse a qualibet earum distinctum, quod sine illis esse non potest. Idem constat in causa efficiente (omissa pro nunc finali: quæ obscuriorem Quid sit proprie ab alio pendere.

rem habet influxum, de quo infra videbimus) omnis enim res, quæ influit esse in aliud per modum principii per se & extrinseci, extra mysterium Trinitatis, dat illud efficiendo ipsummet esse, quod communicat; & ideo semper dat esse distinctum ab esse proprio quod in se habet: & hoc est proprie causare & efficere: Et econverso tum proprie res producta pendet in eo genere efficientis causæ, quando ipsum esse, quod ab alio habet per se primo receptum, manat ab esse alterius, & sine tali influxu esse non potest. In processionibus autem divinarum personarum, non ita contingit, quia illud esse, quod per se primo per illas productiones communicatur, non est aliud ab ipso esse personæ producentis, sed est ipsummet numero quod est in persona producente; & hoc est singulare & admirabile in illis divinis processionibus: & ideo ita una persona procedit ab alia, ut tamen ab illa recipiat esse omnino independens, quia recipit ipsummet esse numero quod est in persona producente.

Divinæ personæ productæ quare a producente non pendeant.

Neque obstat quod relationes ipsæ distinctæ sunt, & habent proprium esse relativum distinctum, quia non esse relativũ ut sic, sed esse absolutum, & essentiale, per se primo communicatur per illas processiones. Procedit enim Deus de Deo, & Pater, generando Filium, primario communicat ipsi suam naturam, relatio vero requiritur tanquam proprietas necessaria ad constituendam distinctam personam; quod est quasi materiale (ut sic dicam) in omni productione. Sicut in generatione humana quod per se primo ac formaliter intenditur, est communicatio humanæ naturæ, & humani esse: consequenter vero est requisita personalitas. Ratio ergo productionis principaliter pensanda est ex formali esse per se primo communicato. Unde generatio Christi ut hominis fuit vere humana propter verum esse humanæ naturæ, etiamsi personalitas fuerit alterius rationis. Sic igitur, quia generatio divina talis est, ut esse quod per se primo per illam communicatur, non sit manans ab alio esse, & ideo nec pendens nec causatum, sed communicatum tantum a persona producente, ideo generatio illa non est effectio neque causatio (ut sic dicam) sed productio longe superioris rationis. Accedit quod ipsummet esse relativum illarum personarum tale est, ut essentialiter includat totum esse divinum, quod essentialiter est independens, & ideo neque ipsum esse relativum potest dici dependens.

Occurritur objectioni.

In relationibus vero creatis dicitur interdum una relatio pendere ab alia, quatenus sine illa esse nõ potest. Sed est impropria & lata locutio, quia ubi est dependentia, prout nunc proprie loquimur, est prioritas naturæ; relationes autem mutuæ sunt omnino similes, minusque improprie diceretur relatio creata pendere a suo termino, si supponatur esse aliquid absolutum, quia posito fundamento & termino resultat relatio. Ex quo fit ut in creatis multo minus dici possit una relatio influere in aliam, quoniam una non est causa, imo nec principium alterius, sed solũ habent necessariam simultatem, seu concomitantiam. In divinis vero licet unum relativum procedat ab alio, non tamen per dependentiam, nec per influxum diversi esse essentialis, quod per se primo per talem productionem communicetur.

Unum relativum etiam creatum, proprie ab alio non pendet.

Ad declarandam ergo hanc proprietatem causæ, diximus esse *principium quod influit esse*, quia oportet ut ipsũmet esse sit causatum, & consequenter essentialiter distinctum ab esse ipsius causæ. Ad quod etiam indicandum consulto addidi particulam *in aliud*, & non, in aliquem vel in alium, nam *aliud* absolute & proprie non dicitur nisi de eo, quod est in essentia diversum. Quod autem causa includat hanc proprietatem & requirat talem modum influxus, non aliter probari potest, quam ex communi notione & usu hujus vocis, maxime apud Latinos. Item ex correlativo, quod communiter censetur esse effectus, quæ vox aperte indicat imperfectionem & dependentiam in eo rigore quem declaravimus; quare certum est, personã divinam productam non posse dici effectum, alioqui diceretur etiam facta, quod est contra fidem, ut constat ex Symbolo. Tandem, quia ex reipsa prout declarata est, constat, illum modum influxus, vel emanationis qui convenit effectibus creatis respectu omnium suarum causarum, esse longe diversæ rationis ab emanatione unius personæ divinæ ab alia; & habere illum modum dependentiæ, quem nos declaravimus: ergo potest una communi voce significari, quæ comprehendat causas rerum creatarum, & non principia divinarum personarum: hujusmodi autem est hæc vox *causa*, & conceptus qui illi respondet, quem per dictam causæ definitionem explicamus. Sic igitur verum est de ratione causæ esse ut sit essentialiter diversa a suo effectu: & quod effectus proprie pendeat a causa: utrumque autem in illa particula, prout a nobis declarata est, indicatur, & per illam excluditur principium in divinis ratione causæ.

Difficultas ex mysterio Incarnationis.

Alia vero difficultas nobis oritur ex alio mysterio fidei, scilicet Incarnationis: nam Verbo divino ut personaliter terminanti humanitatem, convenit tota illa definitio causæ; & tamen ut sic non est causa juxta sanam doctrinam, cum neque possit esse causa formalis, quia imperfecta est, neque efficiens, quia alias haberet Verbũ efficientiam ad extra, non communem Patri, & Spiritui Sancto. Major propositio probatur, quia juxta communem modum loquendi Theologorum, Verbum divinum terminat dependentiam humanitatis: ergo verbum est id a quo pendet illa humanitas. Quod si dicas pendere quidem ab illo ut a termino, non ut a causa: primo non solvitur difficultas, imo potius inde concluditur non omne id, a quo aliud pendet, esse causam, & deinde valde obscurum est quid sit dependere ut a termino. Sed hoc posterius mirum non est, quia res est valde supernaturalis, quam explicant Theologi, prout possunt. Illud vero prius convincit plane definitionem causæ melius explicari per principium influens per se esse in aliud, quam per dependentiam, nisi hæc particula per priorem declaretur. Igitur Verbum ut terminans humanitatem, non est principium per se influens esse in illam, neque humanitas hoc modo pendet a Verbo ut a principio influente esse in illam: sed solum in ratione termini, qui est proprietas quædam necessaria, sine qua humanitas illa non potest existere.

Vide dicta in 1. to. 3. p. disp 8. sect. 3.

Quæ responsio recte satisfacit, quantum ad dependentiam humanitatis a Verbo: adhuc tamen manet difficultas de dependentia Christi, ut est persona composita. Suppono enim ex vera Theologorum doctrina, imo & Conciliorum, & Patrum, ex Verbo ut terminante humanitatem, & humanitate ipsa, consurgere Christi ut Dei hominis personam per se unam, ac mirabiliter compositã. Illud ergo compositum vere pendet a Verbo, tanquam a quodam principio intrinseco ex quo constat: unde necesse est ut in illud influat esse, communicando illi suum esse personale: ex quo cum humanitate resultat hæc persona composita, quæ ut sic aliquo modo distinguitur a Verbo nude sumpto. Sed ad hoc eadem responsio applicanda est, nam Verbum non aliter concurrit ad constituendum illud compositum, quam terminando humanitatem: unde si in hoc non exercet aliquod causalitatis genus, neque etiam constituendo illam personam compositam habet aliquam rationem causæ respectu illius. Argumentum autẽ factum non tantum procedit in dicto mysterio, sed accommodari potest ad omnia extrema componentia aliquod compositum, ut est punctum respectu lineæ, & subsistentia creata respectu suppositi &c. De quibus omnibus dicendum est recte probare reduci quidem ad aliquod genus causæ intrinsecæ, id est formalis vel materialis; quomodo autem, & in quo, aliquando deficiant a proprietate talium causarum, & præsertim in dicto mysterio, pendet ex his quæ de his causis in particulari dicenda sũt.

Lege quæ diximus 1. to. disp 8, sect. 1.

Divinum Verbum cum humanitate qualiter ad Christi constitutionem concurrat. Modi terminantes, quam respectu terminatorum, causalitatem exerceant.

Causalitas quid.

Ex his quæ de ratione causæ in communi diximus, colligitur primo, quid sit id quo causa in actu formaliter & proxime constituitur in esse causæ: quod solet vocari *causatio* vel *causalitas* in communi, hoc autẽ nil aliud est quam influxus ille, seu concursus, quo unaquæque causa in suo genere actu influit esse in effectum: hic vero cõcursus necessario oportet ut sit aliquid distinctum in re seu ex natura rei a relatione ipsius causæ, cum possit res illa, quæ causa denominatur, in se manere sine hoc actuali influxu: quod est certum signum distinctionis ex natura rei, ut in superioribus visum est. Non potest autem hic influxus esse ipsa ratio prædicamentalis causæ ad effectũ: nã hæc, qualiscunque illa sit, resultat ex ipso influxu causæ ut terminato ad effectum, eo scilicet modo quo dici solet, posito fundamento & termino, consurgere relationem: est ergo ille influxus aliquid prius relatione: & secundum illum etiam causa est prior natura suo effectu, cum tamen secun-

secundum relationem sint simul natura. Est igitur ille influxus aliquid medium inter entitatem, & relationem causæ; quid autem illud sit & an sit aliquid in ipsa causa vel in effectu, & an sit aliquis modus distinctus ab illis, vel tantum denominatio ex utroque desumpta, non potest hic distinctius explicari, donec ad singula causarum genera declaranda veniamus. Et idem est de quibusdam proprietatibus vel conditionibus, quæ communem rationem causæ comitari videntur, & in diversis causis diversimode reperiuntur, ut esse prius natura, distingui realiter, vel essentialiter ab effectu, &c.

Causæ unicus objectivus conceptus.

Secundo colligi potest ex dictis, nomen causæ non esse mere æquivocum, cum non tantum nomen, sed etiam aliqua ratio nominis communis sit. An vero huic nomini secundum illam definitionem correspondeat unus cõceptus tam formalis quam objectivus causę in communi, in controversia est: nam quidam existimant non correspondere hujusmodi conceptum unum, quia modi, quibus effectus pendent a causis in diversis generib. causarum, ita sunt primo diversi, ut ab eis una communis ratio dependentiæ abstrahi non possit. Sed hoc neque ab ipsis probatur, neque mihi videtur admodum verisimile, nam ex omni reali convenientia potest abstrahi conceptus communis, inter causas autem non solum est proportionalitas aliqua Metaphorica, alioqui non de omnibus illis causa cum proprietate diceretur, sed est vera & realis convenientia, ut ex definitione data, & expositione ejus confirmari etiam potest; & ex his quæ de conceptu entis diximus, multa hic applicari possunt. Non est ergo cur negetur unus communis conceptus causæ. An vero secundum illum sit univocatio vel aliqua Analogia, constabit melius post traditam divisionem causæ, & explicata singula membra, ac modos causandi; & ideo illud omittemus, donec causas ipsas inter se conferamus.

SECTIO III.

Quotuplex sit causa.

CElebris est illa divisio causę in quatuor causarum genera, scilicet materialis, formalis, efficientis, & finalis: quam tradit Arist. 5. Met. c. 2. & lib. 2. Phys. c. 3. & sequ. cujus divisionis expositio omnino pendet ex singulorũ membrorũ exacta intelligentia, quã in toto hoc tractatu late prosequemur; & ideo nunc in communi solum proponemus ea, quæ circa hanc divisionem dubitari possunt, & ea breviter expediemus. Primũ est, an omnia illa membra vere ac proprie sub diviso contineantur. Secundum, an inter se distinguantur, & opponantur. Tertiũ, an sufficienter comprehẽdant totum divisũ. Quartũ an proxime & immediate causa in illa membra dividatur, vel possit aliqua divisio media excogitari. Quintum an illa divisio sit infima seu atoma, an possint singula membra in alia dividi. Sextum, an sit univoca, vel analoga.

Quatuor proprie causarum genera.

Ab experimento probatur assertio.

Ad primam dubitationem dicendum est, omnia illa vere ac proprie rationem causæ participare; & ideo merito causam in illa quatuor membra dividi. Hæc assertio præter communem omnium consensum post Aristotelẽ, sic probatur. Nam quod illa quatuor in rebus, seu effectibus quos experimur, inveniantur, facile declarari potest, supponendo, aliquid novum in rerum natura fieri: quod est tam evidens ex perpetua rerum vicissitudine, alteratione, generatione, ac corruptione, ut illud argumentis probare, supervacaneum sit. Si ergo fit aliquid de novo, necessaria est aliqua alia res a qua fiat, quia non potest idẽ facere seipsum, & hanc vocamus efficientem causam. Quæ vel producit suum effectum ex nihilo, vel ex aliqua re quam ad suam actionem præsupponat; primum non potest in universum dici, nam experimento constat, neque artificem facere statuam nisi ex ligno aut ære, neque ignem calefacere nisi aliquid ei supponatur quod calorẽ suscipiat, neque efficere ignem nisi ex ligno, stupa aut alia re simili. Imo hic modus agendi tam est proprius naturalium causarum, ut Philosophi, qui ad illas tantum attenderunt, inde sumpserint axioma illud: *Ex nihilo nihil fit.* Illud ergo subjectum, quod ad actionem efficientis causæ supponitur, materialem causam vocamus. Necesse est autem ut causa efficiens tale subjectum aliquam rem introducat: alias nihil novum efficeret, contra positam hypothesim. Illud ergo vocamus formam, qualiscunque illa sit, de quo postea videbimus. Tandem cum causæ per se agentes non temere & casu agant, ut ipso rerum experimento constat, & præcipue in actionibus humanis, ut res sit extra controversiam, necesse est ut præter illa tria detur etiam finis, propter quem causa efficiens operatur. Reperiuntur ergo hæc quatuor membra in rebus: sive omnia illa in singulis effectibus inveniantur, sive non, hoc enim postea erit inquirendum, nã ad præsens sat est quod in rerum universitate hæc inveniantur.

Materia vere causa.

Quod autem quælibet ex his vera sit causa, de materiali quidem, formali, & efficiente, facile probari potest, nam quælibet ex his manifeste influit aliquod esse, materia enim ab Aristotele definitur esse, *id ex quo insito fit aliquid.* Ubi per particulam *ex* cum proprietate sumptam distinguitur materia ab aliis causis; per particulam autem, *insito*, separatur a privatione, & declaratur proprius influxus, quo materia, & in universum subjectum exhibet se, ut ex eo consurgat esse totius. Similiter forma seipsam exhibet, ut illa tanquam actu compositum constituatur; imo frequenter definiri solet forma, quod sit *causa intrinseca quæ dat esse rei:* materia enim est quasi inchoatio quædam, vel fundamentum ipsius esse, forma vero illud consummat, & complet; propter quod *ratio quidditatis* appellatur ab Aristotele citatis locis. Item hæc numerantur inter principia intrinseca rei naturalis, vel potius illa duo tantũ, sunt principia constituentia rem naturalem: sunt autem principia per se, cum sint maxime necessaria & essentialia, & dant esse eo modo, quo explicatum est, sunt ergo propriæ causæ.

Forma est proprie causa.

De efficiente etiam patet, quia sua actione efficit ut res habeat esse quod antea non habebat; & ad hoc per se ac directe tendit actio ejus: ergo efficiens est quasi fons & principium per se influens esse in effectum; quod esse effectus distinctum est ab esse efficientis: ergo tota definitio causæ propriissime convenit efficienti.

Efficiens vere causa.

De fine vero potest esse nonnulla dubitandi ratio, quia nullum esse reale in eo præsupponitur, quo causare possit; sed, quia de hoc latius in propria disputatione dicendum est, nunc breviter declaratur, quia licet finis sit postremum in executione, tamen est primum in intentione, & sub ea ratione veram habet rationem principii: nam est primum quod excitat, seu movet agens ad agendum: est autem principium non fictum, sed verum & reale, quia vere excitat & movet. Unde sicut habet sufficiens esse quo possit talem rationem principii exercere; ita etiam rationem causæ: illud autem esse, quamvis in mente sit, non est extra latitudinem entis realis, & ideo sufficiens esse potest ad talem rationem causæ. Rursus hujusmodi principium non est per accidens, sed per se: imo ab illo habet causalitas agentis quod per se, & ordinate tendat in effectum: atque hoc hac ratione per se influit esse in illum, ergo etiam fini vere ac proprie convenit definitio causæ.

Finis in vera causa.

Prima objectio.

Contra hanc vero sententiam objicere quis potest Augustin. l. 83. qu. in 28. dicentem: *Omnis causa efficiens est.* Quam sententiã videtur sumpsisse ex Platone in Dialogo de pulchro, seu qui inscribitur Hyppias major, ubi significat causam, & efficientem idem esse, & finem non posse dici causam, quod confirmat, tum quia est effectus, tum quia ipsius causæ efficientis non potest esse causa.

Stoici solum efficiens veram causam agnovere.

Eandem fuisse communem sententiam Stoicorum, scilicet quod sola causa efficiens sit vera causa, refert Seneca lib. 8. epist. 66. ubi etiam ipse eam probat: *Quoniam si omnia* (inquit) *sine quibus effectus fieri non potest, ponenda sunt in causarum numero, plures essent numerandæ, nimirum tempus, locus, motus, &c. sine quibus nullus fit effectus, in una ergo causa efficiente sistendum est, reliqua vero sunt veluti adjumenta hujus causæ, aut conditiones necessariæ.*

Secunda objectio.

Aliter objici posset in alio extremo ex Socrate apud Platonem in Phæd. quod solus finis nomen causæ mereatur, nam tota causa rei est id propter quod fit: reliqua vero omnia solum sunt conditiones requisitæ ut res fiat, unde interrogationi propter quid res est, aut fit, sola responsio per finalem causam satisfacit.

Prima objectio cũ August. loco difficili enodatur.

Ad priorem objectionem locus Augustini difficilis est, negat enim ibi quærendum esse, quare Deus voluerit creare mundum, quia hoc est quærere causam voluntatis Dei: omnis autem causa efficiens est, quæ in divina voluntate locum habere non potest, ubi videtur plane Augustinus confundere causam finalem cum efficiente: nam

qui

qui quærit, quare Deus voluerit creare mundum, non quærit causam efficientem, sed finalem. Dicendum vero est, sensum Augustini esse, non esse quærendā causam cur voluerit creare mundum: ita ut ipsius voluntatis Dei propria aliqua causa esse putetur, quia si divina voluntas aliquam causam hujusmodi haberet, haberet causam efficiētem: non quia finis & efficiens formaliter sint idem, sed quia nihil potest habere propriam causam extrinsecam finalem, quin habeat efficientē, vel quia finis ipse non causæ sine efficientia, ut multi volunt, vel quia finis proxime movet efficiens ad efficiendum. Cum ergo dicit Augustinus, omnem causam esse efficientem, loquitur de causalitate extrinseca, quę nunquam est sine interventu efficientis causæ: non tamen intendit August. excludere, quin cū illa causa possit conjungi aliud causandi genus. Alii brevius respondent, Augustinum locutum esse stricte de causa, prout dicit relationem ad effectum stricte etiam sumptum, & denominatum a verbo efficiendi. Sed hoc vix potest accommodari discursui Augustini, nam qui quærit quare Deus voluit &c. non quærit causam ita stricte sumptam.

Quot Aristoteles, tot causarum genera admisit Plato.

Ad Platonem, certum est illum posuisse omnia genera causarum, quæ Aristoteles posuit, & fortasse plura, ut postea videbimus. Et in citato loco non dicit causam, & efficiens, idem esse, ut ei tribuitur: sed econtrario ait: *Efficiens nihil aliud est quam causa.* Quæ propositio non potest simpliciter converti, ut per se constat. Inde autem non infert, finem non esse causam, sed infert, id quod fit ab efficiēte causa, esse distinctū ab ipsa, quia non potest causa efficere se ipsam. De aliis vero Philosophis existimo, verbis potius quam re ab Aristotele dissentire. Nam ipsi non negant necessitatem & concursum materiæ, aut formæ, vel finis: sed in nominibus differunt, nam materiam vocant quidem prærequisitum, formam vero potius appellandam censent effectum quam causam, quia ad ipsam tota causalitas terminatur, vel ad summum vocant partem causæ, ut loquitur Seneca supra; finem vero appellant aliquo modo causam seu potius controversam cum efficiente, seu esse quid superveniens efficienti medio proposito, seu intentioni finis, ut causare possit. Præterea causa efficiens habet influentiam, & magis realem, & quodammodo immediatiorem ipsi effectui, quam finis; & notiorem, & quodammodo magis propriam, quā materia & forma, & priorem etiam illis; & ideo causæ nomen interdum per Antonomasiam, vel etiam ratione primæ impositionis pro causa efficiente sumi solet. Nihilominus tamen rem ipsā Physice considerando, non est dubium quin singulæ ex dictis causis veram & propriam rationem causæ habeant, & in suo genere totalem, ac plane diversā, ut in secundo puncto dicemus, & ideo multo melius Aristotel. hęc distincte numeravit sub communi notione causæ.

Veterum Philosophorum in hoc sensus.

Causę nomen cur efficiens per antonomasiā usurpet.

Locus, tempus, & similia cur non causæ.

Nec ratio ex Seneca adducta quid quam obstat: non enim in causis numerantur omnia, sine quibus effectus non fit, sed ea tantum quæ per se influunt in effectum. Quod non habet locus, quia est quid extrinsecum; vel si sit sermo de ubi intrinseco, illud non præsupponitur, sed consequitur in effectu ut quoddam accidens ejus. Et idem est de tempore: nam prout est communis mensura, extrinsecum est, prout vero esse potest intrinsecum, solum est duratio ipsius motus quo fit res, quando successive fit ille autem motus non est causa, sed est potius ipse actualis influxus causę efficientis successive, ut infra declarabitur. At vero materia, quāvis sit quid prerequisitū ad actionē agentis, tamen in ipso instante, vel tēpore quo agens agit, etiā materia per se influit in effectū, imo & in ipsā actionē agētis, si ex illa operetur, ut postea videbimus. Forma vero, licet sit effectus agētis, etiā vel materię, est tamen causa totius cōpositi, cōplens essentiam ejus. Et, quāvis sit pars cōpositi, est tamē in suo genere totalis causa ejus, nec est cur pars causæ appelletur, quia neque est pars agentis, neque materiæ. Quod si appelletur pars causæ respectu totius causalitatis necessariæ in omni genere ad effectum, hoc modo etiam materia, & efficiens dici potest pars causę, est tamē impropria locutio, quia omnes illæ non componūt unam causam, sed aggregatum, vel requisitum numerum causarum. Atque idem est proportionaliter de fine, nam licet requiratur ex parte agentis, ut actio ejus non temere fiat, sed ex instituto, habet tamen influxum propriū ac per se, & diversum ab influxu agentis, qualis vero ille sit, & an semper sit necessarius, infra dicemus.

Finis in moralib. causa præstantior.

Unde ad alteram partem objectionis respondetur, Platonem & Socratem illo loco moraliter potius quam Physice loqui. In moralibus enim finis est quodammodo tota causa actionum seu effectuum, non quod aliæ causæ excludantur, quatenus Physice necessariæ sunt, sed quod omnes aliæ ex fine sumant quasi primam rationem causādi. Unde finis potest quodammodo dici sola causa, quia ita est causa ut non habeat priorem causam vel rationem: omnes autem aliæ ita sunt causę ut habeant aliquā priorem causam, vel saltem priorem rationem causandi: quod dico propter primam efficientem causam, quæ est Deus, quod inferius declarabimus. Si autem vis fiat in voce *propter quid*, dicendum est stricte sumptam, solum accommodari fini, latius vero solere etiam ad omnes causas extendi. Imo Aristoteles supra inde probat prædicta causarum genera, quia per omnia illa satisfieri solet quæstioni propter quid: dicimus enim hominem esse mortalem propter materiam, & vivere propter animam &c.

Quatuor causarum mutua distinctio.

Ex his facile est expedire punctum secundum de distinctione harum causarum. Potest autem esse sermo de distinctione formaliter ac præcise in ratione causæ, vel de distinctione quasi materiali seu reali in esse ētis. Prior distinctio est, quæ ad præsens spectat, quam certum est inter hæc membra reperiri. Primo ex Aristotelis testimonio, quia alias esset vitiosa divisio. Secundo ratione, quia causa ut causa in actu, formaliter constituitur per actualem influxum in effectum; sed in quatuor illis membris sunt influxus diversarum rationum: ergo. Probatur minor, quia influxus causæ materialis & formalis est intrinsecus per internam compositionem: influxus autem causæ efficientis & finalis est extrinsecus. Rursus influxus materiæ est per modum potentiæ, formæ autem per modum actus. Influxus item efficientis est per actionem seu mutationem realem: influxus autem finis est per mutationem intentionalem, aut Metaphoricam: sunt ergo omnes hæ causalitates formaliter distinctæ; constituunt igitur causas in actu formaliter distinctas. Unde etiam rationes seu virtutes causandi harum causarum distinctæ sunt, nā materia causat quatenus est passiva potentia: efficiens vero quatenus habet potentiam activam in aliud, forma vero quatenus vim habet actuandi per se ipsam: finis tamen, quatenus bonus est, & per bonitatē habet vim alliciendi effectū: quæ omnia in sequentib. exponentur latius, neque hic occurrit specialis difficultas circa hanc partem.

Eadem res diversarum munera causarum potest exercere respectu effectuum diversorum.

Circa distinctionem autem realem seu materialem harum causarum dubitari potest an semper intercedat, vel fieri possit, ut eadem omnino res habeat plures rationes causandi ex numeratis. Potest autem hoc quæri, vel in ordine ad diversos effectus, vel ad eundem. Priori modo dicendum est non esse necessariam distinctionem realē seu materialem inter dictas causas, quia non repugnat eandē omnino rem in ordine ad diversos effectus habere plures causalitates diversarum rationū. Eadem enim forma est finis respectu generationis, seu alterationis, per quam fit, & est forma respectu materię & compositi, & est principiū efficiens respectu actionis in aliud, & potest esse materialis causa suarum proprietatū, ut est anima rationalis, quatenus est subjectum intellectus, vel voluntatis. Hi namque influxus seu causalitates, quantumvis diversæ rationis sint respectu diversorum effectuum, non habent inter se repugnantiam, neque etiam repugnat, quod ab eadem re prodeant: quia sicut eadem res est capax diversorum respectuum in ordine ad diversa; est enim uni similis, & alteri dissimilis, principium unius, & finis alterius, ita potest in ordine ad diversos effectus participare diversos respectus causandi. Ratio denique a priori est, quia eadē res creata potest in sua entitate includere actum potentię admistum, & ideo potest ad unam rem comparari per modum actus formalis, ad aliam vero per modum subjecti: actus autem formalis cum det esse rei, simul esse solet principium agendi aliud, quia operatio consequitur esse: ac denique, quia talis actus aliquod bonum est, etiam potest esse principium Metaphoricæ motionis. Sic igitur non repugnat omnia hæc genera causarum in eandem rem convenire respectu diversorum.

Quod si interdum in aliqua re non conjunguntur, non est ex formali repugnantia talium causalitatum in ordine ad diversa, sed ex peculiari conditione. Et interdum provenit ex perfectione, interdum vero ex imperfectione,

ne, v. g. Deus potest esse causa efficiens & finalis, non tamen materialis respectu alicujus, quia est purus actus, & nullam habet potentiam passivam, neque etiam exercere potest causalitatem formalem, quia hæc requirit entitatem incompletam & imperfectam. Et ob eandem rationem angelicę substantiæ non possunt exercere causalitatem formalem: quia vero non sunt puri actus, possunt aliqua ex parte exercere materialem saltem respectu aliquorum accidentium; & quia non sunt pura potentia, possunt habere rationem aliquam efficiendi, & multo magis finalizandi. Econtrario vero materia prima, cum causalitatem materialem exercere possit, tamen quia est pura potentia, nec causalitatem formalem, nec proprie effectivam participat: tamē quia non est ita pura potentia quin aliquam entitatem & actualitatem habeat, aliquam causalitatem finalem habere potest, ratione cujus anima appetit corpus suum, & quælibet forma materiam. At vero forma substantialis, cū causalitatem formalem, efficientem, & finalem exercere possit, non tamen materialem substantialem (ut sic dicam) quia non est potentia passiva in genere substantiæ. Respectu vero accidentium potest interdum exercere hanc causalitatem, quod proprie convenit formæ subsistenti, nam illa forma, quæ ob imperfectionem suam ex se subsistere non potest, neque etiam est potens per se ipsam ad sustentanda accidentia. Et ad hunc modum facile discurri potest per entitates accidentales, quatenus prædictas causandi rationes participare possunt.

Respectu ejusdem eadem res formæ & materiæ munia subire nequit.

At vero, si hæ causæ comparentur ad unum & eundem effectum, nonnulla major difficultas est. Et quidē in quibusdam est clara repugnantia, in aliis vero econtrario est manifesta possibilitas, in quibusdam autem res est controversa & dubia. Itaque eandem rem in ordine ad idem simul esse causam materialem & formalem, plane repugnat, quia hæ causalitates requirunt conditiones formaliter oppositas, quales sunt esse in potentia, & in actu formali: unde si sit sermo de propria forma substantiali, semper requirit distinctionem realem a sua causa materiali, & idem est in forma accidentali, quæ suam propriam habeat entitatem. Quia vero sunt aliquæ formæ accidentales, quæ tantum sunt modi substantiæ, ut præsentia localis, vel si quid aliud est hujusmodi, in illis, sicut ratio formæ est imperfecta, ita sufficit distinctio modalis. Semper tamen necesse est, ut formalis & materialis causa respectu ejusdem compositi distinguantur realiter, vel ex natura rei. Deinde etiam constat formalem & efficientem causam non posse in eadem re conjungi respectu ejusdem effectus: quia forma exercet causalitatem formalem in eo, in quo est, efficientem vero respectu alterius formæ, vel compositi, & ideo forma ut informans, vel supponitur ad actionē ut principiū agendi, vel cōsequitur ut effectus, seu terminus formalis actionis; & ideo fieri non potest ut causalitas formalis & effectiva, eidem formę conveniant respectu ejusdem, nam includunt habitudines repugnantes.

Forma & efficiens respectu ejusdem in idem coincidere non possunt.

Forma cum fine an possit in eandē entitatem confluere.

Rursus etiam est clarum, finalem & formalem causalitatem quodammodo convenire posse in eandem formam respectu ejusdem quodammodo autem non posse. Si enim comparentur ad idem subjectum, vel suppositum, optime possunt in eandem rem convenire: eadem enim forma, & est finis materiæ, & eam informat, eademque visio beata est forma intellectus, & finis ac beatitudo ejus. Et ratio est, quia ipsamet forma ut informans, & informatio ejus est bonum ac perfectio subjecti quod informat: & ideo potest ad illud comparari simul in ratione formæ, & finis. At vero, si comparatio fiat ad ipsum compositum, quod per formam constituitur, sic non potest eadem esse forma & finis respectu ejusdem, quia non est forma finis compositi, sed potius forma est propter compositum ut propter finē suum. Quod si comparentur ad actionem seu generationem, etiam respectu illius eadem est forma & finis. Quo sensu videtur dixisse Aristoteles infra citandus, finem & formā coincidere in eandem rem numero: sub eo tamen respectu, licet forma proprie sit finis generationis, non tamen proprie est causa formalis ejus, sed tantum principium, ut sect. præced. dicebam.

An conjungatur in eodem efficiens & finis.

Præterea eadem fere proportione loquendum est de fine, & efficiente: nam secundum quandam rationem finis convenire possunt eidem rei, non vero secundum aliam. Duplex enim finis, ut infra videbimus, distingui solet, scilicet finis cujus gratia actio fit vel cui, seu in cujus gratiā & commodum fit, ut in curatione finis cujus gratia, est sanitas: cui vero, est ipse homo, cui sanitas procuratur. Prior ergo finis non potest esse eadem res cum causa efficiente, quia est effectus ejus: posterior autem finis optime potest esse eadem res cum causa efficiente: nam sæpe efficiens operatur propter seipsum; & hoc modo Deus est simul primum efficiens, & ultimus finis suorum operum. Et juxta hæc intelligitur facile vulgare dictum Aristotelis 2. Physic. c. 7. *Finis & forma coincidunt in idem numero: finis autem & efficiens in idem non numero, sed specie:* loquitur enim de fine cujus gratia, seu qui per actionem formaliter intenditur, & fit: de quo jam diximus, distingui ab agente tanquam effectum ejus, & ideo non posse esse idem numero cum illo. Quod vero sit idem specie, contingit in agentibus univocis, non in omnibus, ut ipsemet Aristoteles indicavit. Quomodo autem causa formalis & finalis in eandem rem numero conjungi possint, jam declaratum est. Addo vero etiam posse aliquam rationē finis in eandem numero rem cum causa materiali conjungi: nam subjectum accidentium & est causa materialis eorum, & finis: ut enim dicebam, finis proximus sanitatis procurandæ est homo, & inter alios fines forma inducitur in materiam propter ipsam materiam conservandam: nam quia ratio finis fundatur in bonitate, quæ transcendentalis est, & in omni entitate ex parte reperitur, ideo conjungi potest aliqua ratio finis cum qualibet alia causa.

An materia rationem aliquam finis in sua entitate patiatur.

Efficiens an idem esse possit cum materia.

Solum supererat comparanda causa efficiens cum materiali, an possit utraque ratio conjungi in eadem re respectu ejusdem effectuum. Et quidem loquendo de causa materiali substantiarum naturalium, certum est non posse materialem & efficientem causam conjungi in eadem re in ordine ad talem effectum, quia materia non potest esse principium efficiens formæ ex illa educendæ, & consequenter nec totius compositi. At vero loquendo de causa materiali accidentium, majus dubium est, an eadē causa materialis possit esse efficiens eorundem. Potest autem hæc efficientia intelligi duplex: una per naturalem resultantiam, & de hac loquendo, non est dubium, quin possint illæ causalitates conjungi, & ita dici solet passim, animam, v. g. habere triplicem causalitatem in suas naturales potentias, nempe finalem, materialem & efficientem; & multi censent hoc genus activitatis, nec materiæ primæ repugnare in suam propriam passionem, quæ est quantitas. Altera efficientia est per se, & per propriam actionem, & de hac est major difficultas: coincidit tamen cum illa quæstione, an omne, quod movetur, ab alio moveatur, seu (quod idem est) an agens & patiens semper distinguantur, saltem secundum proxima principia agendi, & recipiendi, quam postea tractabimus, disputando de causa efficiente.

Causæ in quatuor genera divisio an adæquata.

Instrumenta sub efficiente, non sub materiali causa collocanda.

Circa tertium punctum, an hæc quatuor genera sufficienter dividant causam, solent variæ difficultates proponi de causis instrumentariis, dispositivis & objectivis. Sed hæc & similia difficultatem non habent, nam causa instrumentalis quædam species est causæ efficientis, ut postea videbimus. Nec potest cum aliquo fundamento reduci ad materialem causam, ut falso excogitavit Philoponus 2. Physic. text. 27 nisi fortasse loquamur de dispositionibus materiæ, quæ solent etiam instrumenta appellari; sed illæ nisi efficientiam habeant, re vera non sunt instrumenta: si vero efficientiam habent, ut sic non sunt dispositiones, neque ad causam materialem ullo modo pertinent, sed ad efficientem, quam vel adjuvant, vel ejus vicem gerunt. Dispositiva autem causa communiter reducitur ad materialem, quia præparat materiam ad formam. Sed hæc denominatio solum esse videtur per quandam attributionem: nam si loquamur cum proprietate, vera dispositio quædam causa formalis est, non enim disponit nisi informando subjectum: calor enim, qui est in ligno, non disponit ad formam ignis, nisi formaliter calefaciendo lignum: loquor autem de vera ac propria dispositione Physica, & positiva: nam vulgari modo solet dispositio vocari, quæcunque remotio impedimenti, vel quævis conditio necessaria, ut applicatio ad agendum, vel quid simile, & in his nulla est vera causalitas, sed tantum per accidens.

Causam objectivam appello objectum respectu potentiæ vel actus. In quo objecto duplex potest habitudo considera-

Objectum cujus generis circa potentiam & actum ejus exerceat causalitatem.

siderari; una est moventis, altera terminantis. Prior respectu potentiæ cognoscitivæ est causalitas efficiens, sive consideretur objectum quatenus movet imprimendo speciem, sive quatenus per speciem concurrit ad actum, respectu vero potentiæ appetitivæ est causalitas finalis, vel propria & formalis, ut in appetitu rationali, vel materialis & imperfecta, ut in sensitivo, quod postea videbimus. Sub posteriori autem respectu aliqui reducunt objectum ad causam finalem, quia potentia & actus in illud ut in finem tendunt. Neque obstat, quod hæc habitudo sit essentialis, quia non repugnat, quod aliqua res essentialiter sit ordinata ad suum finem. Alii ad formalem causam revocant, quatenus objectum dat speciem actui; quidquid enim dat speciem, habet rationem formæ, dicunt autem esse non intrinsecam, sed extrinsecam formam. Ego vero libentius negarē objectum sub hac ratione exercere aliquod verum genus causalitatis, sed puri termini specificantis, non per verum aliquem influxum, qui causam constituat, sed per solam habitudinem alterius ad ipsum. Neque Arist. unquam illius causæ formalis extrinsecæ meminit, nec terminum motus appellavit causam motus, quamvis dixerit ab illo sumere speciem: & idem est de uno relativo respectu alterius, seu de termino relationis ut sic. Nec D. Th. aliter loquitur, ut videre licet 1. 2. q. 1. a. 3. Sed hæc facilia sunt, ac fere de modo loquendi.

Explat an distinctum causæ genus a numeratis.

Potissima difficultas est in hoc puncto de causa exemplari, quam Plato addit quatuor ab Aristotele numeratis, ut constat ex Timæo & Phædone, & refert Seneca cit. epistol. *66*. Sed de hac materia propter gravitatem ejus propriam disputationem instituemus. Nunc breviter cōcedimus Platoni exemplar veram causalitatem exercere, quod Aristoteles non ignoravit, nam hic numerando formam, addit & exemplar, & ideo fortasse non est necesse propter eam causam augere numerum, quod dicto loco examinabimus.

Divisio causæ prædictæ sitne immediata.

Causæ in internam & externam divisio altior quā prædicta.

Circa quartum videri potest divisio illa immediata, eo quod Aristoteles proxime diviserit causam in quatuor illa membra. Sed nihilominus dicendum est, illam divisionem non esse immediatam: possunt enim facile convenientiæ inter quædam ex his membris excogitari, ratione quarum aliæ priores divisiones causæ, & in pauciora mēbra constituantur. Sic ergo potest primo causa dividi in internam, & externam: interna rursus in materiam & formam: de quibus dubitari non potest, quin peculiariter cōveniant in modo causandi; dant enim esse effectui conferendo illi suammet numero entitatem, & interne componendo illum: efficiens autem & finis, longe aliter causant, & in hoc conveniunt, quod non componunt intrinsece effectum, & ideo causæ intrinsecæ communiter appellantur. Igitur in ratione causæ abstrahi potest ratio communis materiæ & formæ, quæ non sit communis aliis causis, & e converso: ergo recte dividitur causa immediate in intrinsecam & extrinsecam, & deinde illa in materialem & formalem, hæc vero in efficientem & finalem. Alio item modo posset alia divisio causæ immediatior excogitari: nam tres aliæ causæ præter finalem conveniunt in hoc, quod conferunt ad esse effectus per realem influxū, ideoque requirunt existentiam realem ad suas causalitates, ut postea videbimus: causa autem finalis influit intentionaliter, ideoque causare potest antequam in se realiter existat. Recte igitur dividi potest causa immediate in realem, & intentionalem, stricte sumendo in priori membro illum terminum *realem*: nam si sumatur in tota sua latitudine & transcendentia, etiam causæ finali convenit. Et rursus causa realis dividitur in intrinsecam quę in materiam & formam, & extrinsecam, quæ est efficiens, & peculiari ratione, & quasi per antonomasiam dici potest extrinseca: nam licet finalis causa comparata ad formalem & materialē, extrinseca etiam sit, comparata tamen ad efficientem, est quodammodo intrinseca: nam habitudo ad finem est magis intrinseca unicuique rei, & in quibusdam est etiam essentialis.

Causa in realem rigide, & intentionalem immediatissima divisio.

Quatuor causæ membra, an atoma.

De quinto puncto pauca hoc loco dici possunt, donec de singulis causis tractemus, & ideo breviter dicendum est, hanc non esse divisionem in ultimas rationes causæ; nam sub quocunque illorum membrorum dari possunt variæ divisiones. Causa enim materialis quædam est pura potentia, alia vero est tantum potentia secundum quid. Quæ non est divisio tantum materialis (ut ita dicam) secundum entitatem, quæ est causa, sed etiam est formalis in ratione causæ materialis. Nam de ratione fomali illius est, ut sit potentia, & ideo secundum diversam rationem potentiæ receptivæ, erit diversa ratio causæ materialis, quæ diversitas attendi etiam potest ex effectibus: nam illa prior est causa materialis substantiæ, posterior vero accidentium. Unde prior dici potest causa materialis simpliciter, posterior vero secundum quid, sumendo has voces non ex entitatibus talium causarum, sed ex habitudine ad effectus: nam quoad entitatem materialis causa accidentium esse potest ens simpliciter, seu substantia integra: materialis autem causa substantię tantum esse potest ens secundum quid, tamen quoad causationem seu habitudinem causæ hæc causat ens simpliciter, illa secundum quid. Rursus materialis causa substantię dividitur in materiam corruptibilium vel incorruptibilium substantiarum; causa vero materialis accidentium dividi potest, vel in corporalem & spiritualem, vel in proximam, aut remotam, vel in eam, quæ in se sit accidens, vel quæ sit substantia, aut partialis, aut integra, de quibus omnibus in proximis disputationibus dicam. Atque proportionali modo dividi potest forma in substantialem & accidentalem, & utrumque membrum subdividitur in varias formas, juxta varietatem substantiarum compositarum, & accidentium. Causæ item efficientis, & finalis, quam plures sunt divisiones, quæ non possunt hic breviter recenseri, sed in propriis disputationibus.

Cur nec in summa membra, nec in infima, sit causa principali divisione partita.

Dices, si causa potest immediate dividi in pauciora mēbra, & remote in plura, cur Aristoteles potius quadrimēbrem illam divisionem, quam alias tradidit? Respondetur, hoc ipso quod illa divisio est media inter illa extrema, fuisse aptiorem ad doctrinalem divisionem tradendam. Maxime, quia membra illa habent rationes, & modos causandi magis distinctos & notiores. Adde, Aristotelem non omnino omisisse, sed insinuasse satis, tam convenientias harum causarum inter se, quam divisiones earum, ut ex citatis locis constat.

Qualis sit data divisio.

In sexto puncto auctores omnes, supponendo potius, quā probando, vel disputando, docent, illam divisionem causæ esse Analogā, & propter eā causā dicunt non fuisse causam in communi ab Aristotele definitam. Non tamen declarant satis modum, aut rationē hujus Analogiæ, neque a nobis declarari potest, donec rationes singularū causarum exacte tractentur. Et ideo nunc supponamus, sententiam illam veram esse ex communis sententiæ auctoritate, & ex hac generali ratione, quod illi modi causarū communes sunt causis accidentium, & substantiarū, quæ non possunt esse univoce causæ, quia non dant univoce esse, unde nec ratio effectus univoca esse potest in accidente & substantia: exactiorem vero hujus Analogiæ declarationem in prædictum locum remitto.

DISPUTATIO XIII.
De materiali causa substantiæ.

PRætermitto disputationem in communi de causa materiali, ut abstrahit a causa substantiæ, vel accidentis, quoniam potissima ratio hujus causæ cernitur in materia prima; &, si in illa declaretur, facile erit reliqua cum proportione intelligere. Neque timenda est aliquorum censura, qui existimant tractationem de materia prima nullo modo ad Metaphysicum pertinere, sed ad solum Physicum, jam enim in superioribus, præsertim in procemiali disputatione, declaratum est, multis titulis negotium hoc ad Metaphysicū spectare. Quoniam licet Physicus sub propria & speciali ratione agat de materia, ut est principium generationis naturalis, & ut est causa, vel pars ētis naturalis: nihilominus Metaphysicus, considerando communem rationem causæ materialis, quod illius proprium est, necessario agit de prima causa illius generis, quæ est materia prima. Item agens de essentia substantiæ, necessario tractat de materia, quatenus est pars essentiæ, ut infra videbimus, tractando de substantia materiali. Hoc ergo loco sub hac consideratione de materia tractamus. Et quia ratio causandi intelligi non potest, non intellecta entitate materiæ, investigabimus prius, an sit materia, deinde qualis

sit

sit entitas, & essentia ejus, postea de proprietatibus, ac tandem de causalitate ejus.

SECTIO I.

An sit evidens ratione naturali dari in entibus causam materialem substantiarum, quam materiam primam nominamus.

Variae materiae partitiones.

QUoniam materia prima duo includit, oportet ante omnia exponere significationem vocis quoad utramque partem. Materia ergo dividi solet in materiam ex qua, in qua, & circa quam. Quae divisio variis modis explicari potest: primo, ut non sit divisio rerum, seu materiarum, sed respectuum ac officiorum ejusdem materiae. Eadem enim materia dicitur *ex qua*, vel respectu compositi, quod ex illa constat, vel respectu formae, quae ex illa educitur. Unde priori respectu corpus hominis est materia ex qua, non tamen posteriori consideratione, quia forma hominis non educitur ex potentia materiae. Unde respectu talis formae dicetur materia, in qua introducitur forma: ita ut illud *in qua*, dicat respectum unionis, non eductionis. Potest etiam illud *in qua* abstracte sumi, ut includat habitudinem ad formam, ut inhaerentem materię. Respectu vero agentis dicitur eadem materia, circa quam agens operatur. Juxta hanc ergo interpretationem terminorum nullum membrum ex dictis a praesenti consideratione excluditur, agimus enim de materia secundum se, vel prout in suo conceptu adaequato omnes illas habitudines includit: an vero illae pertineant ad varias causalitates, & ex natura rei distinctas, postea videbimus. Aliter sumi solet materia circa quam, prout distinguitur a materia ex qua, & in qua secundum realem unionem & inhaerentiam, & sic proprie dicit respectum ad agens actione immanente, & nihil aliud est, quam objectum, circa quod tale agens versatur. Quae significatio materiae Metaphorica est, & nihil ad praesens refert, quia illa ut sic non exercet causalitatem materialem, sed vel efficientem, vel finalem, ut supra tetigimus: non est ergo hic sermo de materia objectiva, sed de subjectiva.

Rursus solet materia ex qua dividi in transeuntem & manentem. Priori modo dicetur lignum, v. g. materia ex qua fit ignis, & in ea significatione illud *ex qua* non designat tantum habitudinem causae materialis, sed includit etiam habitudinem termini a quo, & ex hac parte non pertinet illa significatio ad praesentem disputationem. Materia autem manens est propria & interna causa materialis, quae manet in composito, seu in termino generationis, conferens suo modo ad constitutionem illius. Denique dividi solet materia in Metaphysicam, & Physicam: Metaphysica est genus respectu differentiae: illa vero appellatio solum est per Analogiam & proportionem ad materiam Physicam, quae est proprie & simpliciter materia, de qua hic agimus: de Metaphysica vero praeter ea, quae diximus supra agentes de unitate universali, addemus aliqua disp. 15. sect. ult. agentes de forma Metaphysica.

Prima vero dici potest materia, & per negationem prioris, & per respectum ad secundam, quia ergo materia dicit rationem subjecti, illa dicetur prima, quae nullum prius subjectum supponit, & ita Aristoteles 1. Physic. c. 9. definivit materiam esse *primum subjectum, ex quo fit aliquid*. Materia autem secunda dicetur, quae prius subjectum supponit. Atque ita multi vocant substantiale compositum materiam secundam respectu accidentium, quia ita est subjectum accidentium, ut ex priori subjecto constet; & simili ratione, qui plures formas substantiales in eodem supposito admittunt, compositum, v. gr. ex materia & forma corporeitatis vocant materiam secundam respectu animae. Saepe etiam vocatur materia secunda, materia disposita seu affecta dispositionibus accidentalibus, non quia compositum ipsum ex materia & accidentibus, sit subjectum, in quo recipitur forma, sed solum, quia receptio talium dispositionum antecedit ordine naturae, & constituit materiam proxime capacem talis formae, unde proprie vocatur talis materia, proxima. Aristoteles vero 8. Metaphys. text. 11. materiam propriam seu proximam vocavit materiam transeuntem accommodatam ad rei generationem, ut vinum est materia aceti, de qua materia ait Commentator 2. Physic. comm. 31. esse materiam alterationis, non compositionis.

Omnis itaque materia secunda supponit primam, & addit aliquam formam vel dispositionem.

Quaestionis resolutio.

Ex necessitate primi subjecti in qualibet mutatione materia prima colligitur.

Atque hinc constat, si in communi, & quasi formaliter loquamur de materia prima, id est, de primo subjecto mutationum, vel formarum abstrahendo a quaestione quale sit tale subjectum, qualisve forma, quae in eo recipitur, sic tam evidens esse dari materiam primam, quam est evidens, dari in rebus mutationes ad varias formas, quia omni mutationi aliquod subjectum supponitur, ut supra probatum est, & experimento cōstat. Igitur vel illud subjectum supponit aliud, vel non; si non supponit, illud est primum, & habetur intentum. Si vero supponit aliud, quaeram de illo: est autem evidens non posse procedi in infinitum: ergo necessario sistendum est in aliquo primo subjecto, seu materia prima. Minor propositio ultimo assumpta demonstratur ab Aristotele de omnibus causis in lib. 2. est tamen quodammodo evidentior in causa materiali, quę est intrinsecum totius compositi fundamentum; non potest autem intellectu percipi compositum per se stans, cujus una pars nitatur in alia, & alia rursus in alia, quin tandem sistatur in aliqua, quae caeteris substet. Cum ergo omne naturale compositum ita per se sit, ut secundum se totum non pendeat in genere causae materialis ab aliquo subjecto, quod extra ipsum sit, necesse est, ut intra se habeat aliquod subjectum, quod sit primum respectu omnium aliarum entitatum, ex quibus constat, & in subjecto sunt. Sic igitur evidens est dari materiam primam, seu subjectum primum in rebus naturalibus.

Ex rerum continuata vicissitudine materia colligitur.

Secundo principaliter probatur, nam est evidens res generabiles & corruptibiles ita transmutari, ut aliae ex aliis vicissim ac mutuo generentur, saltem mediate: ergo necesse est, ut in aliquo communi subjecto conveniant, quod in omnibus ipsis maneat, ratione cujus sint capaces illius mutuae transmutationis: ergo illud subjectum est primum, atque adeo prima materialis causa hujusmodi rerum. Antecedens est evidens experientia: nam elementa mutuo inter se agunt, & unum in aliud convertitur, sive mediate, sive immediate, & mista etiam ex eis generantur, & consequenter in ea etiam resolvitur, atque ita fit, ut omnia sublunaria, quantum est ex vi suae naturae, & compositionis, mutuo sint transmutabilia. Dico, *quantum est ex vi naturae suae*, quia fieri potest, ut aliquae partes elementorum nunquam transmutentur, eo quod sint in abditis, & remotissimis locis, ad quae actiones contrariorum agentium non perveniant.

Prima consequentia probatur primo, quia nulla transmutatio naturalis fieri potest, nisi manente cōmuni subjecto sub utroque termino: tum quia alias res, quae corrumpitur, omnino secundum se totam periret, & alia, quae incipit esse, secundum se totam fieret: atque ita altera transiret in nihilum, altera ex nihilo fieret, nulla communi re sub utraque manente: annihilaretur ergo una, & crearetur alia, quod naturaliter est impossibile. Tum etiam, quia alias tota actio agentis naturalis esset vel impossibilis, vel impertinens ad rerum generationem. Sequela declaratur, quia loqui possumus vel de accidentali alteratione, quam experimur, quam evidens est non fieri, nisi in subjecto, & ex subjecto communi, quod manet sub utroque termino, quia experimento constat, hanc actionem non fieri, nisi subjectum supponatur: accidens enim, quod per illam fit, non potest naturaliter esse nisi in subjecto, quod sustentet tam actionem, quam formalem terminum ejus, a quo subjecto expellitur forma, vel privatio opposita: datur ergo commune subjectum in hujusmodi actione, vel loquimur de actione illa, seu transmutatione substantiali, quae fit in termino alterationis, in quo res, quae perit, amittit esse simpliciter, quod antea habebat, & res alia simpliciter incipit, ut cum ex stupa fit ignis. Et ibi etiam necesse est subjectum commune manere, alioqui tota praecedens alteratio, seu calefactio stupae, esset impertinens ad procreationem ignis, quia nullo modo conferret ad illam, si omnino periret ipsa, & totum subjectum ejus, sed ad summum posset deservire ad evacuandum locum seu spatium, in quod posset res procreanda introduci: ad hoc autem impertinens esset destructio rei: sufficeret enim localis expulsio, quae fieri posset per introductionem alterius rei in illud spatium, ut in motu locali fit.

Esset etiam impossibilis talis destructio rei per alterationem,

tionem, quia accidens non potest, per se loquendo, destruere subjectum suum, cum ab illo sustentetur, & accipiat esse. Vel ergo subjectum illud est simplex, vel compositum: si est simplex, nullo modo potest per actionem, vel per accidens, quod in ipso fiat, destrui, quia illud esse est necessarium, ut talis actio, vel tale accidens esse possit. Si vero subjectum illud est compositum ex priori subjecto, & alia forma, poterit quidem destrui ratione alterationis, & accidentis in illud introducti, non tamen per se, sed per accidens rationis alterius actionis & formæ consecutæ ad priorem alterationem: hæc autem consecutio intelligi non potest, nisi subsequens forma introducatur in idem subjectum, in quo erat prior, quia alias nulla esset causa cur dissolveretur unio inter prius subjectum & formam ejus; ergo tota hæc naturalis transmutatio necessario fundari debet in aliquo communi subjecto, quod sub utroque termino maneat.

Ex specialibus aliquibus mutationibus.

Potestque hoc ipsum declarari inductione facta in aliquibus transmutationibus; cum animal, v. gr. alitur ex cibo, vel aliquid cibi manet in fine nutritionis, & conjungitur substantiæ viventi, vel omnino destruitur cibus, & totum quod in illo est, per actionem viventis. Si nihil cibi manet, superflua est tota actio viventis, nihilque ex cibo juvari potest, ut inde vel crescat, vel confortetur, quia ex eo, quod perit in cibo, nihil confortatur, vel crescit. Si vero aliquid cibi manet, illud esse non potest, nisi communis materia vel subjectum. Idem argumentum sumi potest ex visibili, & impropria nutritione ignis; non enim crescit, nisi supponantur ligna, vel aliquid simile, nec conservatur, nisi nutriatur oleo, aut simili materia: hæc ergo materia non potest esse transiens secundum se totam, alias esset inutilis, nullaque ratio reddi posset, cur sit necessaria ad tales effectus, neque declarari, quid ad illos conferat: est ergo illa materia aliquo modo manens sub forma rei genitæ seu nutritæ: manet ergo secundum aliquod subjectum commune.

Quod tandem confirmatur, quia alias rerum transmutatio non esset corruptio & generatio, sed transubstantiatio quædam, quia tota substantia unius rei periret, & tota alia inciperet. Imo plus esset, quam transubstantiatio, quia non solum in totalibus substantiis, sed etiam in omnibus earum accidentibus esset in illa successio: quia si nullum subjectum commune maneret, multo minus manere posset naturaliter idem accidens, quod a suo subjecto pendet in esse & conservari. Hoc autem genus transmutationis alienum est ab omni Philosophia, & ab omni actione naturali; & præter rationem annihilationis, & creationis, quam includit, ut supra dicebam, non potest cogitari ratio, cur illa duo sint ita connexa in rerum natura, ut ad unius productionem necessaria sit destructio alterius, & econverso: non est ergo transmutatio naturalis per totalem destructionem, & inceptionem, sed per transformationem ex aliquo communi subjecto. Et ad hoc fere tendit demonstratio Aristotelis, quod hæc transmutatio semper fit e contrario in contrarium (sub contrariis includendo privative opposita) quæ subjectum habent commune. Est ergo evidens dari subjectum, seu materialem causam communem.

Ex resolutione ad unum primum subjectum materia colligitur.

Superest probanda secunda consequentia principalis rationis, qua inferebamus, hanc materiam esse primam causam in suo ordine, eoque sensu verissime appellari primam materiam: hoc autem nullo evidentiori modo ostendi potest (quidquid aliqui velint) quam supra tacto, scilicet, quia non potest procedi in infinitum in subjectis proximis & remotis, seu in subjectis, & subjectaris (ut ita dicam) sed sistendum necessario est in aliquo subjecto, quod non subjectetur, neque etiam componatur ex parte, quæ in subjecto sit, quia omne tale compositum resolvi tandem potest in simplicia, in quibus aliquod esse oportet, quod omnino in subjecto non sit. Neque supponit hic discursus, quod in formis substantialibus ejusdem compositi non sit processus in infinitum: nam, etsi hoc etiam evidens sit, tamen si per impossibile fingerentur infinitæ formæ in eodem composito, ex parte potentiæ recipientis eas, necessario sistendum erit in aliquo subjecto simplici, quod non sit in subjecto, quia tota collectio talium formarum est in aliquo subjecto, ergo illud est simplex, ut magis statim demonstrabimus, hoc ergo vocamus materiam primam. Præter hoc autem potest etiam illa consequentia probari ex communitate hujus subjecti: cum enim omnia hæc inferiora mutuo transmutentur immediate, vel saltem mediate, ut dictum est, necesse est, ut subjectum illud, quod his transmutationibus supponitur, sit primum in ratione subjecti seu materiæ; nam si esset ex alio priori subjecto, vel materia constans, vel illud esset etiam transmutabile; & sic non esset commune subjectum omnium transmutationum, sed illud, quod maneret post resolutionem ejus, vel non esset transmutabile; & sic non omne corporeum ens esset transmutabile in quodlibet aliud, cujus oppositum supponebamus, sed de hoc latius sectione tertia.

Ex dictis ergo omnibus generatim probatum relinquitur in omni transmutationum ordine dandam esse primam aliquam causam materialem: non potest autem ex dictis concludi dari veram materiam primam, quæ sit causa materialis alicujus substantiæ, nisi aliquid adjungatur. Unde discursus facti formaliter sumpti æque probant dari in unoquoque corpore cœlesti aliquod primum subjectum earum mutationum, quæ in ipso fiunt: imo etiam cum eadem proportione idem probant de quavis substantia spirituali, quatenus est capax realis mutationis, vel localis, vel intellectualis, aut affectivæ: nam licet illa mutatio non sit corruptiva, sed perfectiva, necessario tamen supponit aliquod subjectum, & ideo necesse est, ut reducatur ad aliquod subjectum primum in suo ordine, quod etiam appellari potest prima causa materialis illius mutationis, quamvis non vocetur materia prima juxta communem usum hujus vocis: proprie enim significat materiale principium substantialis transmutationis, vel constitutionis. Ex quo etiam fit, ut licet res, quæ aliquo modo transmutantur, habeant materialem causam suæ transmutationis sibi proportionatam, tamen si transmutatio non sit unius rei in aliam, ex vi transmutationis non poterit concludi dari aliquam primam causam materialem communem hujusmodi rebus, ut licet Angeli habeant primum subjectum suarum mutationum, & res corporales similiter, tamen quia neque hæ possunt in Angelos transmutari, neque econverso, non potest ex transmutatione concludi, dari aliquod primum subjectum commune omnibus illis. Eademque ratio est de corporibus cœlestibus, & sublunaribus, quia neque hæc in illa transire possunt, neque econverso: imo idem est de cœlis ipsis inter se, quia non sunt mutuo transmutabiles, sed unumquodque in se tantum potest accidentaliter mutari. Quod ipsum a fortiori verum est in spiritualibus substantiis creatis. In his ergo omnibus solum concluditur, dari unum commune subjectum accidentium, inter quæ fit mutatio. In his autem inferioribus substantiis & corporibus, quoniam mutuo transmutabilia sunt, recte concluditur aliquod commune & primum subjectum. Ut autem concludatur hoc subjectum esse materialem causam ipsiusmet substantiæ talium rerum, necesse est addere illam mutuam transmutationem earum inter se esse secundum substantiam, & non tantum secundum accidentia, quia si in solis accidentibus transmutarentur, satis esset in eis dari primum subjectum talium accidentium, sive illud esset substantia simplex, sive composita, & sive esset unius rationis in omnibus, sive diversæ.

Illatum in omnibus præmissis.

Non accidentalis modo, sed substantialis etiam in rebus transmutatio.

Ad concludendum ergo dari materiam primam, qualem Aristoteles posuit, restabat probandum, transmutationem horum corporum inferiorum, quam experimur, non solum esse accidentalem, sed etiam substantialem. Hoc autem præter experientiam, quæ per se videtur satis evidens, non solum in elementis, & in mixtis inanimatis, sed multo magis in viventibus, animalibus, & in nobis ipsis cum generamur, & morimur: præter hanc (inquam) experientiam, ratione probandum est ex necessitate formarum substantialium ab accidentibus distinctarum; nam si dantur hæ formæ, necesse est dari materiam primam, quæ sit subjectum earum, & cum eis componat unam substantiam integram, quod est esse causam materialem substantiæ. Dari autem formas substantiales, probandum est infra disputat. 15. & ideo nunc supponatur, & tantum ex ea hypothesi demonstratum habeatur dari veram ac propriam materiam primam in his rebus, quæ generantur & corrumpuntur; est enim consecutio evidens, & omni carens difficultate; antecedens vero dicto loco probandum est.

SE-

SECTIO II.

Utrum materialis causa substantiarum generabilium, & corruptibilium sit una vel multiplex.

IN hac sectione & sequenti breviter attingendæ sunt opiniones veterum Philosophorum, quas Aristoteles variis in locis late pertractavit, atque impugnavit, præsertim 1. Metaphysicæ c.3. & seqq. & 1. Physic. a cap.2. & 1. de Generat. c.1. & seqq. & 3. de cœlo c. 7. & apud Diogenem Laertium in vitis horum Philosoph. eadem leguntur, & apud Platonem in Theeteto & Sophista, & Plotinum lib. 9. Æneid. 2. & Theophrastum in sua Metaphys.c.3. & Plutarch. lib.1. de placitis c.3. & ex Patribus attigit Augustin. lib.8. de Civit. a principio, & Epiphan. lib. 3. contra hæres. in 80. & Irenæus lib. 2. cont. hæres. c.19. & Clem. Rom. lib. Recognitionum, & Clemens Alexandr. lib. 1. Stromat. Et Eusebius 14. de præparat. Evangel. a principio, & Ambros. lib.1. Exam.c.2. Horum itaque Philosophorum sententias ad duo capita revocamus: unum eorum, qui posuerunt plura materialia prima principia, de quibus hic agemus: aliud eorum, qui unum tantum posuerunt, sed in eo assignando errarunt, de quibus dicemus sectione sequente.

Sententia infinita principia materialia constituentium.

Prima igitur sententia fuit, materialem causam rerum omnium conflari ex corpusculis indivisibilibus seu atomis, quæ posuerunt esse in infinita. Leucippus, Democritus, Epicurus, Metrodorus, & Anaxagoras. Qui fere omnes censuerunt hæc corpuscula esse similia inter se, & ejusdem rationis, solumque pro varietate situs, figuræ, & ordinis varia entia componere; & rerum corruptionem nihil aliud esse, quam dissipationem seu inordinationem atomorum, generationem vero esse novam compositionem earum. Anaxagoras vero posuit atomos partim similes, partim dissimiles, ut ex similibus res homogeneæ fierent, ex dissimilibus vero res dissimiles, ut in corpore organico partes heterogeneæ, v. gr. caro ex atomis carneis, os vero ex osseis, & sic de aliis. Rursus videntur quidam eorum posuisse has atomos omnino indivisibiles; & ideo ut possent corpus componere, ajebant non solum ex ipsis, sed etiam ex aliquo vacuo, seu inani corpus coalescere; nam si illæ omnes immediate & solide conjungerentur, nunquam moles accresceret, ut sumitur ex Aristot. 1. Metaph. 4. Alii vere non videntur illas posuisse Mathematice indivisibiles, seu Physice tantum, juxta quam interpretationem non est necessarium interponere aliquod inane inter ipsas atomos, ut ex eis corporis magnitudo excresceret. Rursus ex his Philosophis quidam nullam efficientem causam rerum præter has atomos posuisse, neque etiam finalem, sed ex earum vario concursu, & perpetua agitatione res quasdam dissolvi, & alias casu consurgere; & ideo, ut Aristot. refert, Epicurus dixit habere hæc corpuscula naturale pondus, quo semper ferrentur. Alii vero, ut Anaxagoras, posuerunt efficientem causam intellectu & voluntate operantem, & ex his corpusculis varia componentem.

Citatis locis & 4. Metap. c. 1.

Refutatur proposita sententia.

Sed hęc pars spectat ad disputationes de causis efficiente, & finali. Nunc, quod ad rem præsentem spectat, hi Philosophi inprimis non cognoverunt veram materialem causam, quæ sit potentia Physice receptiva alicujus actus: nam illæ atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam Physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo, quo partes integrales dicuntur materia totius, & lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit, ut juxta illum philosophandi modum formæ naturalium entium, quasi artificiales tantum sint, nimirum figuræ quædam consurgentes ex vario situ, & ordine atomorum. Atque ita nulla erit vera substantialis generatio, & corruptio, sed tantum varia coordinatio, aut deordinatio atomorum. Et quanquam Anaxagoras ponat atomos diversarum rationum, tamen necesse est, ut omnes ponat confusas, & permistas in singulis rebus, ut per eductionem earum possit ex una re, alia generari. Atque ita res omnes solum in hoc different, quod quædam habent quasdam atomos magis patentes seu in exterioribus partibus; alias vero magis latentes, & in partibus secretioribus, quæ tota diversitas solum est in situ, & coordinatione atomorum. Adde intelligi non posse, quomodo tam varia corpuscula habentia repugnantes conditiones, in singulis rebus intime conjungantur. Nec minus est inexplicabile, quomodo ex qualibet re hæc corpuscula latentia in lucem proferantur, ut res aliæ gigni, vel potius componi videantur.

Absurda secuta ex sententia asserente atomos materiale causam.

Illud etiam est absurdum in his omnibus Philosophis, quod infinitam multitudinem ponant horum corpusculorum: nam vel intelligunt in singulis entibus naturalibus esse infinitam multitudinem harum atomorum, vel solum in toto universo; in singulis vero corporibus, aut partibus ejus esse finitam multitudinem. Priori sensu est sententia prorsus absurda: non enim possent infinitæ atomi componere aliquod corpus, quin illud excresceret in infinitam magnitudinem; nam si atomi non finguntur indivisibiles Mathematice, sed Physice, habebunt singulæ aliquam magnitudinem, in qua vel omnes erunt æquales, quia nulla est inæqualitatis ratio, vel saltem assignari poterit minima atomus, cui aliæ sint vel æquales, vel majores: ergo ex hujusmodi atomis infinitis necessario componetur magnitudo actu infinita. Si vero atomi sint indivisibiles Mathematice, non possunt magnitudinem componere, nisi interponatur spatium inane, quod spatium erit divisibile, & alicujus magnitudinis, ex quo similiter concluditur infinitas atomos sic inter se distantes necessario efficere infinitum corpus, occupans seu includens infinitum spatium, partim inane, partim repletum atomis. Nec potest afferri instantia de infinitis punctis existentibus in linea, nam ibi nulla sunt puncta immediata, quia tota linea est continua: in atomis autem necesse esset, signata qualibet atomo esse aliquam proxime distantem ab illa, per certam aliquam & definitam distantiam, & sic de reliquis: necessarium ergo esset, ut infinita illa corpuscula, infinitum spatium illo modo occuparent.

Posteriori autem sensu est etiam illa sententia improbabilis, & inprimis contra illum procedunt omnia, quæ adversus infinitam mundi magnitudinem scripsit Arist. 3. Physic. & 1. de cœlo. Deinde evidens est totam sphæram rerum generabilium & corruptibilium esse finitam, cum ad sphæram lunæ terminetur: attribuere autem etiam cœlis compositionem ex atomis, illosque extendere in infinitum, non potest esse Philosophicum, quia neque experientia, neque ratio nos ducit ad ita existimandum. Tandem, si quodlibet corpus finitæ magnitudinis constat tantum finitis atomis, non potest sufficere hæc atomorum fictio ad generationes & corruptiones rerum: tum quia ex eadem re possunt res variæ fere in infinitum generari: tum etiam, quia oporteret semper corporis magnitudinem multum diminui in qualibet generatione & corruptione per dissipationem atomorum, cum tamen constet experientia non semper id accidere. Nisi forte dicatur semper fieri veluti quandam circuitionem atomorum, dum interiores ad externas partes educuntur, exteriores vero ad intimas partes impelluntur, ideoque non minui rei magnitudinem. Sed hoc nihil potest esse absurdius: inde enim fit, re ipsa nihil mutari nisi secundum locum aut apparentiam. Estque illa inductio, & eductio atomorum contra experientiam: quando enim ex stupa generatur ignis, non tantum in exterioribus partibus, sed intime & in tota magnitudine fit generatio, & cum homo moritur, in omnibus partibus tam internis, quam externis fit corruptio. Est ergo hæc sententia prorsus absurda, neque habet fundamentum, cui satisfacere necesse sit. Illud enim principium, in quo tam citati Philosophi, quam alii fundati sunt: *Ex nihilo nihil fit*, quem verum sensum habeat, inferius declarabimus.

Opinio ponentium plura principia materialia finita.

Secunda sententia ponit etiam plura principia, seu plures primas causas materiales rerum generabilium, in numero tamen finito. Ita sensit Empedocles, qui quatuor elementa, ignem, aerem, aquam, & terram, dixit esse quatuor primas causas materiales, ex quibus mista generantur, ipsa vero non habere priorem causam, aut principium materiale. Veruntamen hæc sententia falsa est, & evidenter refutari potest: nam inprimis quamvis attigerit compositionem seu generationem misti ex elementis, non tamen consideravit transmutationem elementorum inter sese, cum tamen constet, & aerem converti in ignem, & aquam in terram, & econverso. Hujusmodi autem transmutationis non possunt elemēta esse principia materialia,

Refutatur pręcedens sententia.

rialia, sed aliquod subjectum commune omnibus illis. Quod si forte existimavit Empedocles elementa non transmutari substantialiter, ideoque non constare materia, & substantiali forma, sed esse quædam entia omnino simplicia, accidentibus subjecta; contra hoc inprimis ostendemus inferius, non minus esse certum dari formas substantiales elementorum, quam aliorum entium naturalium, & consequenter vere ac substantialiter inter se transmutari. Deinde licet id admitteremus, nullum esset fundamentum ad multiplicandas materias, seu prima subjecta substantialia, sed dicendum potius esset in omnibus elementis esse idem substantiale subjectum, quod diversis accidentibus effectum, distinctum appellatur elementum. Cumque illud etiam subjectum sit principium materiale mistorum, fit, ut re ipsa, & substantialiter tantum sit una prima causa materialis omnium rerum.

Quod si fortasse diceret Empedocles illam naturalium accidentium diversitatem, quæ in elementis conspicitur, indicare satis essentialem distinctionem substantialium subjectorum: ex hoc ipso sumitur efficax argumentum ad hominem, quando aer ita ab igne transmutatur, ut propriis accidentibus ignis maneat affectus, non solum fieri mutationem in accidentibus, sed etiam in ipsa substantia: non potest autem fieri in tota entitate substantiali propter rationes factas in superiori sectione de annihilatione, & creatione; ergo necesse est fateri, etiam in ipsis elementis esse aliquod subjectum prius ipsis, & commune illis, ratione cujus possint mutuo transmutari: ergo non sunt illa causæ primæ materiales, sed datur alia prior, quibus illa constant. Atque hinc etiam concluditur, non esse hæc elementa primas causas materiales mistorum, quia in ipsismet datur materia prior ipsis, & hæc est etiam causa materialis mistorum, quæ in illis manet, & eorum formis informatur: illa est ergo causa prima in illo ordine etiam mistorum, eo vel maxime, quod juxta veram sententiam elementa non manent formaliter in misto, id est, secundum proprias formas substantiales, quia non potest forma substantialis misti cadere (ut sic dicam) supra formam elementi, seu informare materiam ut jam informatam forma elementi: ergo elementa secundum proprias substantias non sunt causa materialis permanens, & propria mistorum, sed eadem materia, quæ est prima causa materialis ipsorum elementorum, est etiam mistorum.

Quæstionis resolutio.

Dicendum ergo est primam materiam, seu materialem causam omnium rerum sublunarium esse tantum unam. Quæ est communis sententia omnium Philosophorum, quos in sequentibus referemus. Et sufficienter probatur ratione nunc facta contra Empedoclem, & posteriori discursu facto sectione præcedente. Ubi ex communi & mutua transmutatione rerum sublunarium, ostendimus dari communem materiam; illa enim ratio æque probat primum subjectum, quod sub his omnibus transmutationibus manet, esse unum tantum. Tum quia contraria principia, ex quibus fiunt generationes & corruptiones, versari debent circa idem. Tum etiam, quia illud subjectum est ex se indifferens ad qualcumque formas rerum corruptibilium, & dispositiones earum: non ergo requirit in se distinctionem seu multiplicationem, imo non est unde illam habeat. Et econverso omnis forma rei generabilis cujuscumque speciei, potest introduci in quamcunque partem hujus materiæ, si commode disponatur: ergo signum est materiam hanc secundum se esse unam, & ejusdem rationis, & sufficientem in suo genere ad causandos omnes effectus, qui in his rebus possunt materialiter causari, si aliæ causæ in aliis generibus necessariæ applicentur seu concurrant.

Objectioni satisfit. Solum potest objici, quia causa materialis est intrinseca & essentialis: hæ autem res generabiles & corruptibiles sunt essentialiter diversæ; ergo non potest una & eadem materia esse in omnibus illis. Sed hæc objectio (Disp. 19. sect. 2.) tangit quæstionem illam, an materia sit pars quidditatis substantiarum materialium, quam inferius commodiori loco tractabimus, nunc breviter respondetur essentias harum rerum materialium esse diversas ac dissimiles quoad formas, similes vero quoad primam materiam. Neque hoc quicquam obstat essentiali diversitati: hæc enim non excludit convenientiam & similitudinem in aliqua parte.

SECTIO III.

Utrum prima & unica causa materialis generabilium substantiarum, sit aliquod corpus simplex, vel substantia integra.

Antiqui Philosophi (ut Aristoteles & alii auctores præcedente sectione citati referunt) qui unum tantum materiale principium naturalium rerum posuerunt, fere omnes putarunt esse aliquam substantiam integram, seu corpus simplex, quale Averroes existimat esse cœleste corpus. De illo autem corpore seu materiali causa, fuit inter eos multiplex opinio.

Opiniones Philosophorum de uno materiali principio.

Prima asseruit hoc principium esse aquam, cujus auctor fuit Thales Milesius: alii vero, ut Plutarchus, putant antiquiorem esse, & ab Orpheo duxisse originem. Secunda opinio hoc munus tribuit aeri, quam docuere Anaximenes, & Diogenes Apolloniades, ut Aristoteles refert 1. Physicæ c. 3. & ibidem Simplicius declarat. Tertia opinio fuit, ignem esse hujusmodi causam, quam docuere Hippasus, & Heraclitus, & eandem secuti sunt Stoici, ut est apud Ciceronem 2. de Natura Deorum. Quarta sententia potuit ad hoc officium terram eligere, eo, quod omnibus subsit, & sit veluti communis omnium mater. Aristoteles tamen 1. Metaph. c. 7. ait, hanc fuisse vulgi opinionem, nullum autem Philosophorum in eam inclinasse, eo, quod terra propter nimiam densitatem & siccitatem ad recipiendas aliarum rerum formas, vel figuras inepta esse videatur. Hesiodus tamen in sua Theogonia absolute vocat terram omnium rerum materiale principium, idemque sensisse Pherecidem refert Theodoretus in lib. de materia & mundo. Quinta opinio nulli ex quatuor elementis hoc munus tribuit, sed cuidam corpori insensibili medio, vel inter aquam & aerem, ut Aristoteles refert 1. Metaph. c. 7. vel inter aerem, & ignem, ut Anaximander, qui addidit hoc medium corpus esse infinitum, ne unquam generatio deficeret, contra quam infinitatem alibi disputat Aristoteles. Videtur autem inde colligi, Philosophum hunc non posuisse hoc corpus incorruptibile, alioqui non esset cur timeret successione generationum posse consumi, si finitum esset, quamquam vix possit intelligi quomodo fecerit illud corruptibile, si existimavit illud esse simplex, & commune subjectum generationis.

Prolixum esset ac superfluum propria motiva horum omnium Philosophorum referre, eo, quod & incerta sint, & nullam præ se ferant probabilitatem, aut verisimilitudinem, ut ex dicendis obiter constabit. (Judicium fertur de prædictis sententiis.) Illud vero commune omnibus fuisse videtur, quod nihil de novo simpliciter fieri putarunt, quoniam ex nihilo nihil fieri potest, ideoque nec substantiales formas agnovisse videntur, nec generationem, corruptionemve substantialem. Imo multi eorum indicant nullas esse accidentales formas, quæ vera entia sint, quia non intelligebant aliquam veram rem posse de novo fieri, sed omnem mutationem quam experimur, putabant consistere in variis modis se habendi illius rei quam putabant esse communem materiam. Ex quo aliqui eo ulterius progressi sunt, ut non dicerent causam materialem omnium entium esse unam, sed omnia entia esse unum, non numero, sed substantia & essentia, qui licet rem falsam & improbabilem dicerent, consequenter tamen loquebantur, si de solis corporibus generabilibus agebant. Nam, si hæc non transmutantur substantialiter, nec differunt per substantiales formas, sed per accidentia, aut diversos modos se habendi, re vera nulla datur materialis causa substantiæ, sed datur tantum substantia simplex, quæ non est alia, & alia essentialiter, sed una aliter, & aliter se habens sub diversis accidentibus.

Atque hæc fuit opinio Xenophanis, Parmenidis, & Melissi, qui hoc sensu dixerunt omnia esse unum ens, & quidquid est præter illud, esse non ens; nam accidentia vel modos illius entis inter entia non numerabant. Et consequenter omnem generationem, aut mutationem simpliciter e medio tollebant, eo quod illud ens facerent ingenerabile, & incorruptibile & mutationes accidentales, quia non dant esse simpliciter, non censebant dignas absoluta appellatione mutationum. Sunt qui horum Philosophorum sententiam aliis modis interpretentur, scilicet, quod per unum ens intellexerint unum universum,

quod

quod omnia complectitur, ut innuit Aristoteles 1. de Gener. c. 8. & Simplicius 1. Physicæ c. 2. vel per unum ens intellexerint Deum, qui solus vere est. Refert enim Aristoteles 1. Metaph. c. 5. & Cicero lib. 2. Academic. quæst. Xenophanem illud unum ens, Deum appellasse. Atque ita multi & graves auctores hos Philosophos per ænigmata locutos fuisse, & figuratis locutionibus veritatem occultasse existimant: Aristotelem vero impugnasse eorum sententias quatenus in ipsa verborum specie & superficie proferri videbantur. De qua re legi possunt D. Thom. 3. Metaphysic. text. 15. Philopon. & Simplicius 1. Phys. c. 2. Eugubinus lib. 3. de peren. Philosoph. a c. 5. Mirandus lib. 6. de examin. vanit. c. 1. & Bessario, libris contra Calumniat. Platonis. Nostra parum refert quid isti Philosophi senserint, aut quæ mysteria suis verbis occultaverint. Non est tamen dubium, quin si formas substantiales ignorarunt, ut ignorasse videntur, cum de eis nullam mentionem fecerint, facile, satisque consequenter potuerint in eam sententiam incidere, prout a nobis explicata est. Unde sola substantialium formarum probatione, & confirmatione, tam hæc sententia, quam cæteræ refutantur.

Opinio afferens corporeitatis formam materiæ coævam. Potest tamen hoc loco referri alia opinio, quam multi ex modernis Philosophis secuti sunt, ponentes in materia prima formam corporeitatis illi coævam, & ab illa inseparabilem. Nam licet respectu talis formæ materialis, causa ejus sit simplex, id est, absque essentiali & Physica compositione, tamen illud commune subjectum, quod sub omni transmutatione manet, & est universalis causa materialis omnis generationis, & omnis formæ substantialis, quæ per eductionem fit, & omnis compositi quod generatur; illud (inquam) subjectum juxta prædictam opinionem non est simplex, sed essentialiter compositum, & corpus aliquod non mistum, neque etiam aliquod ex elementis, neque medium inter illa per eorum participationem, sed absolute corpus per præcisionem omnium inferiorum formarum. Quam opinionem tenuit Avicenna lib. 1. Sufficient. c. 2. Cujus fundamentum est, quia subjectum generationis debet esse corporeum & extensum, & consequenter quantum: non potest autem esse hujusmodi, nisi aliquam formam substantialem habeat. Et hanc opinionem ex parte secuti sunt Scotus & Henricus: ille enim in 4. dist. 11. qu. 3. art. 2. in omnibus & solis viventibus putat esse necessariam hujusmodi formam corporeitatis, seu mistionis (ut ipse loquitur) hic vero quodlib. 1. q. 2. & 3. & quodlib. 3. q. 13. & 14. in solo homine illam admittendam censet propter divisibilitatem animæ rationalis. Unde hi duo auctores non ponunt hanc formam inseparabilem a materia, neque ut per se necessariam ad primam causalitatem materialem subjecti generationis, sed propter alias speciales causas; & ideo eorum opinio ad præsentem locum non spectat.

Quæstionis resolutio.

Prima conclus. Dicendum igitur est primo, causam materialem in suo ordine universalem, & primam non esse aliquod ex sensibilibus corporibus, seu elementis, quæ contrariis qualitatibus afficiuntur. Hæc assertio est contra quatuor opiniones, & est evidens ex dictis in sectione præcedenti: nam, si hæc elementa & omnia corpora sensibilia invicem transmutantur substantialiter, nullum eorum potest esse primum subjectum transmutationis: nam primum subjectum, quod est prima causa materialis quam inquirimus, non transmutatur, nec recedit a sua substantia, alioqui resolveretur in aliud prius subjectum, & ita ipsum non esset primum. Præterea cum generatio fiat inter contraria, necesse est, ut commune generationis subjectum, nullum habeat contrariorum sibi naturaliter innatum, alioqui vel nunquam erit capax alterius contrarii, vel corrumpetur per abjectionem ejus, quod sibi est connaturale: sicut destruitur elementum ablata qualitate sibi necessaria. Cum ergo singula elementa sint affecta propriis qualitatibus habentibus contrarium, nullum eorum esse potest aptum generationis subjectum: ergo neque esse potest prima causa materialis entium naturalium.

Atque hinc consurgit tertia ratio, quia non est cur hæc causalitas potius attribuatur uni elemento, quam aliis, neque etiam est cur magis repugnet omnibus simul, quam alicui eorum: sed ostensum est non posse omnibus convenire: ergo nulli vere attribuitur. Prior pars majoris propositionis declaratur, quia singula elementa sunt simplicia corpora, & unum quodque est aptum & institutum ad mistorum generationem, & nullum eorum ex aliis potest ullo modo constare: singula enim proprias habent qualitates repugnantes aliis; ergo in omnibus est æqualis ratio, vel repugnantia, ne esse possit communis materia rerum omnium generabilium. Quod enim in quibusdam sint quædam conditiones accommodatæ ad officium materiæ communis, ut est, v. gr. in igne subtilitas, ratione cujus facile potest omnia penetrare: in aere quod fere sit communis locus rerum omnium, & facile externas impressiones recipiat, in aqua humiditas cum ea densitate conjuncta, quæ ad constituendum nutrimentum rerum omnium proportionata videatur: hæ (inquam) conditiones nil referunt, tum quia magis juvant, vel ad rationem efficiendi, vel ad rationem materiæ transeuntis, quam ad propriam & intrinsecam rationem causæ materialis: tum etiam, quia illæ conditiones sicut sunt accommodatæ quibusdam rebus, ita sunt repugnantes aliis: subtilitas enim ignis habet proportionem cum materia rerum subtilium, non vero cum materia rerum densarum, & sic de aliis. Prima vero materialis causa cum sit communis omnibus, ex se debet esse indifferens ad omnia.

Altera pars majoris propositionis probatur, quia omnia elementa simul non possunt esse materia communis, quia transmutantur ad invicem substantialiter, imo nec mistum componere possunt, nisi substantialiter transmutata: sed hæc ratio æque probat de unoquoque elemento per se sumpto: ergo. Unde confirmatur tandem, quia nullum elementum potest esse materia aliorum elementorum, ut per se notum videtur, cum sibi repugnent. Nec in sua natura manens potest esse materia alicujus misti, cum etiam forma misti pugnet cum forma elementi: ergo nullum elementum esse potest communis materia rerum omnium naturalium. Et hæ rationes a fortiori convincunt de omnibus mistis, maxime cum illa ex elementis constent, & ideo nullus hactenus hanc causalitatem alicui misto attribuit.

Dico secundo: Materia prima non est aliquod corpus, seu substantia completa, & integra in essentia, & specie substantiæ. *2. Conclusio.* Duobus modis intelligi potest materiam esse hujusmodi substantiam. Primo, ut ipsa sola sit substantia omnium rerum generabilium, solumque formetur distinctis accidentibus eorum; & in hoc sensu probanda est assertio ex eo, quod res naturales non tantum differunt accidentibus, sed etiam substantia, & essentia, ut superiori sectione contra Epicurum, & alios argumentabamur. Item rejicienda est (& fere in idem redit) ex veritate formarum substantialium, quam demonstraturi sumus disputatione decimaquinta. Illa enim veritate supposita, evidenter sequitur materiam non esse tam rerum materialium substantiam, & has res non tantum accidentibus, sed essentia etiam, & substantia differre, nec secundum sola accidentia, sed etiam secundum substantiam transmutari. Quod etiam ipsa experientia satis est evidens: nam quando res mutatur in solis accidentibus, permanet in illa aliquod vestigium proprietatum, & operationum ejus, vel saltem remotis agentibus contrariis ad suum statum & naturam reducitur: videmus autem res aliquas ita mutari & destrui, ut priores proprietates, & operationes prorsus amittant, neque ad illas redeant unquam, etiam si omnis actio contraria cesset, & econverso res aliæ ita producuntur & generantur, ut in illo esse quod acquirunt, tanquam in proprio & connaturali constanter permaneant, & secundum illud habeant proprias & connaturales operationes ac dispositiones, quas conservant, quoad possunt; & si aliquando ab aliquo contrario labefactentur, vel minuantur, statim ac contraria eas recuperant ex propria & intrinseca natura: signum ergo est corrumpi res & generari, non tantum in accidentibus sensibilibus, sed etiam in propria substantia. Atque his modis impugnatur tam quinta opinio supra recitata, quam ea, quæ asserebat omnia esse unum in sensu declarato.

Alio ergo modo posset quis fingere materiam esse substantiam integram, & completam in aliqua specie substantiæ, & nihilominus esse aptam ad recipiendas ulteriores formas substantiales, & componendas cum eis varias substantias, & essentias materialiũ rerum. Et hic etiã sensus improbabilis est: aut enim materia esset completa substantia omnino simplex, aut esset composita ex aliqua potentia, & actu substantiali, hoc posterius dici non potest:

test: primo, quia jam non totum illud compositum, sed potentia, ex qua constat, esset prima causa materialis. Dicetur fortasse id esse verum respectu illius compositi, quod ingenerabile fingitur, & incorruptibile: respectu tamen omnium entium generabilium, seu generationis ipsorum primam causam materialem esse totum compositum. Sed contra hoc objicitur secundo, quia sine ullo fundamento fingitur tale compositum: nullum enim est indicium, aut sensibile signum illius formæ interjectæ inter puram materiam, & alias formas, quæ per generationem inducuntur. Quia illa forma nullam habet sensibilem proprietatem, qua dignoscatur; nam primæ qualitates per se consequuntur ad formas elementorum, & temperamenta ex illis qualitatibus composita ad formas mistorum: reliquæ autem qualitates omnes vel proprietates, quas experimur, supponunt saltem in genere causæ materialis,& dispositivæ priores qualitates: nullum ergo est sensibile, aut materiale indicium talis formæ. Unde fit tertio, ut sit omnino superflua, quia nullus est Physicus effectus, propter quem sit necessaria, quia non propter efficiendum,cum non habeat ullam qualitatem per quam efficiat: aliunde unicuique qualitati sufficiat propria forma, cui est connaturalis. Neque etiam propter recipiendum; nam ad hoc sufficit illa potentia, quæ tali formæ substare dicitur: cur enim non poterit etiam illa immediate subjici formæ, quæ per generationem inducitur? Et propter eandem causam non est necessaria talis forma ad conservandam illam potentiam cujus actus esse dicitur, quia ad hoc etiam satis est forma, quæ per generationem inducitur. Igitur superflue & sine fundamento fingitur talis forma.

Quarto accedit impossibilitas conjungendi duas illas formas in eadem potentia seu materia: nam,licet in quæstione sit, an forma quasi generica, & specifica, possint simul actuare materiam, quod paulo inferius attingemus, tamen quod duæ formæ specificæ simul conjungantur ad actuandam eandem potentiam substantialem, plane est impossibile naturaliter, & in hoc fere omnes auctores conveniunt. Quia vel duæ illæ formæ immediate actuarent materiam, vel una esset actus alterius, seu materiæ, ut informatæ per illam. Primum dici non potest, præsertim juxta illam sententiam, quia alias prior forma non necessario supponeretur ad posteriorem, neque compositum ex materia & tali forma esset proxima potentia, & materialis causa subsequentis formæ. Secundum enim dici non potest,quia forma substantialis,constituens integram & completam substantiam habet rationem actus ultimi in ratione actus substantialis, & essentialis, quia constituit ultimam quandam speciem substantiæ: ergo non potest comparari per modum substantialis potentiæ ad ulteriorem formam. Denique ratio generalis est, quia non potest una & eadem substantia essentialiter, ac per se constitui in duabus speciebus ultimis, sed per quamcunque formam ex illis constituitur in propria & completa specie substantiæ: ergo non possunt simul conjungi illæ duæ formæ in eadem materia. Alias quælibet substantia quantumvis completa posset actuari per ulteriorem formam substantialem, quia non potest major ratio reddi de una, quam de alia. Et huc etiam spectat illa communis ratio, quod forma adveniens enti jam in actu constituto non facit unum per se, sed per accidens ex Aristotele 7. Metaphysic. text. 49. & 2. de anim. text. 7. & ideo non potest esse forma substantialis, sed accidentalis, quia forma substantialis constituit per se unum,non per accidens. Et ratio est, quia forma substantialis dat esse simpliciter & essentiale, & ideo non potest supponere rem constitutam in esse simpliciter, & in essentia completa & consummata. Forma vero accidentalis dat esse secundum quid, quod per accidens adjungitur essentiæ consummatæ. Igitur impossibile est subjectum, quod est causa materialis rerum generabilium, & generationis substantialis, esse substantiam completam, & per formam propriam ac specificam, constitutam.

Atque hæ rationes æque efficaciter probant, non posse illud subjectum esse simplicem substantiam integram & completam in ratione, & specie substantiæ,quia impossibile esset talem substantiam ulterius actuari & compleri per substantialem formam.Si enim hoc repugnat substantiæ compositæ, multo magis simplici, quæ per seipsam sit in actu completo, & perfecto. Illa enim repugnantia non provenit ex compositione,sed ex actualitate completa in ratione & essentia substantiæ, quæ non potest intra illud genus ulterius actuari substantialiter & essentialiter: hæc autem ratio repugnantiæ eadem vel majori ratione locum habet in substantia simplici, si in genere substantiæ integra & completa esse supponatur. Atque hac ratione substantia immaterialis non potest habere rationem substantialis potentiæ ad ulteriorem formam, quia est substantia simplex completa, & idem est de substantia cœli, si est simplex physice, ut multi volunt: nam est completa in quadam specie substantiæ,& ideo non potest ulterius substantialiter actuari: materia ergo prima, quæ actuari potest substantialiter, & ens per se unum componere cum substantiali forma, non potest esse talis substantia simplex, quæ sit integra, & completa in genere substantiæ.

Dico 3. Causa materialis rerum generabilium non est substantia composita ex substantiali potentia, & aliqua forma substantiali incompleta, & quasi generica. Hanc assertionem communiter approbant fere omnes auctores contra Avicennam,præsertim,qui negant esse plures formas substantiales in eodem composito, ut D. Th. 1. part. q. 76. art. 3. & 4. lib. 2. contra Gentes c. 58. & lib. 7. Metaph. lect. 12. quem sequuntur Thomistæ, Capreolus in 2. dist. 15. qu. 1. Cajetan. dicto loco 1. part. & 2. de anima c. 1. Ferrarius cit. loco cont. Gentes, Soncin. 8. Metaph. q. 8. Javell. q. 4. Soto 1. Physic. q. 7. Astudillo 1. de Gener. q. 1. & ibid. Marsil. q. 6. & Albert. de Saxonia q. 5. & late Ægid. tract. de pluritat. formar. & 2. de anim. dub. 6. Idem docuere Philopon. 1. de Gener. in princ. Themist. 5. Phys. text. 7. & Comment. lib. de substant. orbis, & 1. Metaph. text. 17. & 1. Phys. text. 65. & 69. Imo & Avicen. 1. de anim. part. 1. c. 3. significat in corruptione manere solam materiam, & lib. 1. sufficient. c. 3. dubitat, an in corruptione pereat corporeitas, ut ipse loquitur. Aristot. etiam 1. de Gener. text. 12. & aliis locis supra citatis aperte indicat eandem sententiam. Rationes afferuntur variæ a Doctoribus: duæ tamen sufficere videntur, quæ cum proportione sumi possunt ex probationibus præced. assertionis. 3. Conclusio.

Prima ratio est, quia in natura nullum est indicium talis formæ perpetuo coævæ,& inseparabilis a materia, neque effectus aliquis propter quem sit necessaria: ergo sine fundamento, vel necessitate fingitur talis forma. Antecedens probatur, quia illa forma nullam habet qualitatem sibi propriam, per quam cognoscatur, neque ex transmutatione substātiali colligi potest, quia ex huiusmodi transmutatione solum colligitur dari aliquod substantiale subjectum ejus. Quod autem sit compositum, neque ad rationem subjecti necessarium est, nec ex alio indicio inferri potest. Dices ad rationem subjecti mutationis Physicæ requiri, ut sit extensum, & divisum ab aliis: & ad hoc necessarium est, ut habeat aliquam formam, quia sola materia per seipsam non est capax extensionis & divisionis, nam actus est, qui distinguit: hoc enim fuit fundamentum contrariæ sententiæ. Sed hæc ratio nullius momenti est, quia sive opinemur quantitatem & extensionem ordine naturæ præcedere simpliciter in materia prima ad substantialem generationem, sive opinemur subsequi ad formam per generationem introductam, & afficere totum compositum, neutro modo est necessarium, ut subjectum generationis sit compositum ex materia,& aliqua forma. Declaratur utraque pars, nam si quantitas supponatur ad formam per generationem inducendam, facile intelligi potest inhærens ipsi entitati materiæ: nam, ut infra ostendemus, veram & substantialem entitatem habet.

Et confirmatur, nam illud compositum, quod fingitur ex materia & forma corporeitatis, incompletum quid est, & ita potentiale, ut naturaliter appetat ulteriorem formam, sine qua vel omnino, vel saltem connaturali modo esse non potest. Et nihilominus dicitur illud compositum esse sufficiens subjectum quantitatis prius natura, quam recipiat ulteriorē formam: ergo multo melius & facilius attribuetur toto illa capacitas simplici entitati materiæ, quia nulla major repugnantia fingi potest quoad hoc in entitate simplici, quam in illo composito, neque actualitas talis entitatis, qualiscunque illa sit, magis repugnabit cum unione ac compositione per se ultimæ formæ substantialis, quam actualitas illius compositi ex materia & forma corporeitatis: ergo [illegible] hanc opinandi rationem non est necessaria illa forma. Minus autem necessaria est, si opinemur, quantitatem consequi formam,

quæ

quæ per generationem introducitur: nam juxta hanc sententiam supponit quantitas ordine naturæ substantiam compositam ex materia & propria forma. Unde dicendum consequenter erit juxta illam opinionem ante instans intrinsecum generationi, toto tempore quo fit alteratio prævia, supponi materiam in se extensam & divisam ab aliis per quantitatem & formam rei corrumpendæ: in instanti vero generationis conservari extensam & divisam per formam introductam, & quantitatem comitantem illam in eodem instanti: nullus ergo est naturalis effectus, nullum ve signum, ratione cujus talis forma, vel compositio ex parte materiæ admittenda sit.

Secunda ratio est, hujusmodi formam esse incompossibilem in materia cum subsequentibus formis. Hoc autem communiter probari solet ex illa maxima, quod ex duobus entibus in actu non fit unum per se: nam prima forma substantialis constituit ens in actu absolute & simpliciter, quia dat esse simpliciter: ergo nulla forma superveniens potest ens per se unum ac simpliciter constituere. Ad hanc vero rationem responderi potest, solum procedere de forma substantiali dante esse specificum & ultimum: nam illa, quæ dat præcise esse genericum, licet habeat rationem actus respectu materiæ, comparatur tamen ut potentia ad inferiorem formam, & quia est ejusdem generis, constituere poterit unum per se cum suo actu. Ita enim philosophantur hi auctores in physicis formis, sicut omnes ratiocinamur in Metaphysicis differentiis, in quibus differentia subalterna est actus, superius genus actuans, & propriam speciem constituens: quæ tamen est potentia ad inferiorem differentiam, cum qua ens per se unum Metaphysice componit. Sic ergo dicendum est juxta prædictam sententiam de Physicis formis. Unde cum dicitur, omnem formam substantialem constituere ens actu simpliciter: respondebitur id esse verum servata proportione: nam forma generica constituit ens actu in gradu generico, forma vero specifica in gradu specifico. Et simili proportione distinguetur illa maxima: *quod advenit enti in actu, advenit accidentaliter.*

Nulla forma præcisum genericũ gradum dare potest. Quocirca, ut radicitus impugnetur illa sententia, probandum nobis est nullam esse posse formam, quæ præcise det esse genericum, quin det etiam aliquod esse specificum in illo genere: nam hoc probato, optime procedit discursus factus, quia omnis forma substantialis constituit ens actu simpliciter, & in aliqua specie ultima substantiæ, & ideo impossibile est, ut compositum constitutum per talem formam sit ulterius actuabile per substantialẽ formam. Illud autem assumptum probatur primo inductione, tum in formis accidentalibus, tum etiam in formis separatis. Qualitates enim etiam concipiuntur dare esse specificum, ut esse album, & genericum, ut esse coloratum, &c. & tamen nulla est accidentalis forma, quæ in re præcise det esse genericum, & non aliquod specificum. Similiter in Angelis datur generica ratio spiritus, & propria differentia specifica: non potest autem esse, imo nec concipi aliqua forma separata, quæ sit substantia spiritualis, & quod in re ipsa sistat in hac præcisa & generica ratione: ergo eadem ratione in formis substantialibus, quæ sunt quasi mediæ, non potest dari forma, quæ in re præcise det gradum genericum: nulla enim assignari poterit diversitatis ratio. Unde argumentor secundo ex propria ratione ipsius formæ, quia non potest intelligi forma in re ipsa existens, quæ essentialiter non sit constituta in aliqua ultima specie formæ substantialis; sed omnis forma cõmunicat composito totum esse, totamque essentiam suam: ergo constituit illud in aliqua ultima specie substantiæ compositæ. Consequentiæ cum minori sunt evidentes, & declarari possunt optime inductione facta in prima ratione. Major vero etiam videtur certissima, quia omnis forma substantialis habet propriam entitatem distinctã in re ipsa a materia, vel aliis formis: ergo necesse est in illa entitate intelligere ultimam & propriam differentiam, seu rationem, per quam distinguitur essentialiter ab aliis formis habentibus diversam essentiã, cum quibus convenit in communi ratione formæ substantialis: ergo omnis forma substantialis est necessario constituta secundum suam entitatem in aliqua ultima specie substantialis formæ.

Dices etiam, materia prima habet suam propriam entitatem substantialem, & tamen secundum se non est constituta in aliqua ultima specie, sed tantum reducitur ad genus substantiæ materialis, donec per formam determinetur ad aliquam particularem rationem: ergo idem dici poterit de forma communi coæva materiæ. Respondeo falsum esse assumptum: nam materia prima rerum generabilium, de qua nunc agimus, essentialiter est constituta in aliqua ultima specie materiæ, quam retinet sub omni forma, nec variare illam potest, sed ad summum per accidentia superaddita potest ad hanc vel illam formam accommodari. Quia vero illa essentia materiæ, quamvis in se specifica & ultima talis est, ut re ipsa communicari possit pluribus substantiis essentialiter diversis, ideo secundum se spectata dicitur ad substantiam materialem generabilium ut sic, & non ad aliquam speciem ejus. Unde obiter colligitur, conceptum substantiæ generabilis ut sic non esse genericum ratione materiæ, sed ratione communis gradus, seu convenientiæ in forma. *Materia prima generabilium habet speciem sibi vendicat.*

Urgebis: Materia etiamsi in essentia sua habeat ultimam specificationem materiæ, nihilominus est communis multis substantiis essentialiter diversis: ergo pari ratione licet forma corporeitatis in sua entitate, & essentiali conceptu habeat aliquam ultimam specificationem, nihilominus esse poterit communis multis substantiis habentibus ulteriores rationes essentiales diversas. Respondeo esse disparem rationem, nam essentia materiæ est esse quasi fundamentum integræ naturæ substantialis, & compositæ, & ideo solum est quædam essentia inchoata (ut sic dicam) per modum potentiæ, & propterea de se est indifferens, ut per varios actus compleatur: at vero forma est complementum naturæ & essentiæ substantialis, & ideo hoc ipso, quod habet determinatam & specificam rationem formæ, adjuncta materiæ complet cum illa integram substantialem naturam, & in aliqua ultima specie substantiali constitutam, & ideo non relinquit illam naturam indifferentem ad ulteriorem speciem. Quapropter omnes, qui ponunt formam corporeitatis in omnibus, vel in aliquibus entibus naturalibus, consequenter ajunt illam formam præcise constitui in gradu subalterno corporeitatis absque ulla contractione essentiali, quod re vera est inintelligibile.

Et consequenter etiam admittent compositum ex materia & tali forma, si in re ipsa conservetur absque ulteriori forma, esse individuum generis corporis corruptibilis, & in nulla ultima ejus specie constitui. Quod autem possit ita conservari de potentia absoluta videtur evidens, consequenter loquendo, cum inferiores formæ realiter ab illo composito distinguantur, & a fortiori patebit ex his, quæ inferius de materia dicemus. Scotus vero etiam naturaliter putat id esse possibile, ut, v. g. in morte hominis vel alia simili: admittit enim ibi corruptionem substantialem sine generatione, & cadaver nihil aliud esse, quam hoc individuum corpus his accidentibus affectum, & in nulla inferiori specie substantiali constitutum. Hoc autem consequens per sese mihi videtur absurdum & incredibile: non enim magis potest concipi hoc individuum corpus per se existens sine ulla specificatione, quam hic spiritus extra omnem speciem, vel hoc coloratum re ipsa affectum hoc colore, & nulla specie coloris. Et ratio est supra tacta, quia individua entitas necessario differt essentialiter ab aliis, & ideo necessarium est, ut in se sit constituta in propria essentia non communi aliis. Unde confirmatur, nam ex dicta positione sequitur, rationem genericam & specificam distingui realiter in una & eadem re, quia sumuntur ex formis realiter distinctis: consequens autem falsum esse constat ex dictis supra de universalibus, & declarabitur etiam in sequentibus rationibus.

Tertia ratio sumitur ex differentia inter essentialem compositionem Physicam, ac Metaphysicam, quas velle in hoc æquiparare, causa est erroris, cum altera in rebus, altera in conceptibus existat. Argumentor igitur, nam si dari potest forma Physica, quæ solum conferat gradum genericum: ergo quot sunt gradus generici & specifici substantiarum materialium, tot erunt multiplicandæ formæ substantiales realiter distinctæ: consequens est falsum: ergo. Sequela probatur a paritate rationis: quæ enim ratio afferri potest, ob quam quidam gradus genericus datur per propriam formam realiter distinctam, & non alii? Maxime, quod juxta sententiam quam impugnamus, non solum in rebus, quę videntur elevari ad altiorem gradum corporum, ut sunt viventia, sed etiam in infimis, & inanimatis corporibus distinguitur forma dans esse corporis, a forma dante esse ignis, aut lapidis, vel aliud simile: quæ con-

contractio est cum minima diversitate, quæ esse potest inter aliquod genus, & differentiam substantialem: si ergo illa sufficit ad realem distinctionem formarum, quælibet sufficiat: unde non defuerunt Philosophi, qui consequens illud admitterent, est tamen non solum falsum, sed etiam ridiculum. Primo, quia constat evidenter inductione superius facta ad abstrahendos conceptus generis differentiæ, & speciei, non esse necessariam illam distinctionem realem formarum, ut patet in angelis, & accidentibus. Secundo, quia sequitur multiplicandas esse in homine tres animas, quæ est sententia omnino falsa, ut ex scientia de anima suppono. Imo plures etiā multiplicandæ erunt, nam in gradu sentiendi potest aliqua convenientia essentialis abstrahi inter hominem, & aliqua animalia perfecta, quæ non sit cōmunis omnibus animalibus, & in ratione intelligendi potest abstrahi ratio generica communis homini & angelis, quæ per propriam differentiam ad hominem contrahatur. Unde ulterius sequitur, innumeras formas realiter distinctas esse asserendas in singulis compositis, quia differentiæ genericæ & specificæ possunt variis modis multiplicari, juxta varias cōvenientias & differentias, quę facilę possunt in rebus considerari, & secundum eas possunt varii conceptus cōmunes vel particulares abstrahi. Est ergo magnus error in Metaphysica & Philosophia propter modum nostrum concipiendi confusum vel distinctum, ex quo sæpe oritur generum & differentiarum multiplicatio, reales ac Physicas formas distinguere. Alioqui non unam tantum, sed duas vel tres corporeitatis formas ponere oporteret: unam corporis in communi, ut est genus ad corruptibile & incorruptibile, simplex vel mistum: aliam corporis corruptibilis aut misti ut sic. Quæ omnia ridicula sunt. Unde non solum necessarium non est propter has mentis operationes formas ipsas multiplicare: verum etiam illis repugnat, quia de ratione proprii generis, & propriæ differentiæ est, ut eandem rei essentiam dicant diversimode conceptam.

Absurda ex opinione asserente formam corporeitatis.

Notatu dignum.

Quod tandem confirmatur, quia impossibile est, dari formam substantialem dantem specificum gradum substantiæ, quæ non det etiam illum gradum genericum, & effectum formalem, quem dare fingitur forma corporeitatis distincta: ergo & superflua, & impossibilis est talis forma. Cōsequentia est evidens, quia idem essentiale prædicatum, idemque effectus formalis non potest eidem rei cōvenire per duas formas realiter distinctas. Antecedens vero probatur, quia non potest dari forma substantialis, quæ conferat specificum gradum, quæ essentialiter non includat communem ac genericam rationem formę substantialis informantis materiam; sed hæc præcisa ratio sufficit ad constituendam formam corporeitatis: ergo forma corporeitatis non est specialis forma, sed est quælibet forma substantialis considerata secundum cōmunem rationem formæ substantialis informantis. Minor probatur (reliqua enim clara sunt) nam ex hoc præcise, quod aliqua substantia intelligatur composita ex materia, & forma substantiali, essentialiter est substantia corporea, seu corpus de prædicamento substantiæ: nam ex vi talis compositionis, & est essentialiter distincta a substantia incorporea, & est capax quantitatis seu trinæ dimensionis, in quo consistit ratio substantiæ corporeæ. Unde forma corporeitatis ut sic non dicit, nec requirit, quod ipsa corporea sit seu extensa, sed solum, quod informet materiam, ratione cujus compositum inde resultans sit capax trinę dimensionis: nulla est ergo necessaria aut possibilis forma media, quæ det esse genericum corporis, sed quælibet forma substantialis ex vi suę genericæ rationis illud confert.

Relinquitur ergo ex omnibus dictis, primam causam materialem substantiarum generabilium non esse aliquam substantiam integram; neque ullum corpus aut compositum ex materia & forma: ac proinde ad substantiarum generationem non supponit per modum subjecti, in quo generatio recipiatur, aliquod corpus ingenerabile & incorruptibile, sed solam materiam primam, solam (inquam) quoad substantiam: nam quoad accidentia quid dicendum sit, postea videbimus.

Ex omnibus dictis infertur conclusio.

SECTIO IV.

Utrum materia prima habeat aliquam entitatem actualem ingenerabilem & incorruptibilem.

HActenus explicuimus potius quid non sit materia, quam quid sit: nunc hoc secundum inquirendum est, quia non possumus causalitatem materiæ, & rationem causandi declarare, nisi prius sciamus, quid entitatis habeat ipsa materia.

Certa aliquot stabiliuntur.

Ut ergo ab his, quæ certa videntur, incipiamus, primo indubitatum esse videtur materiam, quæ actu est sub forma, & cum illa componit substantiam corpoream, habere aliquid entitatis realis & substantialis, & realiter distinctæ ab entitate formæ. Tota hæc assertio sumitur ex Aristotele 8. Metaph. text. 3. & 12. Metaph. text. 14. & 2. de anima, textu 2. & aliis locis, in quibus dividit substantiam in materiam, formam, & compositum. Quia vero materia non est substantia completa, ideo 1. Physicæ text. 66. & 69. ait materiam esse ens, non ut hoc aliquid, sed ut subjectum, ejusque entitatem explicat per analogiam ad materiam artificialium, & text. 79. & seqq. ait propius accedere ad rationem substantiæ, & lib. 2. Phys. text. 10. materiam dicit quandam naturam. Similiter Plato in Timęo materia sub ente constituit, ejusque naturam late & optime declarat: interdum tamen vocat materiam non ens, in quo reprehenditur ab Aristot. quia esse non ens, magis convenit privationi quam materiæ. Sed est dissensio in voce tantum: appellatur enim non ens, sumpto ente per antonomasiam pro ente completo, quod est ens simpliciter: conveniunt etiam in hac assertione omnes interpretes Aristotelis, Averroes 1. Phys. text. 66. & de substantia orbis c. 1. Simplic. 1. Phys. text. 69. Philop. text. 60. Themis. text. 61. & D.Th. quęst. de spirit. creatur. art. 1. ait, materiam primam esse in genere substantiæ, & ex aliis locis, quæ statim referam, idem colligitur.

Et probantur breviter singulæ partes. Prima quidem, quia materia non est omnino nihil; alioqui nullum verum ac reale munus exerceret in natura, & dum res, quæ corrumpuntur, in materiam resolvi dicuntur, in nihilum redigerentur, & dum ex materia producuntur, ex nihilo fierent, atque ita nihil materia deserviret ad generationes & corruptiones, neque ad evitandam perpetuam rerum creationem & annihilationem: est ergo materia aliquid rei: ergo maxime id habet, cum est conjuncta formæ & componit compositum. Unde Aug. 12. Confess. c. 7. & 8. ait materiam esse creatam a Deo, non quæ sit nihil, *sed prope nihil*, nec nulla res, sed *pene nulla res*. Estque de fide certum, & infra etiam ratione probabitur materiam esse creatam a Deo, ut constat ex 1. p. q. 44. art. 2. & q. 46. art. 1. ad 3. quod autem creatur, aliquid entitatis realis accipit; alioqui tam maneret infectum sicut antea.

Secunda pars ex eo evidenter probatur, quod materia prima essentialiter componit substantiam. 8. Metaph. text. 15. 16. & 36. & lib. 9. in fine, & infra latius tractabitur. Substantia autem non componitur, nisi ex substantiis saltem incompletis. Item substantia composita aliquid rei addit præter formam, & illud non est accidens; est ergo aliquid substantiale. Denique materia primo eo modo, quo est ens, non est in subjecto: nam hoc maxime repugnat illi, cum sit primum subjectum.

Entitas primę materiæ substantialis.

Ultima pars etiam est clara, quia materia est entitas realiter separabilis a qualibet forma particulari determinata, quod satis ęst, ut a forma sit in reipsa distincta: non distinguuntur autem solum modaliter: nam forma substantialis non est modus, sed res vera habens propriam entitatem; unde interdum naturaliter etiam conservari potest separata a materia, ut anima rationalis, & per potentiam absolutam quælibet forma potest separata conservari. Distinguitur ergo materia a forma tanquam res a re. Et confirmatur; nam compositio substantiæ ex materia & forma est realis & Physica, & non ex re & modo: ergo ex duabus rebus. Denique cum materia sit perpetua, & ante formam, evidens est distingui realiter a forma, supponendo formam non esse tantum aliquem modum, sed verum actum, & propriam entitatem, quod etiam est certum, cum sit res perfectior, quam materia, de quo infra latius dicetur. Soncinas vero 7. Metaph. qu. 19. quamvis hanc partem veram esse concedat, addit tamen posse aliquem defendere, materiam non esse actu distinctam a forma, quia non habet esse distinctum. Sed quidquid sit de esse existentiæ, de quo statim dicetur; nemo tamen negare potest, quin secundum entitatem essentiæ alia sit entitas materiæ ab entitate formæ, ut rationes factæ demonstrant.

Difficultatis punctus, & quorundam placitum.

His ergo positis extra controversiam, difficultas hujus quæ-

quæstionis est, an materia ex se habeat aliquam entitatem actualem. Potest autem illa particula *ex se* dicere negationem, vel causæ formalis, vel efficientis, & in utroque sensu tractanda est quæstio, sed præsertim in priori. Nam de posteriori nulla est controversia inter Philosophos catholicos, licet nonnulli Ethnici in eo erraverint. In priori vero sensu multi existimant, materiam ex se nullam entitatem actualem habere, sed omnino a forma. Quæ sententia videtur esse D.Th.1.p.qu.44. art.2. ad 3. ubi ait materiam ex se esse tantum in potentia, & ideo non posse creari nisi sub forma, & idem significat qu. 45. art.4. & qu. *66*. art. 1. ubi ex eo principio concludit materiam non posse esse sine forma: idem qu. 4. de potent. art.1. & quodlib. 3. qu. 1. & sæpe alias, & ita opinantur Thomistæ Cajetan. de ente & essent. c.5. qu.*8*. & 1. par. qu.7*6*.art.1.Ferrar.2.cont.Gent.c.*66*.Soncin.7.Metaph. qu. 17. Iavel. qu. 5. & idem tenet Durand. in 2. dist.12. qu.2. & in 4. dist. 44. qu.1. Fundamentum hujus sententiæ est, quia materia est pura potentia; ergo non potest ex se habere aliquem actum; ergo neque entitatem actualem. Prima consequentia probatur, quia actus opponitur potentiæ, & cum dicitur pura potentia, illud additum includit negationem omnis actus. Secunda etiam consequentia probatur, quia actualis entitas est aliquis actus; nam est ens actu. Antecedens vero est veluti commune axioma Philosophorum omnium, sumiturque ex Aristot. 1.phys.tex.*69*. ubi ait ita se habere materiam ex se ad res naturales, sicut res naturales ex se ad artificiales, ad quas tantum sunt in potentia, & 7.Metaph. c.3. ait materiam per se neque quid, neque aliud hujusmodi esse. Et 1. de Gener. cap. 3. dicit essentiam materiæ consistere in ipso posse, & 8.Metaph.text.3. & lib.11.c.2. & 5.Phys.text.*8*. sentit materiam esse non ens actu, sed potentia tantum. Idem quoque docet Commentator eisdem locis, & ideo lib. de substantia orbis in principio, & 2.Physic. com.12. ait: *materiam substantiari per posse*. In eadem sententia videtur fuisse Plato in Timæo, idque probat ex eo, quod receptivum debet esse expers eorum omnium, quæ recipere potest.

Deinde probatur ratione idem antecedens, quia si materia non est pura potentia: ergo vel est composita ex potentia & actu, vel est aliquis actus. Primum dici non potest, ut constat ex sect. præced. & quia alias daretur alia potentia prior ipsa materia. Rursus si est actus, vel actus informans, vel actus subsistens. Non primum, ut per se notum est, alias esset actus alterius subjecti, & consequenter daretur aliud subjectum prius materia, quod repugnat rationi materiæ. Neque etiam dici potest secundum; primo quia actus subsistens est perfectior actu informante: unde si ita sit subsistens, ut informare non possit, semper est substantia completa; hac enim ratione angelicæ substantiæ sunt perfectæ & completæ, quia sunt actus subsistentes, & qui ponunt substantiam cœli esse simplicem, dicunt esse completam, quia est actus per se subsistens. Denique Deus ipse, qui est perfectissimus actus, est actus snbsistens, & non informans: ergo signum est actum subsistentem ex sua ratione esse perfectiorem informante. At materia prima est imperfectissima, atque adeo minus perfecta, quam quælibet forma substantialis, quæ est actus informans, & non subsistens. Et confirmatur; nam omnis actus sive informans, sive per se subsistens, habet aliquam operationem, ut patet discurrendo per omnes hujusmodi actus: materia autem prima non habet propriam actionem: non ergo est actus, sed pura potentia.

Quæstionis resolutio.

Ut quæstioni respondeamus seclusa omni ambiguitate terminorum, distinguamus quæstionem de entitate essentiæ & de entitate existentiæ: nam est valde controversum, quomodo hæc duo distinguantur in creaturis, & ideo certior est resolutio de una, quam de altera. Rursus cum inquiritur: an materia habeat ex se entitatem, & non a forma, dupliciter intelligi potest illa negatio: uno modo, quod non habeat a forma intrinsece, seu ut ab actu informante, & dante esse materiæ per suam intrinsecam informationem: alio modo quod nulla ratione habeat suum esse per formam, seu per habitudinem ad formam, aut per dependentiam ab illa.

Materia actualem essentiam

Dico ergo primo; Materia prima ex se & non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiæ, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam. Loquor in hac assertione de actuali esse essentiæ, ut in nominibus & modo loquendi conveniam cum auctoribus contrariæ opinionis: quamquam in hoc sensu, & quoad hanc partem non video, quomodo possit esse opinionum diversitas: nam materia creata a Deo, & in composito existens, habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale, sed essentia materiæ non constituitur intrinsece in suo esse essentiæ per formam: ergo per se ipsam habet suam qualemcumque entitatem essentiæ. Minor probatur, quia forma non constituit intrinsece aliquam naturam in suo esse essentiæ, nisi componendo illam per modum actus: forma autem non componit essentiam materiæ, ut per se constat, quia materia essentialiter est entitas simplex, sicut & forma, & ex utraque consurgit compositum. Unde sumitur secunda ratio: nam omnis entitas simplex necessario habet per se ipsam intrinsece & non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis seu essentiæ simplicis: sed materia est essentia simplex: ergo. Tertio materia essentialiter est entitas incompleta: ergo intrinsece non constituitur per formam. Patet consequentia, quia si formam includeret, nihil illi deesset ad rationem completæ essentiæ. Tandem ex ipsa ratione puræ potentiæ hoc ipsum colligitur: nam si materia haberet suum esse essentiæ intrinsece per formam, in suo essentiali conceptu includeret actum formæ, non ut extrinsecum terminum, seu additum, sed ut intrinsecum actum formalem constituentem, atque ita non esset pura potentia.

distincta a forma habet, ut ab illa dependentem.

Dices, hæc argumenta recte probare de esse essentiæ potentiali: non vero actuali. Respondetur, si sit sermo de esse in potentia objectiva, seu in virtute causæ, & de esse in actu opposito huic potentiæ, sic non solum procedent rationes factæ de esse potentiali, sed maxime de actuali, quia sive materia existat per entitatem a se distinctam, sive non, tamen certum est, quod cum actu est conjuncta formæ, habet suam actualem essentiam, de qua (quidquid sit de existentia) procedunt omnia dicta, quod essentialiter est entitas simplex, actuabilis quidem per formam, non tamen includens in sua essentia intrinsece formam. Et ideo, conservata eadem numero entitate essentiæ, potest abjicere unam formam & aliam acquirere: ergo per illam simplicem entitatem suam habet propriam perfectionem essentialem distinctam ab illa, quam forma confert, & similiter secundum illam habet actuale esse essentiæ: nam omnis essentia includit aliquod esse, saltem essentiale. Si vero sit sermo de esse potentiali, ut dicitur a potentia receptiva, & distinguitur ab actu actuante, sic verum est materiam solum dicere entitatem potentialem, tamen hoc non excludit, quin in illa qualicumque essentia seipsa sit intrinsece constituta, & non per formam.

Quod vero materia non habet suammet entitatem essentiæ sine transcendentali habitudine ad formam, probatur, quia essentialiter est potentia, ut infra ostendetur, & patet ex definitione Aristotel. dicentis materiam esse *primum subjectum*, &c. omnis autem potentia dicit intsinsecam habitudinem ad suum actum: proprius autem actus materiæ est forma: habet ergo materia suam propriam essentiam per se ipsam cum habitudine ad formam. Hæc autem habitudo non est per se primo ad hanc vel illam formam, sed ad formam absolute, & consequenter ad quamcumque formam generabilem, seu quæ per generationem uniri possit, & ideo, quamvis in materia varientur formæ, non variatur essentialis ratio, vel habitudo materiæ. Quod etiam est clarum argumentum materiam non habere entitatem essentiæ ab informatione formæ.

Objectio dissolvitur.

Sed objiciunt aliqui: nam omne esse essentiæ debet esse constitutum in aliqua certa specie: sed omnis species est per formam: ergo nullum esse essentiæ potest esse plene constitutum, nisi per formam. Unde D.Th.1.p.q.44.ar.2. dicit, materiam contrahi per formam ad determinatam speciem. Ad hoc in superioribus fere responsum est, materiam rerum generabilium constitutam esse in ultima specie materiæ, in qua specie non constituitur per eam formam, qua informatur: nam eandem semper habet sub quacumque forma. Cum autem dicitur, formam esse, quæ dat speciem, intelligitur de specie completa, & perfecta. Et eodem sensu intelligit D. Th. materiam contrahi per formam ad determinatam speciem, ut aperte declarat sequentibus verbis dicens: *Sicut substantia alicujus speciei*

per

per accidens illi adveniens contrahitur ad determinatum modum eſſendi, ut homo contrahitur per album. Quod exemplum ſolum adducitur ad declarandum hanc determinationem materiæ per formam non eſſe quoad intrinſecam eſſentiam ipſius materię, ſed quoad eſſentiam compoſiti, quæ quodammodo accidit ipſi materiæ ſecundum ſe, quatenus modus exiſtendi materiæ ſub hac, vel illa forma, non eſt de eſſentia materiæ, ſed variabilis in ipſa. Unde D. Th. in illo eodem articulo aperte ſupponit, materiam ex ſe habere aliquod eſſe præter illud, quod dat forma: inde enim concludit, Deum eſſe cauſam materiæ, quia eſt cauſa rerum, non ſolum ſecundum quod ſunt tales per formas accidentales, vel ſubſtantiales, ſed etiam ſecundum omne illud, quod pertinet ad eſſe illarum quocumque modo. Et eadem 1. p. q. 14. art. 11. ad 3. ait; *licet materia recedat a ſimilitudine Dei ſecundum ſuam potentialem, tamen in quantum vel ſic eſſe habet ſimilitudinem quamdam habere divini eſſe*: & qu. 3. de verit. art. 5. ad 1. ait: *licet materia prima ſit informis, tamen ineſt ei imitatio primæ formæ, quantumcumque enim debile eſſe habeat, illud tamen eſt imitatio primi entis*.

Dico ſecundo; Materia prima etiam habet in ſe, & per ſe entitatem, ſeu actualitatem exiſtentiæ diſtinctam ab exiſtentia formæ, quamvis illam habeat dependenter a forma. Priorem partem tenet Henric. quodlib. 1. qu. 10. & quodlib. 4. qu. 16. Scot. in 2. diſt. 12. qu. 1. & 2. & ibid. Gregor. qu. 1. Gabriel & alii ibid. Fundamentum hujus concluſionis ſuppoſita præcedenti, eſt, quia eſſe exiſtentiæ nullam rem vel modum realem addit ſupra entitatem eſſentiæ, ut actualem, & extra cauſas poſitam, quia hoc ipſo, quod entitas concipitur actualis extra cauſas, concipitur exiſtens. Quod principium infra diſput. 34. ex profeſſo probandum eſt. Ex illo autem evidenter ſequitur materiam, ſicut habet entitatem eſſentiæ actualem, diſtinctam a forma, ita habere ſuum proprium eſſe exiſtentiæ, quod retinet ſub quacumque forma. Unde confirmatur: nam materia eandem numero entitatem actualem habet ſub forma geniti, quam habet ſub forma corrupti: ergo etiam habet idem numero eſſe, quo conſtituitur in tali entitate actuali. Illud autem eſſe, eſt eſſe exiſtentiæ, ut dicto loco probatur. Confirmatur ſecundo: nam materia, ut præſupponitur formæ, & eſt ſubjectum generationis non eſt omnino nihil, alias generatio fieret ex nihilo; eſt ergo aliqua entitas creata: ergo entitas actualis & exiſtens, quia creatio non niſi ad actualem entitatem, & exiſtentem terminatur. Nec ſubjectum reale eſſe poteſt, niſi ſit in rerum natura exiſtens. Demum talis eſt exiſtentia rei, qualis eſſentia actualis: ſicut ergo eſſentia ſubſtantiæ corporeæ componitur ex partialibus eſſentiis materiæ & formæ, ita etiam integra exiſtentia ejuſdem ſubſtantiæ componitur ex partialibus exiſtentiis materiæ & formæ. Quod in citato loco latius probandum eſt: ſequitur enim manifeſte ex dicto principio, quod exiſtentia, & eſſentia actualis non re, ſed ratione diſtinguuntur: ergo materia, ut eſt actualis entitas realiter diſtincta a forma, in ſua entitate includit propriam partialem exiſtentiam, in re etiam diſtinctam ab exiſtentia partiali formæ.

Quod autem hæc exiſtentia materiæ pendeat aliquo modo a forma, & ab informatione ejus, videtur negare Scot. Henric. & Gregor. locis ſup. citatis: contraria vero ſententia, quam in 2. par. aſſertionis poſuimus, communiter recepta eſt, quia materia, quamvis propriam exiſtentiam habeat, illa tamen adeo imperfecta eſt, ut ſine formæ adminiculo, naturaliter eſſe non poſſit, & hæc vocatur in præſenti dependentia materiæ a forma. Qualis autem ſit hic modus dependentiæ, declarari commode non poteſt, niſi prius explicemus cauſalitatem formæ, & ibidem etiam tractabimus, an ſit tanta dependentia materiæ a forma, ut ſine illa nullo modo eſſe poſſit.

Dico tertio; Materia non habet ex ſe actualem entitatem, vel exiſtentiam ſine cauſa efficiente, ſed oportet, ut ab alio, ſcilicet a Deo, hoc eſſe recipiat. Hæc aſſertio ſecundum fidem certiſſima eſt; ſecundum Philoſophiam vero non omnes admittunt eſſe demonſtrabilem. Unde ex ſententia Platonis materia ad omnem actionem, etiam Dei ſupponitur, & ideo infecta eſſe cenſetur, ut referunt ex Patribus Juſtin. in orat. Parœn. ad Gent. & Ambroſ. lib. 1. Hexem. c. 1. & Athanaſ. lib. de incarnat. Verbi in initio; & ex Philoſophis Plutarch. lib. 1. de placitis, Philopon. 1. Phyſ. text. 6. & Themiſt. text. 32. De ſententia vero Ariſtotelis dubia res eſt, quam tractabimus infra agentes de cauſa efficiente. Sufficienter autem demonſtratur aſſertio poſita ex eo, quod tantum eſſe poteſt unum ens per eſſentiam, & ab intrinſeco neceſſarium, ut oſtendemus infra, demonſtrando eſſe Deum: illud autem ens non poteſt eſſe materia prima, niſi incidamus in eorum errorem, qui dixerunt materiam primam eſſe Deum, quem merito ſtultiſſimum appellat D. Th. 1. p. qu. 3. ar. 8. & 1. cont. Gent. c. 17. nullum eſt enim ens ſubſtantiale magis diſtans a Deo, quam materia prima, nec quidquam magis Deo repugnat, quam illud munus, propter quod ponit materia prima, quod eſt recipere & eſſe potentiam paſſivam, actuari ac perfici: ergo matera non eſt ens per ſe neceſſarium, ac per eſſentiam: ergo non eſt ex ſe actualis entitas, donec ab alio fiat & exiſtentiam recipiat. Et confirmatur: nam eſſe ens actu ex ſe, & vi ſolius eſſentiæ propriæ, eſt magna perfectio, quam entia finita perfectiſſima, ut ſunt cœli & angeli, non habent: imo illa ſola eſt indicium infinitæ perfectionis: cum igitur materia imperfecta ſit, non poteſt hæc perfectio ei convenire, ſed hæc omnia latius tractanda ſunt inferius locis citatis.

Vide Al- … circum … de …

doct. Plat. c. 9. Beſſar lib. cont. Calum. Plat. cap. 5.

Corollaria ex ſuperiori doctrina.

Primum. Ex hac concluſione ſequitur primo, materiam factam eſſe per creationem, nec potuiſſe aliter fieri, & hoc ſenſu accipi debere, quod Ariſtor. eam vocet ingenerabilem 1. Phyſ. c. 9. nam ſi intelligat, materiã eſſe omnino infactibilem, omnino errat, ut oſtendimus: debet ergo intelligi, quod tali modo, ſcilicet per generationem, producibilis non ſit. Quod eſt evidens, quia materia, cum ſit primum ſubjectum, non poteſt ex ſubjecto produci, alias ſupponeret aliud ſubjectum prius, quod repugnat: ergo, non poteſt per generationem fieri: illud enim per generationem fit, quod ex præſuppoſito ſubjecto fit: relinquitur ergo: ut ſolum poſſit per creationem effici, quia ſolum poteſt fieri ex nihilo. Dices: hoc repugnat axiomati recepto ab omnibus Philoſophis: *Ex nihilo nihil fit*. Reſpondeo, hoc ſolum eſſe verum reſpectu agentium naturalium, quæ ſunt finita, & ſolum habent vim agendi per formam: non vero reſpectu Dei, qui eſt infinitæ virtutis, & ſummæ actualitatis, & primum ac per ſe ens, quod eſt cauſa prima totius entis participati, in quantum tale eſt. Recte vero inde concluditur, ſolum Deum eſſe poſſe effectorem materiæ primæ, quia proprium ejus eſt creare, ut infra oſtendetur.

Secundũ. Secundo infertur ex dictis, materiæ entitatem eſſe incorruptibilem, quod poteſt ratione ſuperius facta proportionaliter demonſtrari: nam, quod poteſt corrumpi, poteſt reſolvi in materiam præjacentem: materia autem non poteſt reſolvi in priorem materiam. Unde corrumpi, ſi proprie ſumatur, ſolum competit compoſito ex materia & forma, quarum unio ſit diſſolubilis. Si vero extendatur ad ea, quæ concorrumpuntur (ut ita dicam) ſic etiam poteſt convenire formæ, quæ a materia pendet in ſuo eſſe, quia ita deſtruitur, ut ſaltem maneat ſubjectum ejus, ſi autem ſubjectum etiam primum deſtrueretur, non eſſet corruptio, ſed annihilatio. Dices hac ratione recte probari, materiam non eſſe corruptibilem in dicta proprietate, non vero, quod ad corruptionem compoſiti non poſſit omnino deſtrui ſeu amittere eſſe: videtur autem hoc modo poſſe corrumpi, ſeu deſtrui: nam agens naturale ſæpe eſt potens ad expellendam unam formam, & non ad introducendam aliam; ergo hoc modo eſt potens ad deſtruendam materiam, cum non poſſit ſine forma conſervari. Reſpondeo numquam poſſe formam expelli a materia naturaliter, niſi per introductionem alterius, ſive hæc introductio fiat ab agente proximo principaliter, ſive inſtrumentaliter tantum, ſeu diſpoſitive: atque hunc modum generationis & corruptionis poſtulat ipſe naturalis ordo rerum. Quæ omnia in ſequentibus ex profeſſo declaranda ſunt. Inde vero fit, non poſſe materiam naturaliter corrumpi aut deſtrui ſecundum eſſe proprium, ſed ſolum ſecundum unionem ad hanc vel illam formam, vel ſecundum privationem alicujus formæ, ut Ariſtot. dixit loco citato: Deus autem per ſuam potentiam poſſet materiam deſtruere: non corrumpendo, ſed annihilando, ſuſpendendo influxum, quo illam conſervat, & concurſum, quo in illa formam introducit. hoc autem ſolum eſt per potentiam extrinſecam Dei: unde non impedit, quo minus materia de ſe perpetua & incorruptibilis ſit.

SECTIO V.

Utrum materia sit pura potentia, & quo sensu id accipiendum sit.

SOlutio argumentorum, quæ contra nostram sententiam in præcedente sectione posita sunt, ex resolutione præsentis quæstionis pendet: non est enim nobis negandum, quin materia sit pura potentia, cum in ea assertione Philosophi omnes convenire videantur; sed verus sensus illius locutionis explicandus.

Variæ opiniones.

Capreol. in 1. d. 3. q. 3. ar. 2. & in 2. d. 13. ar. 3. Soncin. & Javel. 9. Metaph. q. 2. & locis sup. cit.

Discipuli ergo D.Th. communiter interpretantur materiam dici puram potentiam, quia neque ex se, neque in se habet ullam existentiam nisi per formam. At vero Scotus, Henricus & alii supra citati, distinguunt duplicem actum, formalem, scilicet, & entitativum, & materiam docent ex se habere actum entitativum, non tamen formalem, & consequenter ajunt materiam vocari puram potentiam in ordine ad actum formalem, non vero in ordine ad actum entitativum.

Fonsec. lib. 1. Metaph. c. 7. q. 3. sect. 7. & 8. Conimbricẽses lib. 1. Phys. c. 9. q. 3. art. 1.

Quidam autem moderni auctores, cum in re ab Scoto non dissentiant, modum tamen loquendi non probant: fatentur enim illi materiam habere propriam existentiam, distinctam ab existentia formæ, & consequenter docent materiam actu esse extra nihil: negant tamen dicendam esse actum entitativum; tum propter rationem superius factam, quod neque est actus informans nec subsistens; tum etiam, quia licet materia habet actum existentiæ sibi proprium, non tamen est sua existentia, quia in omni creatura, existentia distinguitur saltem ex natura rei ab essentia.

Verumtamen, res, quam illi auctores docent, non displicet, non video, cur modus loquendi displicere possit, quia neque Aristoteli talis loquendi modus repugnat, ut ostendemus, neque a communi & recepto usu terminorum discrepat. Nam quot modis dicitur potentia, tot potest dici & actus: dicitur autem res esse in potentia, vel passiva, quia potest recipere actum, vel activa, quia potest efficere, vel objectiva seu logica, quia, quamvis non sit, illi non repugnat esse: sic ergo res dici potest esse actus, seu in actu, vel respectu potentiæ receptivæ, vel potentiæ objectivæ omissa pro nunc potentia activa, quæ nihil ad præsens refert. Materia ergo prima, quamvis sit pura potentia receptiva, atque ita in sua essentia nullum includat actum formalem, quod significatur per illam particulam, *pura*, nihilominus postquam creata est, non potest dici esse in pura potentia objectiva: ergo hac ratione recte dicitur esse vel habere actum entitativum.

Neque quidquam ad hoc refert, quod sit, vel non sit sua existentia. Primo quidem, quia cum materia dicitur pura potentia, non solum negatur, quod sit actus, sed etiam quod constet ex actu & potentia: si autem materia habet propriam existentiam, licet demus non esse suam existentiam, negare tamen non possumus, quin constet ex sua essentia & existentia: ergo includit actum; nam existentia actualis actus est essentiæ secundum omnes, & maxime in illa opinione: ergo non potest materia dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Deinde juxta illam sententiam non dividitur sufficienter actus in formalem & subsistentem; nam præter eos datur actus existentiæ, qui non est subsistens, cum in essentia recipiatur, nec est formalis proprie, cum non sit forma, sed dici potest actus terminativus essentiæ: ergo, cum materia, prout in re distinguitur a forma, includat hunc actum, non potest dici pura potentia in ordine ad actum entitativum. Præterea, juxta illam sententiam de distinctione reali, vel ex natura rei existentiæ ab essentia actuali, negari non potest, quin essentia actualis, ut condistinguitur ab existentia, habeat aliquam actualitatem, quam non habet essentia concepta in sola potentia objectiva: ergo essentia ipsa actualis, esto non sit sua existentia, est aliquis actus entitativus, id est aliquid aliud præter puram potentiam objectivam: imo, nisi ita concipiatur essentia actualis, non potest intelligi illa opinio, quæ distinguit illam ab existentia, tamquam rem a re, vel a modo reali.

Quicquid ergo opinemur de distinctione essentiæ & existentiæ, certe materia ut est in re distincta a forma est aliquis actus entitativus, tamen diverso modo: nam qui non distinguunt existentiam ab essentia ex natura rei, sed tantum ratione, dicent materiam, ut est entitas actualis, esse suammet existentiam, & actualem essentiam, quæ in re idem sunt. Et quia juxta hanc opinionem, actus entitativus rei nihil aliud est, quam existentia, vel actualis entitas ejus; ideo recte concluditur, materiam esse aliquem actum entitativum. Juxta aliam vero materiam distinguentem ex natura rei existentiam ab essentia actuali, & nihilominus admittentem, materiam primam habere suam propriam existentiam, quam retinet sub quacumque forma, dicendum est materiam præter actum formæ, & esse suam essentiam actualem, & habere præterea proprium actum existentiæ. Qui vero ita ponunt distinctionem realem inter essentiam & existentiam, ut negent materiam habere propriam existentiam, præter existentiam, quam affert forma, consequenter dicent materiam esse puram potentiam in ordine ad actum, tam formalem, quam entitativum, seu existentiæ: non tamen possunt negare, quin sit aliqua entitas actualis in esse essentiæ. Quamvis, quia ipsi sentiunt actualitatem essentiæ omnino pendere ab existentia distincta, ea ratione dicere possint materiam, etsi in re habeat entitatem essentię, tamen illam esse ita potentialem, ut non sit capax existentiæ, nisi mediante forma: atque hoc sensu possunt illam vocare puram potentiam, etiam in ordine ad actum entitativum.

Cum igitur nos opinemur habere materiam suam partialem existentiam, & existentiam non distingui a parte rei ab actuali essentia, sed tantummodo concipiendi nostro, verissimum etiam censemus materiam, ut in re est actualis entitas, esse etiam in re aliquem actum entitativum, & secundum rationem, seu modo nostro concipiendi, componi ex esse & essentia, tamquam ex actu terminante, & potentia quasi objectiva. Et utrumque constat satis ex proxime dictis contra superiorem sententiam. Loquor autem semper de materia ut est actualis entitas, quia si concipiatur secundum id tantum, quod ex se habet seclusa omni efficientia, si nullam habet actualitatem in se, sed tantum est in virtute causæ, & ex se solum habet non repugnantiam essendi, verumtamen hoc non est proprium materiæ: nam etiam forma, imo & omnis creatura secundum se spectata, est hoc modo in pura potentia: oportet ergo loqui de materia ut est actualis entitas, vel quod idem est, quatenus secundum se habet proprium actum existendi distinctum ab actu formæ. — *Materia in re existens per se est actus entitativus.*

Ut autem solvantur difficultates factæ superiori sectione, & explicetur modus loquendi Philosophorum, & omnis ambiguitas terminorum auferatur, adverto nomen *actus* multipliciter sumi posse: nam interdum absolute, interdum respective dicitur: aliquando enim dicitur actus, quia actuat aliquid, quomodo forma est actus materiæ. Et hunc voco actum respectivum, quia est actus alterius. Aliquando vero dicitur, quia in se est actuale quid, & non potentiale, quamvis nihil aliud actuet, quo modo Deus dicitur actus, & hunc voco actum absolute dictum. Rursus uterque istorum actuum subdistingui potest: nam actus actuans alius est Physicus & formalis, ut est forma Physica: alius vero est actus Metaphysicus, qui est multiplex: alius enim est actus essentiæ, ut differentia, alius existentiæ, ut existentia, & addi etiam potest actus seu modus subsistentiæ. Actus vero absolute dictus, alius est actus simpliciter, alius secundum quid. Prior est ille actus qui in genere entis simpliciter, seu substantiæ ita est completus, ut nec constituatur per actum Physicum a se distinctum, neque per illum actuetur, aut illo indigeat ad existendum. Vel aliter explicari potest, illud ens dici actum simpliciter, quod ex vi suæ actualitatis solius includit perfectionem formalem, quam alia entia composita habere solent per substantialem actum informantem. Unde licet hujusmodi actus absolutus, non sit actus actuans, vel informans, dici tamen potest esse actus formalis eminenti modo, id est, per se habens complementum illud perfectionis, quod per actum informantem conferri solet his entibus, quæ per compositionem complentur. Actus autem secundum quid dicetur ens illud, quod habet aliquam actualitatem, in quantũ actu est extra nihil: illam tamen habet incompletam, & imperfectam, quia non est ita sufficiens, quin indigeat alio actu, tum ut compleatur in ratione entis simpliciter, tum etiam ut existat.

Quæstionis resolutio.

Dicendum est ergo primo, materiam non vocari puram potentiam respectu omnis actus Metaphysici, id est, quia nullum actum Metaphysicum includat: hoc enim — *Materia non excludit omnẽ actum.*

enim verum esse non potest. Primo, quia materia prima in suo conceptu essentiali potest intelligi ex genere & differentia composita, ut, v. gr. si materia cœli, & horum inferiorum distinguuntur specie, hæc materia generabilium, de qua nunc agimus, constat genere materiæ in communi, & propria differentia, quæ sumi potest ex ordine ad formam entis generabilis: habet ergo hæc materia suum actum formalem Metaphysicum, quo in sua essentia constituitur. Et confirmatur, nam materia natura sua aliquam perfectionem & bonitatem transcendentalem habet, ut etiam docuit D.Thom. 3. cont.Gent. c.20. Certum est enim, compositum ex materia & forma, perfectius quid esse, quam sit sola forma: ergo aliquid perfectionis habet materia, quam addit composito. Item ipsa materia est appetibilis, & conveniens, non tantum ut medium, sed per se, quia ratione suæ perfectionis est conveniens huic formæ, vel composito: ergo habet materia ex natura sua aliquam propriam perfectionem; sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua, saltem transcendentali. Præterea habet materia actum existentiæ proprium, ut ostensum est. Tandem habet actum subsistentiæ partialem, & proportionatum; illo enim omnino indiget, ut possit esse primum subjectum: primum enim subjectum substat omnibus: prius autem est in se subsistere, quam substare aliis. De qua re dicemus plura infra tractando de subsistentia. Igitur non potest materia prima ita esse pura potentia, ut excludat omnem actum Metaphysicum actuantem.

Quem actum admittat materia. Dico secundo: Materia non est ita pura potentia, quin sit aliquis actus entitativus secundum quid. Hæc assertio satis declarata est, & probata ex dictis circa opinionem Scoti. Et ex ratione primi subjecti sufficienter colligitur: nam in primo subjecto necessaria est realis potentia passiva, vel potius ipsummet essentialiter est potentia passiva, non potest autem intelligi potentia passiva realis, sine aliqua actualitate entitativa. Qualiter enim potest intelligi, quod aliquid sit vere ac realiter receptivum alterius, nisi in se aliquid sit? Unde recte Commentator 3. de Cœlo, com.29. ait omnem potentialitatem passivam in aliqua actualitate fundari. Et D.Th. 1.part. qu.45. art. 1. ad 1. ait, materiam non dici ens in potentia eo modo, quo dicitur esse in potentia ens possibile, ex sola non repugnantia terminorum: supponit ergo esse aliquod ens actu fundans realem potentiam passivam, vel quod potius sit realis potentia passiva in genere substantiæ.

Materia qualiter pura potentia. Dico tertio: Materia dicitur esse pura potentia respectu actus informantis seu actuantis, & respectu actus absolute & simpliciter dicti. Declaratur; nam in primis materia non est actus actuans, neque informans, ut per se constat ex ratione primi subjecti. Deinde in suo intrinseco conceptu & essentiali non includit actum Physicum informantem: ostendimus enim esse entitatem simplicem, quod etiam ex ratione primi subjecti colligitur. Præterea materia talis est entitas, ut per se sola sufficiens non sit ad existendum sine substantiali actu ipsam perficiente, & actuante, unde ex vi suæ præcisæ entitatis nullum formalem actum includit formaliter aut eminenter, & ideo non est actus absolute & simpliciter. Denique, quidquid est in entitatis materia prima, totum est ad exercendum munus potentiæ receptivæ formæ substantialis: ad hoc enim est primario ac per se instituta, & ideo ut supra dicebamus, in sua essentiali ratione includit transcendentalem habitudinem ad formam. Ex his ergo constat, merito dici puram potentiam in genere substantiæ, optimeque prædicto modo explicari; nam cum materia sit entitas simplex, & tota ipsa sit potentia receptiva, optime appellatur pura potentia. Sicut autem dici solet, dictionem exclusivam non excludere concomitantiã, ita illa dictio *pura* non excludit entitatem & actualitatem secundum quid, necessariam ad rationem potentiæ realis, sed excludit in primis omne aliud munus præterquam potentię passivę, & deinde excludit rationem actus completi, seu simpliciter, & absolute dicti, & (quod in idem redit) excludit omnem actum formalem, tam proprie informantem, quam simpliciter constituentem actum perfectum & completum.

Esse potentiam & esse in potentia, in quo differant. Est autem propter usum verborum considerandum, aliud in rigore significari, cum dicitur materia pura potentia. Primum enim simpliciter verum est, & habet legitimum sensum expositum; secundum vero, ut minimum est ambiguum; nam esse in pura potentia in rigore significat privationem actualis existentiæ: unde solum dicitur de eo, quod actu nihil est, esse tamen potest, quod dici non potest de materia, postquam creata, vel concreata est. Nam, licet sit prope nihil, non tamen nihil, sed vera res, ut supra cum Augustino dicebamus. Et simili modo distinguere possumus has locutiones: *Esse in actu*, vel *esse actum*: *materiam enim esse in actu*, simpliciter verum est, quia hoc nihil aliud significat, quam materiam esse in rerum natura, & existere, quod verum est: sicut est verum, materiam esse creatam, recipere formam, & componere compositum, quæ omnia includunt existere; Materiam vero esse actum, ut minimum est ambiguum; nam absolute significare videtur esse actum actuantem, aut certe esse actum simpliciter; & ideo absolute id admittendum non est, sed cum aliquo addito diminuente, scilicet esse actum entitativum imperfectum, & secundum quid. *Differunt esse actu & esse in actu.*

Explicatio præmissa de potentia materię Aristoteli consentanea. Quod autem hæc explicatio materiæ in ratione puræ potentię, sit consentanea dictis Aristotelis, & aliorum Philosophorum, patet. Nam primo Physicæ text.69. comparans materiam primam ad materiam artefactorum, dicit, ita se habere ad formam & essentiam simpliciter, sicut lignum ad statuam, vel formam statuæ. Unde concludit materiam esse quid informe: per hæc autem & similia dicta solum excluditur a materia omnis actus formalis, & completus, non vero actus entitativus, incompletus, & quasi inchoatus, sine quo realis potentia receptiva esse non potest. Deinde id constat ex definitione materiæ, quã tradit 1.Phys. c.9. text. 82. dicens materiam esse *primum subjectum, ex quo per se fit aliquid, cum insit*. Dicitur enim materia inesse rei genitæ, quia per suam entitatem manet in re genita, per se componendo illam, & secundum eam entitatem ait Aristoteles ibidem, materiam esse priorem re genita, & esse ingenerabilem & incorruptibilem. Ac tandem ait, materiam per se esse ens; per accidens autem non ens ratione privationis: non ergo excludit a materia omnem actualitatem entitativã, sed formalem, ad quam est in potentia. Denique 7.Metaphys. & aliis locis, cum ait, materiam non esse quantum, neque quale, neque hoc aliquid, solum excludit ab entitate materiæ compositionem ex actu informante, & omnem actum formalem. Neque ad munus & officium materiæ, re vera aliquid necessarium est, ut patet ex illa ratione, quam affert etiam Plato in Timæo, & ex illo Aristotelis 3. de Cœlo cap.8. scilicet, quia hoc receptivum est aliorum, oportet non habere actu ea quorum est susceptivum, sed potentia tantum: materia autem est susceptiva actus formalis, & esse complet: ergo respectu horum dicitur esse pura potentia, non respectu propriæ entitatis. Præterea in eodem sensu dixit Averroes materiam substantiari per posse, quia talis substantia est, ut tota sit ordinata ad recipiendum, & ideo essentialiter sit incompleta, & potentialis. Et eodem modo declarat potentialitatem materiæ D.Thom. quęst. de spiritualibus creat. art. 1. citans Augustinum libr. 1. Genesis ad litteram cap.14. & 15.

Solvuntur argumenta ex præcedente sectione relicta.

Per hæc ergo satis responsum est ad omnia testimonia, quæ in præcedente sectione contra nostram sententiam afferebantur. Imo & rationes etiam fere solutæ sunt; probant enim optime materiam esse puram potentiam, non tamen in alio sensu ab eo quem nos explicuimus, quod patebit clarius, respondendo in forma ad rationem ibi factam. Cum enim dicitur, materiam non esse compositam ex actu & potentia, id verum esse concedimus de proprio actu, & potentia Physicis; Metaphysice vero concedi debet materiam componi ex actu & potentia sibi proportionatis, id est, ex genere & differentia, essentia & existentia, natura & subsistentia incompletis. Cum vero infertur, quod daretur potentia prior materia: respondetur de Physica potentia, id est inconveniens, & plane repugnans, non tamen sequi ex dictis, cum non dicamus materiam esse compositam ex potentia & actu Physico. Si vero sit sermo de potentia Metaphysica, sic verum est materiam in communi concipi ut priorem, quam hanc speciem materiæ, & essentiam materiæ, ut priorem sua existentia non quatenus est ens actu, sed absolute, & similiter naturam materiæ in aliquo genere esse priorem sua subsistentia partiali. Nec tamen in rigore sequitur dari in reipsa aliquam potentiam priorem materia, sed in ipsa materia dari unam rationem priorem alia: semper *Materia Metaphysice composita ex actu & potentia non Physice.*

tamen

tamen in illa ratione,quæ,ut prior concipitur, includitur ipsa potentia materiæ vel in confuso, ut in conceptu materiæ in communi, vel ut possibilis, ut in præciso conceptu essentiæ materiæ, vel per modum partialis naturæ tantum, præciso partiali modo subsistendi.

Ad alteram vero partem, qua probatur materiam nullo modo esse actum, concedimus non esse actum actuantem seu informantem,neque etiam esse actum simpliciter in se consummatum & perfectum. Quod ad summum ostendunt rationes,quibus ibi probatur,materiam non esse actum subsistentem,non tamen probatur, non esse actū incompletum, & entitativum. Unde in hoc sensu nego, partialem entitatem,seu actū subsistentem esse perfectiorem quolibet actu informante, quia illamet partialis entitas minus participat de ratione actus,quam actus informans. Deinde nego, non posse dari actum subsistentem incompletum;nam ipsamet essentia materiæ subsistens est propria subsistentia partiali,& cum illo addito potest appellari actus secundum quid, id est secundum suam entitatem,qua separatur a nihilo,& ab ente possibili. Reliqua vero omnia,quæ ibi adducuntur, procedunt de actu complete subsistente & includente actum formalem per simplicem modum & excellentiorem. Et in eodem sensu est verum, quod in quadam confirmatione ibidem subditur, omnem actum esse principium alicujus operationis, est enim id verum de actu formali,sive informante,sive complete subsistente: non tamen oportet, ut sit in universum verum de omni actu partiali, & entitativo, quia non est necesse omnem entitatem esse principium alicujus operationis propriæ & in genere causæ efficientis; nam potest ad aliud genus causæ exercendum institui, & ita entitas materiæ est ad recipiendum, non ad agendum.

An omnia actus alicujus operationis principiū.

Objectiones contra superiorem resolutionem.

Sed adhuc supersunt solvendæ nonnullæ aliæ objectiones,quæ contra ultimam assertionem hujus sectionis fieri solent. Prima,quia absque esse nullus est actus,quia nihil habet actualitatem,nisi in quantum est, & ideo ipsum esse est actualitas omnium rerum,ut ait D.Th. 1.par. qu.4. art. 1. ad 3. sed materia non habet esse nisi per formam, ut ait Avicenna lib. 2. suæ Metaph. c. 2. & Boetius lib. de Unitate & uno,ait omne esse in rebus creatis esse a forma:ergo. Secunda,quia alias ex materia & forma non fieret per se unum, quia ex duobus entibus in actu non fit unum per se: ideo enim ex subjecto & accidente non fit per se unum, quia aliud est esse subjecti, aliud accidentis. Tertia. Materia physice est omnino simplex:ergo,vel tota est actus, vel tota potentia, quia simplex entitas non potest constare ex actu & potentia Physicis. Sed non potest dici, quod tota sit actus, cum sit essentialiter potentia: ergo est omnino potentia nihil includens actus. Quarta, quia purus actus ita est actus, ut nihil habeat admistum potentialitatis, seu potentiæ receptivæ: ergo e contrario pura potentia ita est potentia,ut nihil habeat actualitatis admistum; nam oppositorum eadem est ratio, & quia pura potentia debet summe distare a puro actu: non distaret autem summe, si aliquid actualitatis includeret. Quinta, quia si materia aliquid est actu: ergo vel substantia, vel accidens; non secundum, ut per se constat: neque etiam primum,quia est potentia ad substantiam,quod autem est potentia ad aliquid, non est actu illudmet, nam hæc duo repugnant. Ultima, quia alias posset materia cognosci per se,& directe, ac propria cognitione, quod videntur Philosophi communiter negare cum Aristot. & Platone locis citatis.

Omne esse qualiter sit a forma.

Prima & secunda objectio ex professo tractandæ sunt infra in disputatione de essentia, & esse creaturarum; nunc breviter principium illud: *Omne esse est a forma*, duobus modis exponi potest. Primo de esse specifico, & completo. Secundo, quod omne esse est a forma, vel intrinsece dante,& componente illud,vel saltem terminante aliquo modo dependentiam ejus, & hoc modo ipsum esse materiæ potest dici esse a forma,quatenus ab illa pendet,ut dictum est. Aliud vero axioma: *Ex duobus entibus in actu non fit unum per se*, non potest intelligi de quibuscumque entitatibus actualibus: nam potius impossibile est ens per se ac completum actu componi nisi ex entibus actualibus incompletis:nam quod nihil est, ut sæpe diximus,non potest realiter componere, & præsertim ens per se unum. Debet ergo intelligi de entibus in actu completis in suis generibus: illa enim nec per se ordinantur, nec recte cohærent ad componendum unum per se. Non dicimus autem materiam esse hoc modo ens actu, sed potius dicimus esse veluti quamdam inchoationem entis, quæ naturaliter inclinatur, & per se conjungitur formæ ut complenti integrum ens, ut latius postea explicabimus.

Vide Disp. 4. de uno per se.

Ad tertium respondetur, materiam totam esse potentiam,& totam esse actum, qualem nos explicuimus, non per compositionem actus cum potentia, sed per identitatem,& (ut ita dicam) per intimam & transcendentalem inclusionem: non enim omnis potentia opponitur omni actui,sed cum proportione: potentia igitur receptiva non opponitur actui entitativo incompleto, sed potius illum essentialiter includit.

Ad quartum dicitur primo, sicut purus actus nullam includit potentiam receptivam alterius actus: ita puram potentiam nullum includere actum actuantem aliud, & quoad hoc tenet proportio,non vero quoad actum entitativum. Unde si de hoc sit sermo, negatur consequentia, quia involvit repugnantiam, quod sit potentia realis receptiva, quantumvis pura, quin intime includat actualitatem entis. E contrario vero non repugnat ita includere actualitatem entis,ut nullam potentialitatem involvat. Potentialitas enim dicit imperfectionem; non repugnat autem dari perfectionem ita puram, ut omnem imperfectionem excludat: repugnat vero dari imperfectionem realem puram sine ulla perfectione: nam potius esset nihil,& pura negatio omnis perfectionis. Unde,sicut Theologi dicunt dari summum bonum, quod nihil mali includat, non tamen dari summum malum, quod tale sit, ut nullam bonitatem habeat,vel in ea fundetur:ita licet detur actus purus, qui omnem excludat potentiam, non tamen potest dari pura potentia, quæ omnem excludat actualitatem, etiā entitativam & incompletā. Quod autem objiciebatur de summa distantia inter puram potentiam & purum actum,primo expediri potest, negando esse de ratione puræ potentiæ, ut summe distet a puro actu; nam materia cœli est pura potentia,& tamen non summe distat a puro actu: plus enim distat materia horum inferiorum, cum sit imperfectior, & incertum adhuc est, an possit fieri alia materia minus perfecta, quam hæc inferior, & consequenter magis distans a perfectione Dei. Accidentia item magis distant a perfectione Divina, quam materia prima. Distingui item potest duplex distantia; una dici potest negativa, qualis est inter ens & nihil;alia positiva ex parte utriusque extremi. Non est ergo de ratione puræ potentiæ ut distet a Deo priori modo,sed posteriori;& ideo quamvis admittamus puram potentiam summe distare a puro actu,non sequitur debere puram potentiam,nullam includere actualitatem, quia illa distantia non est summa comparata ad negativam, sed inter positivas; & ideo requirit aliquam convenientiam inter extrema in entitate, esto illa convenientia minima sit.

Pura potētia quomodo æquiparetur actui puro.

Ad quintam respondetur, materiam esse substantiam, ut expresse docet Aristot.8. Metaph. a principio, & sæpe alias. Unde materia non est potentia ad totam latitudinem substantiæ, sed ad formam, & ad esse compositi; ad substantialem autem entitatem materiæ non est in potentia, sed actu est talis entitas. Repugnat enim dari potentiam realem, & receptivam respectu totius generis & latitudinis substantiæ, ut completam & incompletam comprehendit, quia substantia prior est accidente;& ideo talis potentia,cum sit primum subjectum,non potest esse accidens,sed substantia,neque etiam potest esse in potentia ad se ipsam: ergo nec potest esse in potentia ad totam latitudinem substantiæ. In quo est magna differentia inter formam substantialem, & accidentalem: nam accidentalis supponit ens nobilioris generis, scilicet substantiam,& ideo fieri potest ut subjectum vel potentia ad accidens non sit accidens ullo modo, id est, neque completum, neque incompletum: forma vero substantialis non supponit ens nobilioris generis, & ideo potentia ad talem formam non potest non esse aliqualis substantia, saltem incompleta.

SECTIO VI.

Quomodo possit materia cognosci.

Ultima objectio postulat, ut de cognitione, seu cognoscibilitate materiæ pauca dicamus. De qua multa dicuntur ab auctoribus: breviter tamen dicendum est,

Materia ex se directam cognitionē.

terminare potest.

est, aliud esse loqui absolute de cognitione materiæ secundum se, aliud vero de modo quo a nobis cognosci potest. Priori consideratione concedo materiam posse cognosci directa & propria cognitione: sic enim & a Deo, & ab Angelis cognoscitur per propriam speciem, vel conceptum. Quamquam enim Theologi disputent, an Deus habeat propriam ideam materiæ, & quidam negare videantur cum Platone in Timæo, tamen re vera id negare non possunt, nisi fortasse quoad modum loquendi. Plato enim negavit materiam esse creatam a Deo, & ideo mirum non est, quod Deo negarit ideam materiæ, quamvis verisimile non sit negasse Deo propriam cognitionem saltem speculativam materiæ. Cum autem secundum veram doctrinam Deus sit materiæ creator, non potest omnino carere idea materiæ, cum omnia per intellectum & voluntatem operetur. Solet autem illa idea dici non esse propria, id est adæquata ipsi materiæ, quia Deus non habet aliam ideam totius, & partium, sed per ideam compositi repræsentat materiam, ut ait D.Th. 1. p. qu. 15. art. 3. ad tertium. Hoc tamen non impedit quo minus exacte, directe, & prout in se est, materiam repræsentet, unde Cajet. ibi speculativam rationem materiæ admittit, quamvis non ideam. Albert. vero 1. d. 35. art. 10. non dubitavit etiam ideam materiæ concedere. Simili modo Angelus dici potest cognoscere materiam directe & per propriam speciem, non quia illa species nihil aliud repræsentet: forsasse enim eadem species, quæ totum compositum repræsentat, est principium cognoscendi materiam, sed quia talis species repræsentat materiam secundum propriam rationem ejus, & directe, & absque ulla Metaphora vel Analogia in ejus cognitionem ducit.

D. Th. 1. p. q. 15. ar. 3. ad 3.

Materiæ ideã Deus habet.

Dices: Materia non potest sine forma cognosci etiam a Deo vel Angelo: ergo numquam potest propria cognitione cognosci. Aliqui respondent negando antecedens: cum enim materia suam entitatem absolutam habeat distinctam a forma, secundum illam potest præcise concipi, vel conceptu realiter distincto ab aliis, ut in Angelo, qui voluntarie potest solam materiam contemplari, vel saltem ratione distincto, ut in Deo, quod sentit Scotus in Prolog. qu. 1. & in 2. dist. 12. qu. 1. & inclinat Themistius 1. Phys. text. 61. qui loquuntur absolute de cognitione materiæ. Probabilius autem videtur materiam non posse prout in se est essentialiter & comprehensive concipi sine forma, saltem ut termino aptitudinis essentialis, quam materia habet ad formam, ut frequentius auctores docent, & sumitur ex Aristot. 2. Phys. c. 2. ubi ait materiam esse eorum quæ sunt ad aliquid, habitudine scilicet transcendentali, ut supra declaravimus; quæ autem hujusmodi sunt, non possunt cognosci sine suis terminis. Unde admisso antecedente negatur consequentia, quia conceptus proprius est unicuique rei accommodatus, & ideo si res sit respectiva, tunc proprio conceptu intelligitur, quando concipitur per respectum ad aliud. Neque inde sequitur, quod materia non habeat in se & ex se propriam actualitatem suæ entitatis, sed solum quod non habeat illam sine habitudine transcendentali ad formam: nam etiam e converso forma ut informans, seu ut informativa est, non potest concipi sine respectu ad materiam cujus est actus.

Materia comprehendi non potest, non cognita forma.

Si vero loquamur de cognitione materiæ quoad nos, in ea cognitione considerare possumus, vel modum inquirendi, & inveniendi cognitionem materiæ, vel terminum hujus inquisitionis, seu conceptum ultimum, quem de materia formare possumus. Quoad primum, verum est quod Aristot. ait 1. Phys. c. 7. text. 69. & ex illo Damasc. in sua Phys. c. 3. materiam cognosci a nobis per proportionem seu Analogiam ad materiam rerum artificialium, vel ad subjectum mutationum accidentalium; nam nos non pervenimus in materiæ cognitionem nisi per viam mutationis, ut supra declaratum est. Hoc autem non provenit ex eo quod materia non habeat aliquam entitatem & actualitatem, sed ex eo quod substantialis mutatio occultior est, & sentiri per se non potest, & ideo a nobis non percipitur nisi per ordinem ad accidentales, & sensibiles mutationes. Imo inde etiam fit, ut forma substantialis non cognoscatur a nobis directe, sed per indicia sensibilia, ut mox videbimus. Et hac ratione dixit etiam Plato in Timæo materiam cognosci *adulterina cognitione*, ut notavit Simplicius 1. Phys. text. 96.

Quoad secundum autem dicendum est pervenire quidem nos in aliquem proprium conceptum materiæ primæ, non tamen omnino distinctum & prout in se est, sed negativum partim, partim confusum. Tota hæc assertio constat ex definitione materiæ tradita ab Aristot. scilicet esse *primum subjectum*, &c. nam per illam descriptionem aliquem conceptum objectivum explicamus: ille autem est proprius materiæ, sicut & ipsa definitio. In ea vero definitione *subjectum* quid confusum est & commune; additur vero quod sit primum, ut ad materiam limitetur: *primum* autem negationem importat prioris subjecti. Perinde est quod communiter naturam materiæ declaramus per rationem puræ potentiæ, nam ratio potentiæ confusa est, & communis, at vero dictio *puræ* negationem dicit omnis formæ componentis vel constituentis ipsam materiam. Ratio vero est, quia nos vix cognoscimus simplicia propriis conceptibus nisi adjungendo aliquam negationem, quare hic est frequentior modus declarandi naturam materiæ per carentiam formæ, & completæ actualitatis, &c. Et ita describit illam Aristot. 7. Met. text. 8. dicens materiam *non esse quantum*, *neque quale*, &c. & ideo fortasse dixit in eodem lib. text. 35. materiam esse per se ipsam incognitam. Interdum vero, ut notavit D. Bonavent. in 2. dist. 3. art. 1. qu. 2. videmur declarare naturam materiæ per conceptus pure positivos ut sic dicamus esse substantiam incompletam receptivam formæ substantialis: sed quod dicitur *incompleta*, negationem importat. Ac denique numquam satis materiæ naturam declaramus, nisi adjungamus negationem omnis actus formalis constituentis ipsam. Et ideo dixit August. lib. de Natura boni, c. 18. *materiam per nullam speciem, sed per privationem omnis speciei cogitari vix posse*. Et lib. 12 Confess. cap. 5. ait: *Conari nos materiam cognoscere ignorando, vel ignorare noscendo*. Sicut enim tenebræ videntur a nobis, dum non videtur lumen; ita dum intelligimus quid informe, quod est ignorare formam, cognoscimus aliquo modo materiam. Et e converso cum cognoscimus aliquid formatum, seu compositum forma, ignoramus materiam, seu potius cognoscimus illud non esse materiam, & aliquid removemus, ut solam materiam concipiamus. Hoc autem non provenit ex eo quod materia nullam habeat entitatem, sed ex eo quod habet illam ita simplicem & potentialem, & latentem sub formis substantialibus, & accidentalibus, ut a nobis non possit alio modo investigari aut concipi.

Quem de materia conceptũ formare possimus.

Lege Ægidium 1. p. Hexam. cap. 3.

SECTIO VII.

Quid causet materia.

EXplicuimus naturam materiæ primæ, & obiter attigimus omnes causas ejus, scilicet efficientem, quæ est Deus, & finalem, quæ est forma vel compositum, & aliquo modo formalem, quæ etiam est forma, de qua infra plura dicturi sumus. Materialem autem non habet præter se ipsam, vel partes suas integrantes, cum sit simplex, & primum subjectum. Reliquum ergo est ut causalitatem ejus (quod in hac sectione præcipue est intentum) declaremus. Quatuor vero in hac causalitate, sicut in cæteris, desiderari possunt: primum quid causet materia: secundum quo causet, seu quæ sit ex parte illius principalis & proxima ratio causandi: tertium quæ sit necessaria conditio: quartum quid sit causalitas ipsa, per quam causa in actu constituitur.

Variæ opiniones.

Circa primam partem, quidam ajunt proprium & unicum effectum materiæ esse ipsum compositum, quod potest sumi ex definitione materiæ, scilicet: *Primum subjectum ex quo fit aliquid*, &c. Proprie enim solum compositum fit. Item materia est causa intrinseca, solum autem ad compositum comparatur ut intrinseca causa. Item materia non est causa formæ, ergo solius compositi: antecedens patet, quia materia non est principium formæ: ait enim Arist. 1. Physicorum, unum principium non esse ex alio. Denique quia materia unicam causalitatem habet: ergo & unum causatum seu adæquatum effectum. Ita sentit Major in 2. dist. 12. qu. 2. citans Avicen. 6. suæ Metaphysic. tract. 2. c. 4. Item Albert. 2. Physicor. tract. 2. c. 1. Qui tamen videtur æquivoce loqui: ait enim materiam non esse causam formæ nisi per accidens, quia forma non fit, sed compositum: unde non videtur negare formam eo modo quo fit, causari a materia.

Alii autem volunt formam etiam esse proprium effectum

ctum materiæ, non vero omnem, sed illam quæ de potentia materiæ educitur. Quæ sententia videtur communis. Nullus enim, quem ego viderim, excludit compositum a causalitate materiæ. Quamquam enim Averroes & alii dicant materiam non esse de essentia compositi, quod infra in proprio loco disputabimus; non tamen negant materiam esse causam compositi, nec negare possunt, cum sit evidens ex ea constare. Hæc ergo secunda opinio quoad hoc non differt a prima, sed addit causalitatem materiæ in formam, quæ de ejus potentia educitur. Et probatur quoad hanc partem, quia hujusmodi forma pendet a materia: ergo est effectus ejus. Item hæc forma educitur de potentia materiæ: ergo materia conducit in suo genere ad eductionem illius: ergo est causa illius. Ex quibus rationibus videtur e contrario concludi, materiam non esse causam formæ rationalis, quia hæc nec pendet a materia, nec educitur de potentia illius.

Hanc vero sententiam etiam judicat insufficientem Fonseca lib. 5. Metaph. c. 2. qu. 1. sect. 2. quem imitantur Conimbricenses 2. Physic. c. 7. qu. 8. art. 1. & ideo addit materiam esse causam omnis formæ etiam rationalis, scilicet ut informantis, & hanc dicit esse generalem causalitatem materiæ. Quæ sententia hac sola ratione convinci videtur, quod licet substantia vel existentia formæ interdum non pendeat a materia, informatio tamen formæ semper pendet a materia, tamquam a propria potentia & subjecto: ergo forma ut informans pendet a materia ut a materiali causa: est ergo effectus ejus. Confirmari hoc potest, quia anima pendet a materia ut a termino sui esse, ad quem habet essentialem habitudinem, ut loquitur D. Th. qu. de Anim. art. 1. ad 12. Habet etiam rationalis anima quodammodo dependere a materia quoad initium sui esse, quia naturaliter non debetur illi esse, nisi in tali materia, a qua pendet in unione: ergo.

Præter hæc vero addere possumus, materiam etiam esse generationis ipsius materialem causam, quæ ex natura rei distincta est a forma, & a composito. Et probatur, quia materia est principium generationis teste Aristotele, & est principium per se, & a quo essentialiter pendet generatio: est ergo vera & propria causa generationis, nam in illam suo modo propriissime influit.

Quot & qui materiæ effectus.

Ex his ergo videntur colligi quatuor effectus materiæ ex natura rei distincti, scilicet compositum, forma, quæ materialis est, unio formæ cum materia, & generatio totius compositi. Quod enim hæc omnia causentur a materia, satis probatum videtur. Quod autem illa omnia sint distincta, saltem ex natura rei, facile ostendi potest. Nam forma distinguitur a composito ut pars a toto. Unio vero distinguitur a forma, saltem ut modus ex natura rei distinctus, & separabilis ab ipsa, ut in anima rationali patet, & idem fieri posset in aliis formis saltem de potentia absoluta, sicut factum est in quantitate Eucharistiæ, de quo plura infra, tractando de causa formali. Generatio vero differt ab omnibus dictis, sicut fieri a re facta, unde in re ipsa est separabilis ab illis; nam transacta generatione & cessante actione agentis, manet forma unita materiæ & constituens compositum in facto esse. Nec refert quod cessante generatione maneat loco ejus conservatio, qua effectus saltem a prima causa conservatur, tum quia hoc est quasi per accidens ad propriam rationem & distinctionem generationis. Nam licet per impossibile intelligeremus rem genitam non pendere in conservari ab alia causa, sed solum in fieri a generante, manerent unio, forma, & compositum cessante generatione. Tum etiam, quia licet post generationem, quæ est a causa proxima, succedat conservatio, quæ est a sola causa prima, tamen unio formæ cum materia eadem numero perseverat, sicut est etiam eadem numero forma, & compositum idem; & hoc satis est ut generatio intelligatur esse modus ex natura rei distinctus ab illis omnibus: ergo quatuor illa, quæ a materia causari ostendimus, ex natura rei distincta sunt.

Quæstionis resolutio.

Sed quamquam hæc in re sint vera, nihilominus adæquatus effectus materiæ in ipso composito continetur. Quod duplici modo causatur a materia, scilicet in fieri, & in facto esse: in fieri quidem quatenus materia est causa generationis: non enim causat illam nisi quatenus est via ad compositum, seu quatenus per illam pendet compositum in fieri ab ipsa materia. Unde licet generatio causetur a materia, tamen non tam causatur ut effectus, quam ut via ad effectum; & ideo licet ex natura rei distinguatur, non censetur augere numerum effectuum, quia ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum. Sicut respectu efficientis causæ actio est quid distinctum ex natura rei a termino, ut calefactio a calore, & utrumque est ab agente: nam calefactio manat & fit a calefaciente, non tamen proprie, ut effectus, sed ut via ad effectum, & ideo non censetur ponere in numerum cum effectu. At vero in facto esse materia ex causa compositi quatenus componit illud; non componit autem illud nisi quatenus ipsi materiæ unitur forma, & sustentando ipsam formam si talis sit ut eo fundamento indigeat. Igitur in hoc effectu adæquato, qui est componere compositum, includitur causalitas materiæ respectu formæ, vel ut informantis, vel etiam ut existentis juxta exigentiam formæ. Imo adeo sunt isti effectus conjuncti, & quasi ordinati ad componendum unum adæquatum, ut causalitas materiæ circa illos non videatur ex natura rei distincta, sed solum habitudine, seu præcisione aut inadæquata conceptione intellectus nostri, ratione cujus diversis loquendi formulis hanc causalitatem explicamus. Dicimus enim formam pendere a materia ut a recipiente, vel ut a comparte, compositum vero ut a parte componente: quibus verbis explicamus aliam esse habitudinem materiæ ad formam, & aliam materiæ ad compositum: cum hoc tamen stat ut modus causalitatis, in quo hæ habitudines fundantur, in re sit idem. Quod ita esse, paulo inferius ostendemus, & consequenter etiam declarabimus, loquendo de actuali causalitate, magis distingui inter se causalitatem materiæ respectu compositi in fieri, a causalitate ejusdem compositi in facto esse, quam differat causalitas respectu compositi, & formæ, sumpta utraque in fieri, vel utraque in facto esse.

Generatio via potius ad effectus materiæ quã unus ex illis.

Judicium de aliis opinionibus.

Ex quo tandem facile est opiniones omnes adductas ad veritatem revocare. Nam prima consideravit adæquatum & per se primo intentum effectum materiæ, & ideo dixit esse ipsum compositum. Non tamen negavit, aut negare potuit, vel duplicem rationem, & quasi statum ejusdem compositi, scilicet, in fieri & in facto esse, vel materiam esse utroque modo causam ejus, vel esse veram causam generationis, & eductionis, sicut in universum mobile est causa materialis motus. Neque etiam negat illa opinio, quin materia componendo compositum, influat in suo genere in formam, saltem ut informantem. Imo dicendum videtur ordine naturæ, & quasi via originis, hinc proxime inchoari causalitatem materiæ, quia materia recipiendo actum, componit compositum. Ordine vero intentionis primario tendere in compositum, & ad illud ultimate terminari, & ideo illud proprie designari, & nominari effectum materiæ. Sicut agens dicitur proprie efficere compositum, cum tamen causalitas ejus proxime etiam versetur circa formam, eam educendo, & uniendo materiæ. Qua intelligentia supposita, solum videtur dissensio de nomine, an materia sit dicenda causare formam, necne, ut etiam fatetur Major loc. cit. significans in re non dissentire: non est tamen cur in illa locutione dubitemus, quia verbum *causandi* amplissimum est, quod non solum attribui solet ultimo termino generationis, vel compositionis, sed etiam actioni, & cuicumque rei, quæ ab alia vere pendet.

In executione prior materiæ effectus est forma materialis, in intentione totum compositum.

Neque aliud probant argumenta illius opinionis: nam duo priora solum probant materiam primo ac per se esse causam compositi. Ad tertium vero respondetur, idem esse dicendum de principio, quod de causa; nam materia etiam dici potest principium formæ, vel quia ex ejus potentia educitur, vel quia ei unitur. Quod autem Aristoteles ait, unum principium non esse ex alio, intelligendum est, vel quoad compositionem, quia unum non componitur ex alio, vel quoad effectionem simpliciter, & primario intentam a natura: sic enim non fit principium unum ex alio, sed quod ex eis constat. Argumenta vero aliarum opinionum solvenda non sunt, nam recte probant aliquã causalitatem materiæ, in illa omnia non tamen excludunt, quin omnis illa causalitas in causalitate compositi includatur, & ad illam ordinetur. Solum posset quis specialiter dubitare de unione animæ rationalis, quomodo pendeat a materia, cum in se spiritualis sit, sed de hac unione quæ & qualis sit, inferius ex professo tractabitur: nunc

Materia dici potest formæ principiũ.

nunc breviter dicitur, unionem non solum ex materiali (ut ita dicam) entitate, sed ex formali ratione unionis habere talem modum essendi, ut essentialiter pendeat ab altero extremo, ad quod quod fit unio, & in eo genere & modo quoad illud fit unio. Unde si fiat ad subjectum, pendet ab illo in genere causæ materialis, si ad formam, in genere causæ formalis, si ad subsistentiam, ut a puro termino, quo modo unio humanitatis, quamvis creata sit, essentialiter pendet a Verbo increato; sic igitur unio animæ rationalis, quamvis in se spiritualis sit, pendere potest a materia ut a subjecto, cui forma illa unitur.

SECTIO VIII.
Per quid causet materia.

Sicut in causa efficiente creata distinguere solent principium principale agendi, & principium proximum, & conditionis necessariæ ad agendum; ita existimant aliqui hæc omnia distingui posse, & debere in causalitate materiæ. Nam principalis ratio causandi materialiter (inquiunt) est ipsa essentia materiæ: illa enim est primum fundamentum & basis totius materialis causalitatis & sustentationis, & ex illa ut sic essentialiter constat compositum. Principium autem proximum hujus causalitatis dicunt esse potentiam materiæ: per eam enim proxime recipit formam: omnis enim actus proxime recipitur in potentia sibi proportionata: est autem illa potentia proprietas ipsius materiæ datæ illi a natura ad suum effectum causandum, ut sentit Comment. de substantia orbis c. 1. & 1. Phys. text. 70. & ibi Themist. text. 69. Quorum ratio est, quia omnis potentia fundatur in aliqua entitate, & essentia. Aliqui vero addunt hanc potentiam, per quam materia proxime causat, esse quantitatem ejus, quia materia prima præcise considerata absque quantitate non est apta, ut sit subjectum generationis, quia non est extensa, neque habet partes; per quantitatem autem fit apta, quia fit extensa.

Quorumdam sententia.

Inter conditiones autem requisitas ad hanc causalitatem quidam ponunt existentiam materiæ, quia ad causalitatem & compositionem realem existentia realis videtur necessaria. Alii nec existentiam requirendam putant, quia sufficit materiæ, ut causet suum esse essentiæ: existentiam vero non habet ut prærequisitam, sed solum ut consequentem formam. Rursus alii requirunt ut conditionem necessariam quantitatem propter rationem superius factam, quia agens non potest agere nisi in subjectum extensum: ergo præsupponit in subjecto quantitatem saltem ut conditionem necessariam. Alii vero neque hanc conditionem necessariam existimant, quia putant quantitatem consequi formam, & ab ea omnino pendere. Quapropter nullam conditionem requirunt ad causalitatem materiæ præter entitatem & potentiam ejus. Posset etiam hic referri opinio eorum, qui in materia requirunt sigillationem, qua materia, quæ de se indifferens est ad omnem formam, ad hanc individuam potius quam ad alias determinetur, quia causa indifferens, manens indifferens, non potest definitum effectum causare, de qua opinione satis multa superius dicta sunt tractando de principio individuationis.

Quas in materia ut causet, conditiones aliqui desiderent.

Materiæ potentia ab ipsa indistincta ratio est causandi ipsi.

Dicendum vero inprimis est materiam primam non habere duas rationes causandi, alteram principalem, alteram proximam, sed per se ipsam & per entitatem suam & principaliter & proxime causare effectum suum in suo genere. Hæc sententia sumitur ex D. Th. 1. Phys. text. 79. ubi ait potentiam materiæ non esse aliquid materiæ additum, præter substantiam & essentiam ejus, & idem habet 1. p. qu. 5. art. 3. ad 3. & qu. 77. art. 1. ad 2. & 1. contra Gent. c. 43. & in 1. dist. 3. qu. 4. art. 1. idemque sentiunt communiter Thomistæ, Hervæus de unit. format. qu. 16. Capreol. in 1. dist. 42. qu. 1. ad argumenta Aureoli conr. 4. conclus. Soncin. 8. Metaph. qu. 6. Henric. in Summ. ar. 5. qu. 8. & hoc ipsum significavit Averroes de substant. orbis, cum dixit, ***Materiam substantiari per posse***. Ex hoc ergo principio probatur conclusio in hunc modum. Materia primo ac principaliter causat per essentiam suam, proxime vero & immediate per suam potentiam: sed potentia materiæ non est aliud ab ejus essentia, neque realiter neque ex natura rei; ergo in materia non est aliud proxima ratio causandi a ratione principali, sed sunt omnino idem. Consequentia est evidens, & major etiam est extra controversiam: nam, quod attinet ad priorem partem ejus, nihil prius vel principalius excogitari potest in materia, quod sit prima radix & quasi origo causalitatis ejus, quam ipsius essentia. Quoad secundam vero partem, cum causalitas materiæ sit causalitas subjecti & recipientis, etiam constat, potentiam receptivam seu capacitatem materiæ esse proximam rationem causandi. Item, quia materia causat recipiendo actum, actus autem proxime recipitur in potentia: ergo materia per potentiam suam proxime respicit actum, suumque effectum causat.

Minor vero asseritur a dictis auctoribus. Et ratione probatur primo, quia materia essentialiter ordinatur ad formam, ut supra dictum est cum Aristot. 2. Phys. tex. 26. sed non ordinatur nisi ut potentia receptiva: ergo materia essentialiter est hujusmodi potentia. Secundo, forma per essentiam suam est actus materiæ, unde anima definitur quod sit actus corporis physici, &c. ergo e converso materia essentialiter est potentia ad formam; habent enim inter se proportionalem correlationem, & ita sunt essentialiter institutæ, ut per suas essentiales entitates immediate conjungantur, & inde est, quod unam essentiam per se & essentialiter componant: componunt autem ut actus & potentia inter se unita: est ergo materia essentialiter potentia, sicut forma est essentialiter actus. Tertio ad hoc confirmandum adduci possunt omnia, quibus probavimus materiam esse puram potentiam; non enim tantum dicunt Philosophi materiam habere potentiam, sed totam ipsam nihil aliud esse, quam potentiam, & hoc ipsum est, quod Aristotel. dixit, materiam esse primum subjectum. Augustin. etiam lib. de natura boni contra Manichæos, c. 18. materiam ait Græce appellari *silvam*, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Damascenus etiam in sua Phys. cap. 3. ait materiam, quantum ad id quod potentia est, substantiam præditam esse.

Ultimo declaratur in hunc modum: nam vel potentia materiæ est ipsamet substantia, & essentia materiæ, vel est aliquod accidens realiter ab illa distinctum, vel modus aliquis saltem ex natura rei diversus: præter hæc enim nihil aliud excogitari potest: sed non potest secundum, aut tertium dici: ergo primum verum est. Minor quoad priorem partem probatur primo, quia potentia est proportionata actui: ergo ad actum substantialem potentia esse debet substantialis. Secundo, quia alias forma uniretur materiæ mediante aliquo accidente, & ita non componeret cum illa unum per se, quia earum unio non esset substantialis, sed accidentalis. Unde Aristoteles 8. Metaphys. text. 15. docet materiam & formam substantiales, per se immediate uniri, ut unum per se componant. Tertio, quia si esset aliquod accidens maxime quantitas: sed hoc non: ergo. Major patet, quia nullum est accidens materiæ propinquius, quam quantitas. Minor vero probatur, quia quantitas non ordinatur per se ad recipiendam formam substantialem, sed potius est vel proprietas consequens illam, vel ad summum est dispositio præparans subjectum ad receptionem ejus. Et confirmatur: nam alias sicut albedo v.g. recipitur in quantitate, ita etiam forma substantialis reciperetur in illa, & communicaret illi suum esse substantiale, & consequenter sicut ablata substantia & conservata per se quantitate sine novo miraculo permanet illa quantitas alba, ita ablata materia, & conservata quantitate sine novo miraculo maneret informata forma substantiali, quæ omnia sunt absurda. Tandem, quodcumque sit illud accidens, quod per modũ potentiæ interponitur inter substantiam materiæ, & formam, necesse est illud recipi in materia, quia recipi debet in aliquo subjecto, & ibi non est aliud, cum talis potentia supponatur formæ, & consequenter etiam composito: ergo est in materia potentia ad recipiendum in se tale accidens, cum subjectetur in materia: inquiro ergo, an illa potentia materiæ sit ipsamet substantia materiæ, vel aliud accidens: hoc posterius dici non potest, alias procederetur in infinitum: si vero dicatur illud prius: ergo aliqua potentia receptiva materiæ est ipsa substantia ejus: ergo hæc potius est ad actum substantialem, quam ad accidentalem, vel saltem primario ad illum actum ordinatur: est ergo per se & immediate receptiva illius.

Atque hinc facile probatur altera pars minoris, scilicet, hanc potentiam non esse modum ex natura rei distinctum

ctum a substantia materiæ. Primo quidem, quia nulla est necessitas, nec vestigium talis distinctionis. Nam talis potentia connaturalis est materiæ, & ab illa omnino inseparabilis, etiam per potentiam Dei absolutam, imo etiã per intellectum concipi non potest materia completa in essentia materiæ, qui concipiatur capax formæ: ergo illa capacitas non est modus in re distinctus a materia, sed est veluti differentia essentialis ejus: nam materia essentialiter est entitas substantialis, non completa, sed partialis, non per modum actus, sed per modum potentiæ: est ergo ipsa materia per essentiam suam & principalis, & proxima ratio recipiendi formam, & causandi materialiter.

Existentiam essentialiter requirit materia ut causet.

Dico secundo: Existentia materiæ etiam est necessaria ad causalitatem materiæ, non tamen proprie ut conditio tantum, quæ sit extra rationem principii per se in genere causæ materialis, sed ut in illo intime & formaliter inclusa. Prior pars probatur, quia materia non potest esse reale subjectum, vel actu exercere munus ejus, prout est in sola potentia objectiva, vel in virtute primæ causæ, quia secundum priorem considerationem nihil est, sed solum concipitur ut non repugnans esse: secundum posteriorem vero non est aliud, quam ipsa creatrix essentia; ergo ut actu exerceat munus realis subjecti, necesse est, ut in se sit actu extra causam suam, & extra potentiam objectivam: sed hoc ipsum est existere: ergo ut materia materialiter causet, necesse est, quod actu existat. Et confirmatur: nam ideo res naturales non creantur, quia fiunt ex materia, sed non ideo creantur, quia fiunt ex materia possibili: ergo quia fiunt ex materia actu existente, & consequenter ipsa materia non causat materialiter, nisi quatenus actu existens. Minor probatur: nam ipsa materia, dum fit a Deo, fit ex materia possibili, & nihilominus creatur, quia fieri *ex* materia possibili est fieri ex nihilo, eo quod materia possibilis ut sic, nihil fit. Unde dictio *ex* in illa locutione non dicit habitudinem causæ materialis, sed termini a quo. Quando ergo dicit habitudinem causæ materialis, necesse est, ut designet rem, quæ non tantum possibilis sit, sed etiam actu, & extra causas. Tandem materia non potest materialiter causare, nisi sit creata a Deo: sed creatio terminatur ad rem existentem: ergo materia non potest materialiter causare nisi existens. Quæ rationes formaliter & immediate probant materiam non causare materialiter, nisi ut est extra causas suas tamquam actualis entitas in suo esse essentiæ: consequenter vero probant de esse existētiæ, quia omnis actualis entitas extra causas formaliter cōstituitur per existentiã, ut infra suo loco probabimus.

Atque hinc etiam probatur facile posterior assertionis pars: nam quod materia sit entitas actualis non est quasi extrinseca conditio necessaria ad causandum, sed est intrinseca, & propria ratio causandi: nam materia per suam entitatem actualem recipit formam: sed per existentiam constituitur in esse entitatis actualis: ergo existentia materiæ non utcunque est conditio necessaria, sed ut per se ac formaliter pertinens ad principium causandi. Quæ res constabit latius ex dicendis infra de existentia. Solum potest objici, quia materia pendet in sua existentia a forma; ergo non potest prius etiam ordine naturæ existere, quam formam recipiat; ergo existentia non potest illi esse necessaria ad causandum. Patet consequentia, quia conditio necessaria ad causandum supponitur ad effectum. Nec intelligi potest, quod causa in suo esse necessario ad causandum pendeat a suo effectu. Respondetur exactam hujus objectionis responsionem dari non posse, donec explicemus causalitatem formæ erga materiam, & illam propositionem Aristot. *Causæ sunt sibi invicem causæ*: ideo breviter dicitur, probabile esse, materiam non dependere proprie a forma ut a causa sua, quæ potest dici dependentia antecedens, sed solum, ut a connaturali actu, & quasi dispositione & conditione necessaria, quæ potest dici dependentia consequens, secundum quam non est inconveniens causam materialem pendere a suo effectu. An vero dici possit pendere etiam a priori materiam a forma, infra videbimus.

Materia qualiter a forma dependeat.

Proximitatem cum forma ad suam causalitatem requirit materia.

Dico tertio: Conditio necessaria ad causandum in materia est propinquitas intima, seu indistantia a forma. Itaque sicut in causa efficiente applicatio ad passum dicitur conditio necessaria ad agendum, ita in materiali causa applicatio ad formam: nam respectu illius, vel cum illa exercet causalitatem suam. Hæc autem applicatio est per intimam propinquitatem & indistantiam, quia non possunt materia & forma uniri, nisi sint indistantes & quasi penetratæ intime per entitates suas. Dices hanc non esse conditionem necessariam, sed ipsammet conjunctionem materiæ & formæ. Respondetur non ita esse, quia intima præsentia aliquid distinctum est ex natura rei ab unione: cum enim anima creatur in corpore, non unitur corpori ex vi creationis in tali loco, sed per aliam actionem, & tamen creatur intime indistans a corpore. Unde etiam re ipsa est separabilis illa intima præsentia ab unione. Sicut enim Angelus potest esse intime præsens materiæ, & non informans illam, ita etiam potest esse anima rationalis, imo & quælibet alia forma, saltem per potentiam Dei absolutam: est ergo illa intima præsentia quid distinctum ab unione, & conditio necessaria ad illam, & ad materiæ causalitatem. Hæc autem conditio in hominis generatione manifeste est prior natura, quia ibi supponitur forma creata absque causalitate materiæ circa illam: in aliis vero formis non tam videtur conditio prior natura, quam concomitans, quia aliæ formæ absolute & simpliciter, & secundum ordinem causalitatis, non prius natura sunt, aut fiunt, quam uniantur, ut postea videbimus. Intercedit autem ibi alia naturæ prioritas, quæ dicitur in subsistendi consequentia: nam intima præsentia talis est, ut possit saltem per divinam potentiam conservari sine unione, & consequenter sine causalitate materiali: e contrario vero nullo modo potest materialis causalitas actu conservari sine intima propinquitate, ut per se constat.

Quantitatem non requirit materia ut necessariam conditionem ad causandum.

Dico quarto præter hanc conditionem nullam aliam esse simpliciter necessariam ad causalitatem materiæ, quantum est ex parte ejus. Explicatur breviter, nam quod attinet ad quantitatem satis controversa res est, an illa sit in materia, vel in composito, & quomodo. Et quamvis sit probabile esse in materia & naturaliter non separari ab illa: id tamen non ideo est, quia quantitas est conditio necessaria ad causalitatem materialem formaliter loquendo, sed quia materia est talis entitas, quæ natura sua talem proprietatem postulat, ita ut quantitas potius sit proprietas consequens talem causam materialem, quam conditio antecedenter necessaria ad causalitatem ejus. Unde fit, ut vel forma, si materialis etiam sit, vel saltem suo modo informatio formæ, participent effectum seu modum quantitatis, non quia per se sit necessarius ille modus ad unionem cum materia, sed quia forma sese accommodat materiæ, quatenus omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur. Et simili modo materiale agens indiget extensione quantitatis in passo, ut in illud agere possit; id tamen provenit ex eo, quod ipsum agens ratione talis proprietatis consequentis materiam, habet modum existendi & agendi illi accommodatum secundum omnes facultates, quæ a materia pendent. Itaque (quidquid sit de illa quæstione, de qua modo nihil definimus) nunc solum dicimus quantitatem per se ac formaliter non esse necessariam propter causalitatem materialem. Unde si per potentiam Dei conservetur materia sine quantitate, quantum est ex parte sua poterit exercere suum munus sustentandi formam vel informationem ejus.

Rursus sigillatio materiæ, quæ sit aliquid distinctum a quantitate & qualitatibus disponentibus materiam, prorsus est quid fictum & commentitium, ut loco supra citato monstratum est. Qualitates autem, si fortasse non manent eædem in genito, & corrupto, non aliter sigillant materiam, nisi quia hæ qualitates quæ præcedunt instans generationis, denudant materiam, & relinquunt illam liberam & expeditam, ut agens in eam introducat suam formam: qualitates vero, quæ in eo instante introducuntur, solum consequuntur formam, & quasi fovent, ac eam retinent in materia. Si autem eædem numero dispositiones, quæ fuerunt inchoatæ in corrupto, manent consummatæ in genito, sic facilius dici possunt determinare materiam ad talem formam: illud tamen non est, quia materia ex se illis indigeat ad suam causalitatem, sed vel ob naturalem modum & ordinem agendi mediis accidentibus, necessario ita præmittuntur, vel quia forma ipsa tales postulat dispositiones. Materia autem, quamvis ex se sit indifferens ad plures effectus seu formas, non est ex se insufficiens, aut incompleta ad singulos effectus suos, sed potius in suo genere est quasi universalis causa, sufficiens ad singulos effectus; causa autem sic indifferens bene potest determinatum effectum causare, si aliunde concurrant aliæ causæ ad eam determinationem necessariæ, ut sunt

in proposito agens, vel dispositiones. Igitur per se & intrinsece ex vi causalitatis materialis, nulla sigillatio ad illam requiritur ut necessaria conditio. Præter has autem conditiones nullæ aliæ hactenus excogitatæ sunt, neque fingi facile possunt, cum nulla appareat ratio vel fundamentum talis necessitatis. Omitto enim conditionem generalem & quasi transcendentalem respectu omnis causæ creatæ, scilicet quod conservetur a Deo: nam hoc & commune est, & sub existentia comprehenditur. Omitto etiam necessariam habitudinem seu relationem ad formam, & (ut ita dicam) concausalitatem formæ: nam hoc potius est, quid necessario consequens, quam requisita conditio ad causandum. Nihil ergo aliud ad causalitatem materiæ ex parte illius necessarium est. Et hæc satis sint de hoc puncto: nam fundamenta aliarum opinionum, quæ inter illas referendas insinuata sunt, ex dictis sufficienter soluta & expedita sunt.

SECTIO IX.

Quid sit causalitas materiæ.

Causalitas materiæ non est ipsa entitas materiæ.

VAriæ sunt hac de re opiniones. Dicunt enim aliqui causalitatem materiæ nihil aliud esse quam ipsammet materiam, quæ seipsam exhibet composito, & per se ipsam sustentat formam, quia ejus causalitas non consistit in productione alicujus rei a se distinctæ, sicut causalitas efficientis, sed in hoc solum, quod se ipsam præbet suo effectui. Sed hæc sententia vera esse non potest: nam licet verum sit materiam non aliter causare quam sustentando, aut componendo id quod causat: nihilominus hoc quod est sustentare, aut componere, aliquid est in re ipsa distinctum ab ipsa materia: nam potest materia esse in rerum natura, & non causare hanc formam, vel hoc compositum, & successive variare causalitatem suam circa varios effectus, manente invariata entitate ejus: ergo causatio ipsa aliud est ab ejus entitate. Imo de potentia absoluta potest conservari materia sine ulla forma, ut infra ostendemus, & tunc nihil actu causaret, sed solum ex se esset potens ad causandum: ergo aliud est id, quo constituitur actu causans ab eo, quo constituitur potens ad causandum: hac enim sola ratione probamus in causa agente aliud esse actionem a potentia agentis. Quod si quis forte dicat, materiam causare non addere aliquid ipsi materiæ, sed connotare existentiam formæ in illa, non satisfaciet. Nam, quidquid sit de illo addito, quod postea videbimus, formam existere in materia, formaliter ac precise loquendo, non est materiam causare, sed potius causari, vel informari: oportet autem aliquid designare, a quo formaliter sumatur illa denominatio causandi, & declarare, an illud sit intrinsecum, vel extrinsecum materiæ.

Causalitas materiæ nequit esse prædicamentalis ratio.

Secundo dicunt alii causalitatem actualem nihil addere materiæ præter relationem causæ ad effectum. Sed si sit sermo de propria relatione prædicamentali, non potest hæc sententia vera esse, quia hæc relatio consequitur causato jam effectu, & positis fundamento & termino: ergo supponit causalitatem ut rationem proximam ad quam consequitur: ergo non potest causalitas in hac ratione consistere. Quod & supra de causa in communi dictum est, & pro omnibus causis dictum intelligitur, ne id amplius repetere necesse sit. Si vero sit sermo de aliqua relatione transcendentali, coincidit hæc opinio cum quarta statim referenda.

Potest ergo tertia sententia esse asserens hanc causalitatem materiæ esse ipsummet effectum ejus, diverso modo significatum & conceptum, quia hoc sufficit ad explicandam hanc causalitatem, & vix potest alia inveniri, aut cogitari. Sed licet de aliquo effectu hoc fortasse verum sit, ut de generatione & unione statim declarabo, (nam hæc ita se habent sicut actio ad causam agentem, quæ etiam dici potest effectus ejus) non tamen potest id esse in universum verum, tum quia causalitas in omnibus causis est aliquid medium inter causam & effectum, tum etiam, quia forma materialis est effectus materiæ, & non potest esse causalitas ejus. Nam anima equi, v.g. quæ nunc causatur materialiter a sua materia, potest in re conservari sine tali causalitate: ergo illa causalitas aliud est in re ab illa anima, & ab entitate. Sicut quantitas Eucharistiæ, quæ antea conservabatur media causalitate materiali substantiæ panis, postea conservatur cessante illa causalitate, quod est signum causalitatem illam esse quid diversum a realitate quantitatis. Quod si forma secundum suam absolutam entitatem non est causalitas materiæ,

Causalitas materiæ non est idem cum omni effectu ipsius.

nec totum compositum esse potest: maxime quia in composito includitur ipsa materia, quæ a seipsa non causatur, & in aliquo composito, nempe homine, includitur etiam forma, quæ a materia non causatur, quo modo ergo totum compositum esse poterit causalitas materiæ?

Quarta opinio esse potest, causalitatem materiæ esse modum quemdam ipsius materiæ realem, & ex natura rei distinctum. Nam considerata absoluta entitate materiæ, hic modus solum in potentia ab ea continetur: oblata autem occasione agentis inducentis formam, materia etiam actu exhibet hunc modum, quo in se recipit, & fovet formam, & consequenter componit compositum. Si autem talis forma recedat, adveniente alia forma, materia etiam admittit priorem modum, & alium exhibet circa advenientem formam. Ita sentiunt Conimbricenses 2. Phys. qu. 6. & 8. Fundamentum sumitur tum a sufficienti partium enumeratione, tum etiam quia talis modus necessarius est, cum ostensum sit hanc causalitatem esse aliquid, & nō sit necesse, ut sit entitas distincta, cum materia per se ipsam immediate uniatur formæ: ergo oportet, ut sit aliquis modus realiter quidem identificatus materiæ, modaliter autem & ex natura rei distinctus, cum sit separabilis ab ipsa.

Quorumdam opinio.

Quæstionis resolutio.

Verumtamen hæc sententia partim falsa videtur, partim dubia. Quod ut declarem, & meam sententiam aperiam, distinguo illa quatuor, quæ supra dixi causari ex materia, generationem, unionem formæ, entitatem formæ, & compositum ipsum. Quoad generationem ego existimo per se ipsam causari a materia nulla alia re vel modo addito materiæ præter ipsam generationem illi inhærentem: atque adeo causalitatem ipsius generationis a materia nihil aliud esse, quam ipsammet generationem, ut est eductio ex materia. Sicut enim actio est ab agente, non per aliam actionem, sed per se ipsam, & habet rationem actionis, ut est ipsa emanatio a causa agente, & ut sic est ipsa causalitas agentis, ut infra dicam: ita eductio, seu passiva generatio, quatenus essentialiter pendet a subjecto, & per se ipsam necessario illi conjungitur, ab illo causatur materialiter non per aliam causalitatem, sed per se ipsam. Hoc inprimis probatur ex ipsamet rei declaratione: nam hoc modo optime intelligitur causalitas materiæ circa generationem, & nihil aliud est necessarium: ergo superfluum est aliquid aliud fingere. Secundo id declaratur ex accidentalibus mutationibus & unionibus: quando enim lignum calefit, calefactio fit in tali subjecto, & ex subjecto: non fiunt autem tunc duæ mutationes in illo subjecto, una, quæ sit ipsa calefactio passiva, alia, quæ sit modus aliquis, quo tale subjectum causat materialiter calefactionem, illi ve unitur: superfluum enim est has multiplicare mutationes: nam hoc ipso quod calefactio talis est, ut extrinsece dicat habitudinem actualis unionis, & dependentiæ a tali subjecto in genere causæ materialis, & ipsa causatur a subjecto, & subjectum causat ipsam, & ipsa unitur subjecto, & subjectum manet illi unitum: superfluum ergo est aliam mutationem in subjecto addere; idem ergo est in causalitate materiali substantialis generationis. Unde confirmatur tertio, quia per idem, seu per eundem modum quo effectus causatur, causa causat, quia causatio ipsa ut sic duplicem illam habitudinem essentialiter includit, ad causam ut ad principium, & ad effectum ut ad terminum, & ideo utrumque denominat, alterum causans, alterum causatum: sed generatio hoc ipso, quod intrinsece & essentialiter est pendens a materia, per se ipsam causatur ab illa: ergo ab eadem, ut est ex materia, denominatur materia causans illam: ergo nulla alia res, aut modus necessarius est, ut materia denominetur actu causans generationem. Imo neque intelligi potest, quomodo materia per alium modum causet generationem. Quod quarto declaratur: nam materiam causare generationem, nihil aliud est quam sustentare illam ut subjectum: sustentat autem illam immediate in entitate, & per entitatem suam hoc ipso, quod generatio in ipsa fit: ergo omnis alius modus est impertinens ad hanc causalitatem, nec conferre quidquam potest ad hanc sustentationem.

Causalitas materiæ respectu generationis, est ipsamet generatio.

Ultimo argumentor, quia si præter generationem ipsam causalitas materiæ esset modus realis distinctus, oporteret fieri ab aliquo agente: omnis enim modus realis novus a nova causa fieri debet; sed nullum est agens, a quo

quo fiat talis modus: ergo. Probatur minor, quia agens sicut solum agit per suam formam substantialem, vel accidentalem, ita non concurrit effective nisi ad eductionem formæ, quæ est calefactio, v.g. vel generatio: ergo præter illam non facit aliquem alium modum. Dices. Quamvis per se primo ille alius modus non fiat, resultat tamen: nam hoc ipso, quod hæc res unitur illi, resultat unio illius ad hanc. Sed contra primo, quia ostensum est nullam esse necessitatem talis resultantiæ ad causalitatem, neque videtur etiam necessaria ad unionem, quia potest alia res denominari unita per unionem alterius ad ipsam, sine novo modo unionis in ipsa, ut in mysterio Incarnationis dicunt Theologi, & in naturalibus cum homo sedet, v. gr. sessio unita est homini, & homo sessioni: quis autem fingat hominem denominari unitum sessioni per novum modum distinctum a sessione, & non potius per ipsam sessionem, quæ per se ipsam unitur subjecto? alioqui procedendum esset in infinitum. Sic ergo materia denominatur unita generationi, quia generatio in ea fit, neque est necessarius alius modus, qui in materia resultet. Deinde inquiram qualis sit, & a quo illa resultantia: duobus enim modis intelligi potest; primo, quod posita in materia actione agentis educentis formam, resultet a materia ille modus: atque ita materia effective faceret suam causalitatem materialem, quod dici non potest, etiamsi dicatur esse illa efficientia per resultantiam naturalem. Secundo potest excogitari illa resultantia, quod fiat ab agente extrinseco media forma, quam inducit in materiam, & sic forma inducta efficeret causalitatem materialem, per quam ipsa causatur, & prius natura esset in materia, quam ille modus resultaret: ex quo facile convincitur talem modum esse impertinentem ad materiæ causalitatem.

Objectioni respondetur.

Ex his ergo (ut existimo) satis constat in materiali causalitate generationis non distingui hujusmodi causalitatem ab ipsa generatione, prout est in materia, a qua denominatur materia actu causans, quatenus ab illa est, sicut ab eadem denominatur generans actu agens, quatenus ab illo est. Unde sicut denominatio agentis non est ab aliquo modo, qui sit in ipso agente, sed extrinsecus ab actione: ita denominatio causantis actu in ipsa materia non est ab aliquo modo, qui sit illi ita intrinsecus, ut sit in re idem cum ipsa, sed ab ipsamet generatione, quatenus est ex ipsa, & hac ratione poterit dici talis denominatio extrinseca, quamvis quia generatio est in ipsa materia, ea ratione possit dici intrinseca, in quo differt a denominatione agentis. Dices, posse Deum eandem numero generationem conservare separatam a materia: tunc autem non causaretur a materia, & consequenter non denominaret illam actu causantem: ergo non denominatur actu causans præcise a generatione ut sic: oportet ergo adjungere aliquem alium modum. Respondetur inprimis falsam esse assumptionem: nam implicat esse, aut conservari actionem generationis extra subjectum, & absque causalitate materiæ: tum quia generatio essentialiter est mutatio, mutatio autem nec intelligi potest sine subjecto. Tum etiam, quia generatio in omnibus aliis extra hominem essentialiter est eductio de potentia materiæ: in homine vero est unitio formæ cum materia: utroque autem modo repugnat intelligi sine concursu materiæ. Tum denique, quia actio sine concursu subjecti est creatio, vel productiva, si sit nova, vel conservativa, si sit circa rem præexistentem: ergo hoc ipso, quod forma, quæ erat in subjecto, & a subjecto pendebat, extra subjectum conservatur, necessario variatur actio. Unde concluditur, mutationem illam, quæ est generatio, essentialiter includere unionem ad materiam, & causalitatem materiæ, & ideo ab illa præcise sumpta, denominari materiam causantem. Adde, quod licet gratis daremus id, quod assumitur, non inde inferretur, ad illam denominationem esse necessarium in ipsa materia specialem modum, sed ipsa generatione distingui entitatem, & formalitatem generationis ab unione ejus cum materia, sicut inferius dicemus de ipsa forma; sed quia in mutatione, quæ est generatio, id verum non est, in hoc nunc non immorabimur.

Generatio nequit etiam supernaturaliter extra subjectum conservari.

Ex his ulterius concluditur, causalitatem materiæ, quatenus est causa in fieri, vel formæ, vel compositi, non esse aliud, quam ipsammet generationem ut essentialiter pendentem a materia: nam, mediante illa, concurrit materia ad eductionem formæ, vel compositionem compositi: causalitas autem causæ nihil aliud est, quam concursus ejus. Item, quia causare aliquam rem in fieri nihil aliud est, quam quod fieri talis rei sit a tali causa: ergo per eandem causalitatem causatur res in fieri, per quam causatur ipsummet fieri rei. Quod patet a simili ex causa agente: nam ipsamet actio, quæ est per se ipsam ab agente, est causalitas activa ejus respectu termini, seu rei in fieri: eadem ergo proportio servanda est in causalitate materiali. Tandem applicari ad hoc possunt multa ex argumentis factis, præsertim illud, quod hæc ratio causandi sufficit ad eam denominationem, qua materia dicitur causare rem, quæ generatur, & posita illa ratione causandi, & præciso per intellectum quocumque alio modo, sequitur necessario illa denominatio: ergo, quidquid aliud fingatur, est supervacaneum, & sine fundamento. Solum videtur notanda differentia in hac causalitate respectu formæ, & respectu compositi, quod respectu formæ materia quodammodo extrinsecus manet, quatenus sustentat formam in se velut informantem, non vero intrinsece componit illam, & ideo manifestissimum videtur causalitatem materiæ respectu formæ in fieri nihil aliud esse quam eductionem, vel unitionem ejus, prout est a materia, quam ostendimus in re non esse aliud præter ipsam generationem. At vero respectu compositi, materia comparatur magis intrinsece, quia per se ipsam illud componit, & ideo respectu compositi necessarium videtur, ut ipsamet materia intrinsecus includatur. Sed hoc est quidem verum quoad inclusionem in effectu causato, non tamen quoad viam, seu fieri, quo tenditur ad talem effectum in hoc genere causæ materialis: nam materia non ita est causa in fieri rei genitæ, ut ipsa etiam fiat: nam illa semper præsupponitur facta, & solum se communicat composito, quod generatur in suo genere causæ, & quatenus hæc communicatio est in fieri, & materia est causa ejus, dicitur esse causa rei genitæ in fieri: non est autem hæc communicatio in fieri, nisi media eductione vel generatione, & ideo tota hæc causalitas, quatenus intelligitur esse quid medium inter materiam & effectum, seu compositum, in re, non est aliud ab ipsa generatione, ut est ex materia.

Materia in formã, & compositum generatione ut causalitate influit.

Quæ materiæ causalitas post motum perseverans.

Superest dicendum de causalitate materiæ in facto esse, ad quam explicandam incipiendum est a causalitate unionis formæ cum materia: nam etiam hanc diximus causari a materia: nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctã a tali unione, sed per ipsammet. Quod facile demonstrari potest ex dictis de ipsa generatione: est enim eadem proportionalis ratio. Quod sic ostendo: nam etiam hæc unio formæ cum materia, per se ipsam est conjuncta materiæ eo modo, quo esse potest: ergo per se ipsam est pendens a materia eo modo, quo pendere potest: ergo per se ipsam causatur, eatenus enim causatur, quatenus pendet: ergo e converso, materia causat illam unionem per ipsammet: nam, ut dixi, eadem est causalitas, a qua & effectus denominatur causari, & causa causare. Omnes consequentiæ probatæ sunt in superioribus: antecedens vero patet primo a posteriori, quia impossibile est, illam unionem conservari sine concursu materiæ, seu quin sit in materia eo modo, quo esse potest: ergo signum est per se ipsam immediate ac essentialiter pendere a materia: nam, si penderet mediante aliquo modo ex natura rei distincto, posset Deus, auferendo modum illum, conservare unionem illam sine materia: hac enim ratione potest conservare formam, ut infra dicam. Antecedens patet, quia non potest unio manere, quin actu uniat, non potest autem actu unire, quin conjungat extrema, & utrũque attingat eo modo, quo potest, & debet. Et hæc est ratio a priori, propter quam illa unio per se ipsam pendet essentialiter, tum a forma, tum a materia, a singulis in suo genere, quia est veluti actuale vinculum illarum, & non indiget alio interjecto vinculo, aut modo, quo ipsas attingat, seu illis conjungatur, ne procedatur in infinitum. Tandem confirmatur ratione supra facta, quia hoc sufficit ad hanc causalitatem, & sine illo poni non potest, ac illo posito, & præciso omni alio modo, sufficienter intelligitur talis causalitas materiæ: ergo omne aliud est fictum, & sine fundamento, neque in hoc est ulla difficultas præter statim attingendam.

Unio formæ ad materiam per se ipsam a materia causatur, & pendet.

Hinc ulterius addo, causalitatẽ materiæ in ipsam formam (quando forma talis est, ut a materia causetur, & pendeat) non esse aliud a propria unione talis formę cum mate-

Permanens causalitas materiæ in

formam materialem est unio.

materia, quamvis ipsamet unio materialiter causatur a materia, & mediante illa forma ipsa pendet etiam a materia. Dixi, non esse aliud a propria unione talis formæ, quia non quælibet unio sufficit ad hanc causalitatem: anima enim rationalis habet propriam unionem cum materia, quæ unio etiam causatur materialiter a materia, & tamen ipsa anima non causatur: non ergo quælibet unio est causalitas ipsiusmet formæ, sed illa, quæ est per eductionem formæ. Ex quo obiter intelligimus unionem animæ rationalis cum materia esse singularem, & diversæ rationis essentialis ab omni unione materialis formæ, quam substantialem inhæsionem appellare possumus, & hanc dicimus esse causalitatem, per quam materia causat talem formam.

Qualis sit rationalis animæ cũ materia nexus.

Obiectioni occurritur.

Dices: Cur non possumus in forma materiali distinguere duos modos, quorum unus sit mera unio formæ cum materia, qualis est in anima rationali, & per illum non pendeat illa forma a materia, sed solum uniatur ad componendum compositum: alius vero modus sit dependentia talis formæ a materia? Respondeo, quia vel plane impossibile, vel omnino superfluum est tales modos distinguere & multiplicare. Primo, quia in accidente non distinguimus duos modos, quorum unus sit unio, alius inhærentia, seu dependentia accidentis a subjecto, sed eadem inhærentia unitur & pendet: ergo & similiter, &c. Secundo, quia propria dependentia a causa materiali intrinsece & essentialiter includit unionem, ita ut neque fieri, neque intelligi possit, quin illam intime includat: ergo inhæsio, quæ idem est, quod dependentia materialis, non est modus ex natura rei distinctus ab unione formæ inhærentis, sed est veluti species unionis in communi: nam alia est inhæsiva: alia vero non: sicut ergo genus & species non sunt modi ex natura rei diversi in eodem individuo, ita unio & inhæsio, seu dependentia materialis, non sunt modi distincti in eadem forma. Ex his ergo facile probata relinquitur assertio posita, quia hæc forma per suam unionem pendet a materia: ergo mediante illa causatur a materia in suo genere: ergo etiam materia causat formam mediante illa, juxta principium supra positum, quod causari & causare dicunt eandem causationem sub diverso respectu: ergo hæc ipsa unio est causalitas materiæ circa talem formam. Secundo, quia causalitas causæ mediat quodammodo inter ipsam, & effectum: sed inter materiam, & formam non mediat, nisi hæc unio, & quasi inhæsio: ergo illa est causalitas materię in formam. Tertio, quia hæc sufficit ad hoc genus causalitatis, præciso quocumque alio etiam per intellectum.

Dices, neque hoc videri necessarium, quia forma & materia immediate uniuntur, ut supra dictum est. Respondetur immediatam unionem non excludere modũ unionis realiter, vel ex natura rei distinctum ab extremis: sed excludere formam mediam, quæ intercedat tamquam communis terminus, in quo conjungantur extrema: modus autem unionis excludi non potest, quando extrema talia sunt, quæ possint esse separata, quia, nisi vel utrumque, vel alterum illorum aliter se habeat, quam cum sunt sejuncta, non poterunt esse realiter unita, & ideo etiam in mysterio Incarnationis ponunt Theologi hunc modum unionis ex parte humanitatis.

Quotuplex unio in materiali composito.

Sed hinc oritur alia difficultas, quæ sola videtur esse alicujus momenti in hac sententia, & propter quam diximus quartam opinionem ex parte esse dubiam, nimirum, quia si forma unitur materiæ per proprium modum unionis: ergo etiam materia unitur formæ per proprium modum unionis: ergo materia non tantum causat per unionem, vel inhæsionem formæ, sed multo magis per propriam unionem, qua ipsa conjungitur formæ: atque ita causalitas materiæ erit potius proprius modus ipsius materiæ, quam formæ. Ad hanc difficultatem fateor, rem esse dubiam, an in compositione materiæ & formæ habeat materia proprium unionis modum, distinctum ab unione formæ. Dico tamen duo. Unum est, esse valde probabilem partem negantem, quia ad unionem duorum extremorum, quæ inter se immediate uniuntur, sufficit unus simplex modus unionis, & assignari potest specialis ratio, ob quam talis modus magis ad formam pertineat, & cum illa realiter idem sit, quam cum materia: ergo non oportet plures modos hujusmodi multiplicare. Major probatur, quia omnis modus unionis est vinculum duorum extremorum, unde ad utrumque dicit habitudinem, sine qua esse non potest: ergo quilibet modus unionis unit duo extrema, quorum est unio: ergo unus sufficit ad hujusmodi extrema conjungenda. Et ideo supra dicebamus, unionem formæ ad materiam non posse esse, aut intelligi in rerum natura sine conjunctione, & dependentia, non solum a forma, sed etiam a materia; & ideo, si per intellectum præscindamus omnem alium modum identificatum materiæ, per solam unionem formæ ad materiam, intelligemus materiam & formam esse perfecte unitas inter se, & materiam exercere in formam totã causalitatem, quã habet: ergo non est necessarius duplex modus unionis, sed unus sufficit. Minor autem, scilicet, hunc modum potius pertinere ad formam, quam ad materiam, probatur, quia tota efficientia agentis naturalis terminatur formaliter & proxime ad formam, educendo illam, vel uniendo materiæ: ergo quidquid de novo facit, est in forma tamquam in formali termino actionis, in materia autem solum ut in subjecto, & ideo non unit materiam formæ, directe efficiendo in materia specialem modum, sed solum uniendo formam ipsi materiæ, & efficiendo in ea informationem, & unionem, vel inhærentiam. Estque hoc consentaneum modo se habendi & concurrendi materiæ & formę: nam materia substat actioni agentis, & adventui ac recessui formarum. Unde, quantum ad suam entitatem, omnemque suum intrinsecum modum invariata manet, solumque variatur, vel mutatur ratione privationis, aut formæ recedentis, aut denuo advenientis. Quod his verbis dixisse videtur Damascen. in sua Phys. c. 3. ubi de materia ait: *Ut quæ subjecti rationem obtineat, & quantum ad id, quod potentia est, attinet, substantia præditam esse, & cum privatione esse, ac forma actu præsente manere, atque illud suum,* hoc est, potentia, *ab omni mutatione liberum conservare, hincque fieri, ut nec ab hoc, quod potentia est, in actum migret, verum in suo statu manens formam suscipiat, ac forma recedente, rursus priorem statum retineat.* At vero forma est, quæ advenit materię, & ab illa recedit, & ideo omnis mutatio, quæ fit in materia, est ratione formæ, & similiter omnis unio est per conjunctionem formæ ad illam. Quod præterea materiali exemplo declarari potest: nam basis, quæ supponitur columnæ, in se non variatur, nec mutat locum, aut aliquem alium modum, ex hoc, quod columna ei superponatur, vel auferatur, aut varietur, sed tota mutatio fit in columna, quæ superponitur, a qua provenit omnis denominatio in basim, quæ dicitur sustentare columnam. Et similiter in accidentalibus mutationibus, quando lignum, v. g. calefit, non fit duplex mutatio in ligno, una in adhæsione caloris, altera in unione ligni ad calorem, sed una tantum, quæ consistit in introductione caloris.

Addo secundo, quamvis gratis admitteremus esse in materia proprium modum unionis, distinctum ab unione formæ, nihilominus non posse illi tribui, quod sit causalitas, per quam materia causat formam, quia nec materia per talem modum sustentat formam, neque forma per illum modum pendet a materia. Prior pars constat, quia materia non per modum, sed per suam entitatem sustentat formam. Posterior probatur, quia forma per suam inhæsionem pendet a materia, unde, si in materia est talis modus unionis, potius erit, ut effectus consequens ex informatione, &, quantum est ex se, ejusdem rationis erit, sive forma pendeat a materia, sive non. De qua unione materię iterũ occurret sermo, tractando de causa formali.

Ex his ulterius concluditur, causalitatem materiæ circa compositum, nihil omnino addere ipsi materiæ præter unionem formæ, atque ita non esse aliam causalitatem compositi, nisi ipsammet causalitatem formæ, vel unionis, solumque addere respectu compositi, quod materia, media unione, se ipsam exhibet ad componendum intrinsece compositum: unde ipsa entitas materiæ magis intime ingreditur causalitatem compositi, quam formæ vel unionis, in re tamen nihil aliud intervenit, nisi entitas materiæ, & unio seu causalitas formæ.

Materia qua causalitate compositum constituat.

Ultimo intelligitur ex dictis, quod supra etiam insinuatum est, duas tantum esse causalitates materiæ ex natura rei distinctas, licet ratione possint plures distingui. Causalitas enim materialis respectu rei in fieri, vel in facto esse, ex natura rei distinctæ sunt, sicut generatio ex natura rei distinguitur a forma, seu a re genita, & unitio in fieri ab unione ut facta: ostendimus autem, causalitatẽ rei in fieri non

Duplici distincta causalitate fungitur materia.

non distingui in re ab ipsa generatione, vel unitione, causalitatem vero rei in facto esse similiter non distingui ab unione ut facta, & formaliter terminante unitionem: ergo necesse est hujusmodi causalitates inter se esse distinctas ex natura rei. Dices, posse has duas causalitates ad unam revocari, quia res in facto esse non causatur, nisi mediante actione: ergo causalitas tota consistit in actione, & generatione ipsa, prout est a materia, reliqua enim omnia potius sunt quid causatum, quam causalitates, sicut respectu agentis tota causalitas consistit in actione vel unitione, & unio in facto esse non est causalitas agentis, sed quid causatum. Respondetur, non esse parem rationem, quia causa materialis per se est causa rei in facto esse, etiamsi cesset omnis actio, ita ut si per impossibile compositum materiale non penderet ab aliquo agente in fieri, vel in conservari, nihilominus haberet materia suam causalitatem circa tale compositum, vel circa formam ejus: est igitur in materia propria quædam causalitas, quæ non versatur circa actionem vel mutationem, neque per illam fit, sed immediate est circa ipsum esse totius compositi, quatenus includit unionem materiæ cum forma, & ex sectione sequenti constabit, interdum esse materiam causam rei, & non productionis rei: sunt ergo hæ causalitates ex natura rei distinctæ. Unaquæque vero earum potest comparari, & præcise concipi in ordine ad res diversas, & secundum varias habitudines explicari, in ordine ad formam, vel compositum: tota tamen illa distinctio est per rationem, seu per conceptus nostros inadæquatos, ut ex superioribus constat.

Objectioni satisfit.

SECTIO X.

Utrum materialis causa substantialis in corporibus incorruptibilibus inveniatur.

HActenus solum explicuimus materialem causam in substantiis generabilibus & corruptibilibus, in quibus notior est ob continuam transmutationem: nunc videndum superest, an sit etiam hoc genus causæ in corporibus incorruptibilibus. In qua re multæ continentur quæstiones. Prima, utrum in cœlis (hos enim nomine corporum incorruptibilium intelligimus) sit materia. Secunda, qualis sit, & in quo cum materia generabilium conveniat, aut differat. Tertia, quomodo materialem causalitatem cum illis corporibus exerceat: &, quamvis duæ primæ quæstiones Physicæ sint, & in libris de Cœlo tractari soleant, tamen ad explicandam tertiam, quæ propria est hujus loci, aliæ necessario præmittendæ sunt.

Prima Commentatoris opinio.

Circa propositam ergo quæstionem fuit opinio Commentatoris negantis, esse in cœlo compositionem materiæ & formæ. Ita habet 8. Metaph. comm. 12. & lib. 12. comm. 20. & 1. de Cœlo comm. 20. & libro de substant. orbis c. 1. & 2. Eumque sequuntur omnes sectatores ejus, Jandun. de substant. orb. qu. 1. Zimara, theorem. 107. Cajetan. de Thienis, 1. Physic. qu. 21. & ex Scholasticis Durand. & Gabr. & alii in 2. dist. 12. ubi etiam D. Thom. in eandem sententiam inclinavit qu. 1. art 1. & in quæst. disput. de spiritualibus creatur. art. 6. ad 2. & 8. Metaph. cap. 14. Fundatur præcipue hæc sententia in variis Aristotelis testimoniis, propter quæ Scotus in 2. dist. 14. q. 1. fatetur esse sententiam Aristotelis, licet eam non approbet. Primum est 8. Metaph. text. 14. ubi ait: ***Neque omnium materia est, sed quorumcunque generatio & transmutatio invicem sunt: quæcumque vero, absque eo, quod transmutentur, sunt, aut non, horum materia non est:*** & text. 4. ejusdem libri ait: ***Non est necesse, si quid materiam habet localem, etiam habere materiam generabilem, & corruptibilem,*** id est, quæ sit fundamentum generationis & corruptionis, quæ apud ipsum idem esse videtur, quod materia componens substantiam, ut statim ostendam. Et eodem sensu subdere videtur text. 12. substantias perpetuas aut non habere materiam, aut non talem, sed solum quæ secundum locum mobilis est, & lib. 9. text. 17. ait, in rebus perpetuis non esse potentiam ad esse simpliciter, sed tantum ad ubi: ***Alioqui (inquit) etiam esset potentia ad non esse: nam omnis potentia est potentia contradictionis.*** Demum 12. Metaph. text. 10. eandem sententiam repetens, ait: ***Quæcumque mutantur, materiam habent, sed diversam, nam & ipsorum sempiternorum quæcumque non sunt generabilia, sed latione mobilia, attamen non generabilem, sed unde quò.***

Ratio hujus sententiæ est, quia Philosophi non pervenerunt in cognitionem materiæ, nisi per viam transmutationis, sumpta proportione a transmutatione artificiali, vel accidentali ad substantialem: ergo in his substantiis, ubi nullum est vestigium transmutationis substantialis, non est necessaria materia: nec potest esse ullum fundamentum ad eam asserendam. Secundo declaratur amplius hæc ratio, quia ***natura nihil facit frustra;*** sed in cœlis non est ad ullum finem necessaria hæc compositio ex materia: in his enim rebus inferioribus, quia futuræ erant continuæ generationes & corruptiones ob earum contrarietatem, necessaria erat materia, quæ esset primum subjectum & fundamentum earum: at vero cum cœli instituerentur, ut essent perpetui, sicut conditi sunt sine contrarietate, ita etiam sine illa compositione, quæ est propria earum rerum, quæ sicut componuntur, ita dissolvi possunt: aptior enim est simplex entitas ad perpetuitatem, quam composita. Tertio, quia si aliquod esset signum materiæ in cœlo, maxime, quia quantitatem habet; at hoc non est sufficiens signum, quia non repugnat fieri integram substantiam physice simplicem & capacem quantitatis: ergo quantitas non est sufficiens signum materialis compositionis. Nam si illa substantia est possibilis, faciat illam Deus: ergo tunc extensio quantitatis non esset sufficiens indicium materialis compositionis in tali substantia: ergo neque nunc est in cœlo. Cur enim non dicemus talem esse substantiam cœli? Et enim, si hujusmodi substantia quanta possibilis est, melior est & perfectior, si sit simplex, quam si composita, cæteris paribus. Rursus ad decorem & perfectionem universi pertinebit talis substantia, sunt enim in universo quædam substantiæ simplices non quantæ, & aliæ substantiæ compositæ & corporeæ: ergo ut in universo sit omnium rerum vel graduum varietas, optime quadrat, ut sit aliqua substantia simplex quoad compositionem physicam & essentialem, quanta vero & composita ex partibus integrantibus: ergo hujusmodi sunt illa corpora æterna, quæ ex hac parte propinquius videntur accedere ad modum existendi substantiarum simplicium.

Quod vero non repugnet id, quod in hac ratione assumitur, scilicet, dari substantiam non compositam ex actu & potentia physicis & substantialibus, & capacem quantitatis, probatur, quia nulla repugnantia involvitur in his terminis, vel conditionibus, neque fieri potest ulla ratio, ob quam tale ens non comprehendatur sub latitudine entis creabilis. Dices, omnem substantiam esse aut formam, aut materiam, aut compositum: substantia ergo, quæ neque est composita, neque capax materiæ, erit forma subsistens: ergo intellectualis: ergo incorporea: ergo repugnat esse substantiam simplicem & corpoream: unde perinde est dicere substantiam immaterialem & corpoream, ac dicere substantiam immaterialem & materialem. Et confirmatur (ac fere in idem redit) nam omnis substantia vel est potentia, vel actus, vel composita ex potentia & actu; sed illa substantia non esset potentia substantialis ac receptiva, alioqui esset materia: neque etiam esset composita ex actu & potentia: ergo esset actus subsistens; sed hujusmodi actus non est capax quantitatis, alioqui occluditur via ad probandum Angelicas substantias non esse capaces quantitatis. Sed hæ rationes non satis videntur ostendere repugnantiam: nam prior divisio substantiæ in materiam, formam, & compositum, non est adæquata substantiæ in communi: nam Aristoteles cum eam divisionem tradit in 2. de Anima, in princip. & 7. Metap. tex. 7. plane loquitur de forma informante: sic autem Angelica substantia nec est forma, nec materia, nec compositum: dividitur ergo ibi substantia inferior, seu aliquo modo generationi & corruptioni obnoxia. Alioqui, ut divisio sit adæquata omni substantiæ, loco illius membri, scilicet, substantiæ compositæ, ponenda esset completa, omnis enim substantia aut est completa, aut incompleta per modum potentiæ, ut materia, aut per modum actus, ut forma. Substantia vero completa rursus dividenda est in compositam ex materia & forma, & simplicem secundum negationem talis compositionis: hæc vero ulterius potest subdividi in incorpoream, quæ est ita simplex, ut compositionem etiam partium integrantium excludat, & corpoream, quæ habeat compositionem ex his partibus sine compositione ex principiis essentialibus materiæ & formæ: nulla enim affertur ratio, ob quam repugnet, eandem

dem substantiam completam habere unam compositionem sine alia.

Quapropter repugnantia illa, quod talis substantia esset materialis & immaterialis, solum in vocibus consistere videtur. Unde distingui potest illa vox *materialis*: proprie enim significat rem compositam ex materia, quæ sit pura potentia & forma, & in hoc sensu illa substantia simplex non esset materialis, sed potius immaterialis, sumpta hac privativa voce in contraria & proportionata significatione: sic autem non convertentur immateriale & incorporeum, juxta prædictam sententiam. Quia vero partes integrantes ad materialem causam reducuntur ab Aristotele, ideo latius potest sumi illa vox, & omnis substantia, quæ partes habet integrantes, appellari potest, & materialis, & composita aliquo modo ex materia. Et hoc sensu illa substantia, de qua agimus, non diceretur immaterialis, sed materialis: nam immateriale sumptum in proportionata significatione reciproce dicetur cum incorporeo. Nec sunt inusitatæ hæ significationes, nam forma ligni dicitur materialis, quamvis materia non constet, quia est extensa: forma vero hominis contraria ratione immaterialis est. Altera vero divisio actus & potentiæ etiam patitur æquivocationem; nam, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia integra, quæ non indiget alio actu substantiali & intrinseco, ut actu sit, sic concedimus illam substantiam simplicem, de qua agimus, fore actum subsistentem: negamus tamen, hujusmodi actū subsistentem non posse esse capacem quantitatis: neque propterea occluditur via ad probandū substantias Angelicas esse incapaces quantitatis, id enim non est probandum ex cōmuni ratione actus subsistentis in ea significatione, sed aliunde, scil. quia sunt actus perfectiores & indivisibiles & intelligentes. Unde, si nomine actus subsistentis intelligatur substantia ita perfecta, ut omnino recedat a conditionibus materiæ, & a compositione ex partibus integrantibus, sic negamus divisionem illam esse adæquatam, aut illam substantiā simplicem & corpoream esse actum subsistentem. Atque hæc est tota probabilitas hujus sententiæ, juxta quam negandum est propriam causam materialem & substantialem, de qua agimus, reperiri in cœlestibus vel incorruptibilibus corporibus, sed solum reductive, quatenus partes integrantes, ut dixi, ad materialem causam reducuntur. Negari enim non potest, quin substantia corporea necessario habeat hanc compositionem, contrarium enim claram repugnantiam involvit.

Secunda D. Thomæ sententia.

Secunda sententia principalis est, omnia corpora, etiam incorruptibilia, componi ex vera & propria materia, quæ sit substantialis potentia physica ad formam. Hęc est opinio D. Thomæ, & discipulorum ejus 1. p. q. 66. art. 2. & 1. de Cœlo, lect. 6. & 8. Phys. lect. 20. Capreol. in 2. dist. 12. q. 1. Soncin. 12. Metaph. q. 7. Javel. lib. 8. q. 12. Soto Phys. q. 1. Tenet etiam Scotus loco cit. & Ægid. in 2. dist. 3. & 1. part. Hexamer. c. 4. & seqq. Ocham in 2. q. 22. D. Bonavent. in 2. dist. 12. art. 2. qu. 1. Tenuit etiam Avicenna lib. 1. Sufficiet. c. 6. Paulus Venet. in summa de cœlo c. 2. ubi refert Themistium, Theophrastum, & alios. Et pro hac etiam parte afferuntur varia Aristotelis testimonia, ita ut, quæ fuerit ejus in hac parte sententia, satis obscurum esse videatur. Nam 1. de Cęlo, c. 9. text. 93. 94. & 95. expresse dicit, cęlum ex materia constare, & inde probat, non posse esse aliud cęlum, quia ex universa materia constat. Præterea 12. Metaph. text. 22. ait, omnium sensibilium corporum eadem esse principia, materiam, scilicet, & formam, & 2. de generat. c. 9. text. 51. ait, duo principia materiam, scilicet, & formam, etiam rebus æternis, primasque tenentibus tribui: in his vero inferioribus addi tertium, nempe privationem ad generationem constituendam. Denique 8. Metaph. text. 10. ait, omnem substantiam sensibilem materia constare. Ratione fundatur hæc sententia, duobus principiis superiori oppositis. Unum est, ad incorruptibilitatem cęlorum seu corporum non esse necessariam carentiam materiæ, quod principium declarabitur fusius in puncto sequente. Nunc breviter probatur, quia quamvis res constet materia & forma, potest unio earum esse indissolubilis, quod satis est ad incorruptibilitatem. Alterum principium est, quantitatem molis, quam habent omnia corpora etiam incorruptibilia, esse necessario conjunctam cum materia, ita ut sit proprietas tam propria materiæ, seu rei compositæ ex materia, ut sit certum indicium illius. Quod his verbis scripsit Plotinus Ænneade 2. lib. 4. c. 6. *Quidquid habet molem, habet materiam.*

Collatio superiorum opinionum.

Ex his sententiis neutra potest evidenter probari, quia nullus est effectus, qui evidenter nobis ostendat esse, vel non esse materiam in hujusmodi corporibus, quod satis declaratum est, referendo ipsas sententias. Nam prior ex incorruptibilitate infert carentiam materiæ, quam illationem posterior sententia evidenter ostendit non esse bonam: nam, licet res immaterialis necessario sit incorruptibilis, non tamen convertitur: atque ita, licet in re incorruptibili ut sic non sit necessaria compositio ex materia: ad incorruptibilitatem tamen potest esse necessaria propter alias causas, non impediente incorruptibilitate. Quia, licet hæc sæpe oriatur ex simplicitate rei, interdum tamen potest oriri ex indissolubili nexu formæ & materiæ, ut posterior opinio recte dicebat. Neque enim rationabiliter dici potest, repugnare unioni materiæ & formæ, quod sit indissolubilis, quæ est enim hæc repugnantia? Non enim omnis compositio postulat, ut dissolvi possit etiam in naturalibus, ut patet in compositione ex accidente & subjecto. Si ergo datur forma accidentalis inseparabilis a subjecto, cur non poterit etiam dari forma substantialis inseparabilis a materia? Item compositio ex partibus integrantibus potest esse naturaliter indivisibilis, ut est in cęlo: ergo etiā alia compositio ex materia & forma poterit esse naturaliter indissolubilis: inefficax ergo est illatio, quæ fit ex incorruptibilitate ad carentiam materiæ.

Posterior vero sententia ex quantitate molis infert compositionem ex materia, quæ consecutio etiam videtur incerta, ob argumentum ultimum prioris sententiæ. Propter quod non est mihi evidens, implicare contradictionem, fieri substantiam simplicem & completam quātitatis capacem, quod si hoc non implicat, enervatur omnino illa consecutio, cum non sit formalis, neque absolute necessaria. Nihilominus tamen, quantum ex signis & effectibus nos judicare possumus, verisimile est, cęlum esse compositum ex materia & forma. Primo quidem, quia in illo sunt omnia accidentia, quæ materiam consequuntur, excepta corruptibilitate, ut sunt quantitas, quæ ejusdem rationis est in omnibus corporibus. Deinde est in cęlis rarum & densum, quæ per materiam definiuntur: est enim densum, quod sub parva quantitate multum habet materiæ, ut constat ex 2. de generatione. Ad hæc in cęlis sunt quædam accidentia, quæ videntur ordinata tantum ad recipiendum, ut quantitas, secundum quam sunt physice mobiles, alia vero ad agendum, ut lumen, & si quæ sunt aliæ facultates, per quas influunt: ergo, sicut hæc indicant formam, ita illa indicant materiam. Denique omnia corpora physice mobilia, sunt entia naturalia: ideo enim sub objecto Philosophiæ comprehenduntur; unde Arist. 1. de cęlo c. 2. cęlestia corpora ponit inter naturalia entia, quæ natura constant, sed juxta ejusdem doctrinam 2. Phys. c. 1. & 2. natura non est, nisi vel materia, vel forma, neque nos aliam physicam naturam cognoscimus; ergo omnia corpora etiam incorruptibilia hujusmodi natura constant. Quæ ratio saltem probat, esse hanc sententiam magis consentaneam doctrinæ Aristotelis. Quid vero ad priora testimonia respondendum sit, videbimus sequente sect. Atque hæc resolutio magis ex sequentibus responsionibus persuadebitur.

Cœlum ex materia & forma compositum.

Argumentorum solutiones.

Ad primam ergo rationem prioris opinionis respondetur, quod, licet prima cognitio materiæ primæ inventa fuerit per viam motus & transmutationis, tamen, semel cognita hac compositione ex materia in inferioribus corporibus, inde ratiocinatum est ad superiora, & ex aliis similitudinibus, & accidentibus talium corporum intellectum est, hanc compositionem communem esse omnibus corporibus. Unde ad secundam respondetur, non oportere, ut compositio ex materia & forma sit propter alium finem extrinsecum, sed propter ipsam substantiam componendam, quæ ex eis constat; &, quia natura talis substantiæ hujusmodi compositionem postulat, ut habeat omnia, quæ sibi connaturalia sunt, scilicet, materiam, ut possit subsistere, occupare locum, moveri, & similia: formam vero, ut sit in actu, & ut agere possit. Quocirca falso videtur in eo argumento supponi, materiam in his rebus inferioribus solum esse propter

gene-

generationes & corruptiones: est enim hæc una ex proprietatibus hujus materię, non tamen adæquata ratio materiæ ut sic.

Ad tertiam respondetur primo, probabile esse, quantitatem & materiam ex natura sua ita esse adæquate connexas, ut repugnet quantitatem esse connaturalem alicui enti, quod materiam non habeat, hoc enim magis indicant ea, quæ de corporibus experimur, & nullum est prorsus fundamentum sufficiens ad fingendum aliud genus naturalium entium possibilium. Neque hoc repugnat infinitati Divinæ potentiæ, ut per se satis patet, quia potentiæ Divinæ infinitas non immutat rerum naturas, &, quamvis possit supra illas operari, non tamen facit, ut sit connaturale, quod ordini naturæ congruum vel consentaneum non est. Unde inferius ostendimus, e converso fieri non posse, ut sit substantia ex materia & forma composita, cui naturale non sit habere quantitatem, quid ergo mirum videri debet, ut e converso etiam repugnet dari substantiam omnino completam, & quantam, quæ non sit composita ex materia & forma tamquam ex suis partibus? Concipiendi ergo sunt duo ordines substantiarum a Deo creabilium, scilicet, compositarum ex materia & forma, & simplicium. Prioribus omnibus communis est hæc imperfectio, quod sunt capaces quantitatis, posteriores vero omnes substantiæ adeo perfectæ sunt (agimus de substantiis completis) ut eis quantitas repugnet, & ideo tales substantiæ dicuntur ab Aristot. separatæ, & actus simplices ac intellectuales. Repugnat autem naturis rerum, ut hi duo ordines inter se confundantur, ideoque non potest una & eadem res habere imperfectionem unius ordinis conjunctam cum perfectione alterius.

Addo deinde quamvis hoc admitteremus, scilicet, posse dari substantiam simplicem & integram, ac subjectam quantitati molis, non posse convenienter attribui cœlo talem substantiæ modum, quia esset valde imperfecta, quia non esset actus perfectissimus, ut per se constat, quia esset imperfectior substantiis intellectualibus, imo & multis substantiis compositis ex materia & forma, præsertim homine, & aliunde etiam careret actu substantiali, qui est maxime perfectus inter actus informantes. Sicut ergo substantia creata carens omni pulchritudine formæ accidentalis, esset valde imperfecta, ita substantia corporea, carens pulchritudine formæ substantialis, esset valde imperfecta, & quasi monstrosa. Et fortasse hinc sumitur non leve argumentum proportionale, nec parvi (ut ita dicam) ponderis, sicut non potest dari substantia creata incapax accidentis, ita non posse dari substantiam corpoream incapacem substantialis formæ, seu non constitutam per actualitatem illius, si integra & completa sit; si vero sit simplex, & sub quantitate subsistens, non esse integram, sed potentialem partem indigentem actualitate formæ. Et confirmatur: nam talis substantia non posset esse secundum se totam activa ullo actionis genere: non enim actione immanente, cum esset res inanimis, nec vero transeunte, quia hoc excedit limites naturalium agentium, qualia sunt corpora cœlestia, & ita potius esset nullius activitatis, aut efficaciæ. Sicut ergo corpora cœlestia non agunt, nisi inducendo formam in materiam, ita etiam non sunt, nisi per existentiam propriæ formæ in propria materia. Quocirca quamvis simplicitas, cæteris paribus, sit indicium & argumentum perfectionis, tamen illa simplicitas in substantia corporea non esset indicium perfectionis, sed potius imperfectionis: nec enim semper entia, quo simpliciora, eo perfectiora sunt.

SECTIO XI.

An materia incorruptibilium corporum sit ejusdem rationis cum elementari.

IN hac re fuit sententia Avicennæ, eandem secundum speciem esse materiam omnium corporum, tam cœlestium, quam terrestrium, tam corruptibilium, quam incorruptibilium, quam opinionem multi ex Theologis secuti sunt, præsertim Ægidius locis citatis, & in eandem inclinat Scotus, & alii. Potest autem hæc sententia duobus modis defendi. Primo, asserendo cœlum esse corpus corruptibile, & elementaris naturæ, & hoc modo eam docuit Plato, ut etiam D. Thomas infra citandus meminit, & Nemesius lib. de natura hominis c. 5. refert, Platonem posuisse cœlum ex igne & terra. Secundo potest illa sententia defendi simul cum cœli incorruptibilitate, & utroque modo a nobis tractabitur, quamvis in præsenti nos potius supponamus incorruptibilitatem aliquorum superiorum corporum, & ea incorruptibilitate supposita, materialem causam eorum inquiramus. Fundari autem potest prædicta opinio partim in naturali ratione, partim Theologica.

Prima ratio Metaphysica est, quia impossibilis videtur distinctio specifica inter materias, quia teste Aristot. 7. Metaph. text. 49. *actus est, qui distinguit*, præsertim specifice & essentialiter: sed quælibet materia est pura potentia: ergo non potest in ea reperiri distinctio specifica. Et confirmatur, quia materia prima est infimum ens substantiale, quod esse potest, & ideo ab Augustino dicitur esse prope nihil: ergo intra latitudinem materiæ non potest dari specifica distinctio: alias, cum duæ res specie diversæ necessario sint inæqualis perfectionis, esset una materia essentialiter perfectior alia, atque ita aliqua materia non esset infimum ens, nec summe distans a Deo, quod repugnat imperfectiori materiæ. Nam pura potentia extreme opponitur puro actui, videnturque esse quasi duo extrema totius latitudinis substantiarum, unde, sicut in puro actu non potest esse specifica distinctio, ita nec videtur possibilis in pura potentia.

Secunda prædictæ opinionis ratio sit, quia talis distinctio necessaria non est. Si quid enim cogeret ad illam introducendam, maxime incorruptio cœlorum; sed hoc non. Primo quidem, quia licet cœli numquam actu corrumpantur, non inde fit ab intrinseco esse incorruptibiles, fieri enim potest, ut licet ex vi suæ compositionis substantialis cœlum corruptibile sit, de facto tamen numquam corrumpatur, quia in suo loco naturali existens, & distans ab omnibus agentibus contrariis, est ita dispositum, ut omnibus resistere possit. Vel secundo, quia licet cœlum constet ex hac materia, potest esse naturaliter incorruptibile ab intrinseco. Quia sola materia prima non est sufficiens principium corruptibilitatis, nisi etiam forma talis sit, ut unio ejus sit separabilis a materia, quod duplici ex capite provenire solet: scilicet, vel quia forma talis est, ut non repleat totam capacitatem materiæ, vel quia unitur materiæ, mediis dispositionibus habentibus contrarium, quæ duæ rationes inveniuntur in formis rerum generabilium, non autem in formis cœlorum: nam forma cœli propter suam eminentem perfectionem virtute continet inferiora, & ita per sese replet totam materiæ capacitatem, & propterea unitur materiæ per dispositiones non habentes contrarium, unde Aristoteles inde solum probavit, cœlum esse incorruptibile, quia non habet contrarium. Sic ergo conficitur ratio: nam ut cœlum sit incorruptibile, satis est, quod unio ejus cum materia sit naturaliter indissolubilis: sed hoc esse potest absque diversitate materiæ propter modum informationis & dispositionum: ergo propter hanc causam non oportet illam materiarum distinctionem introducere. Quod potest declarari exemplo Theologico: nam unio humanitatis Christi ad Verbum indissolubilis est, quamquam illa humanitas ex se sit capax proprię subsistentiæ, & illa careat, quia subsistentia Verbi talis est, ut repleat capacitatem humanitatis, & contrarium non habeat: sic ergo in præsenti intelligi potest de informatione formæ cęli, etiamsi sit in materia rerum generabilium. Et confirmatur, quia alias, si propter incorruptibilitatem cęlorum oporteret materiam eorum distingui a materia inferiori, eadem ratione distinguenda esset materia uniuscujusque cęli a materia aliorum, quod videtur valde absurdum: sequela autem patet a paritate rationis.

Tertio addunt Theologi fundamentum sumptum ex prima rerum creatione, quod hic prætermittere non possumus, ut declaremus Metaphysicam non repugnare Theologiæ. Ajunt ergo ex historia Genesis constare, Deum ex eadem materia cęlos & elementa condidisse, ideoque nulla esse corpora, quæ ex distinctis materiis constent. Antecedens probatur ex illis verbis Genes. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram, terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant super faciem Abyssi.* Ubi August. 12. Confess. c. 7. intelligit, per cęlum significari naturam angelicam, nomine autem terræ materiam primam, ex qua omnia corpora formata sunt. Alii vero, quia illa interpretatio illius vocis *cœlum*, nimis vide-

Thologico argumento roboratur præcedens opinio.

videtur Metaphorica, nomine cœli significari dicunt cœlum Empyreum, quod est sedes Beatorum, de quo multa in antiquis Patribus leguntur, ut videre licet apud Damascen. lib 2. fidei c.6. & Theodoretum Quæstion. super Genes. qu. 11. & 14. & Basilium hom. 2. & 3. in Genesim, & Bedam in suo Hexamer. in princip. & Chrysostom. exponentem verba illa ad Hebr. 8. *Sanctorum minister & tabernaculi Dei quod fixit Deus & non homo*, & Hilarium in illa verba Psal. 122. *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cœlis*, & Diodorum apud Lippomanum in Catena super Genesim. Nomine autem terræ significari dicunt materiam primam, seu corpulentam massam, ex qua Deus omnia corpora formavit, in quo cum Augustino conveniunt. Quam opinionem sequitur Abulensis in Genesim, & tribui solet Bedæ, Straboni & Hugoni Victori, & eandem insinuat Theophil. Antiochenus lib. 2. ad Autolicum, aliquantulum a principio, & Philastrio lib. de hæresibus inter ignorantias quorumdam hæreticorum refert, quod duplicem terræ acceptionem ignoraverint. Una, qua significat hoc elementum, quod inhabitamus. Altera, qua significat Hyle, id est, materiam invisibilem & incompositam, quæ veluti matrix est omnium rerum. Quæ sententia confirmari potest difficili loco Sapient. 11. *Omnipotens manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa:* hæc ergo materia nomine terræ significata est, & ex illa, tamquam ex materia, constat totus terrarum orbis.

Alii vero, quoniam hæc etiam interpretatio nominis terræ valde Metaphorica est, & aliena ab historica narratione, proprie intelligunt ea voce significari elementum terræ, quod Deus primo die simul cum cœlo Empyreo creavit. Addunt tamen simul cum eis creatam fuisse aquam, quæ totum illud spatium replebat, quod inter terram & cœlum Empyreum interjectum est, ex qua postea Deus omnes cœlos & elementum ignis & aeris creavit: atque ita concludunt, hæc omnia corpora ex eadem materia constare. Assumptum vero probant ex illis verbis proxime sequentibus: *Et tenebræ erant super faciem abyssi*: abyssus enim est copiosa aqua, ad cujus fundum non facile penetrari potest, ut Basilius declarat super Genesim, & Augustinus in Psal. 14. Unde statim subditur; *Et Spiritus Domini ferebatur super aquas*. Fuerunt ergo aquæ simul cum terra & cœlo, & inter terram & cœlum procreatæ, & cum verisimile non sit aliquod spatium interpositum inter cœlum & terram mansisse vacuum, constat totum repletum fuisse aquis, quia Scriptura non facit mentionem alterius corporis tunc procreati, quo repleri posset. Atque ita concluditur, cœlum productum esse ex aqua. Cui sententiæ favent verba illa Petri 2. Epistol. cap. ult. *Latet hoc volentes, quod cœli erant prius, & terra de aqua & per aquam consistens verbo Dei*. Idemque dixisse eundem Petrum cum Simone Mago disputantem refertur in lib. 1. Recognit. Clementis circa principium. Denique vox etiam Hebræa, qua cœli Samaim appellantur, huic sententiæ favet, nam (ut ait Hieron. Epist. 83. ad Oceanum) illud nomen ex aquis sumptum est. Aliqui vero addunt, corpus illud, quo spatium inter terram & cœlum replebatur, non fuisse proprium elementum aquæ, sed aqueam materiam, quasi vaporem quemdam aut nebulam, juxta illud Ecclesiast. 24. *Sicut nebula, texi omnem terram:* & illud Job 38. *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens, cum ponerem nubem Vestimentum ejus, & caligine illud, quasi pannis infantiæ, obvolverem?* Et ex hac materia nebulosa ajunt creatos esse cœlos omnes præter Empyreum, atque ita fit, ut eadem materia constent.

Et confirmatur hæc opinio, alia duplici sententia Scripturæ. Una est, quod sunt veræ aquæ super firmamentum, id est, super octavam & stellatam sphæram, ut constat ex eodem Genes. 1. *Fiat firmamentum in medio aquarum, & dividat aquas ab aquis, & fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quæ erant sub firmamento ab iis, quæ erant super firmamentum:* & in aliis Scripturæ locis sæpe fit mentio aquarum supra cœlos existentium, ut Psalm. 103. & 148. & apud Danielem in Cantico trium puerorum. Ex hac ergo Scripturæ sententia colligitur, cœlum non esse alterius materiæ, quam elementum aquæ, fuisseque ex aqua formatum, partemque aquarum super ipsum fuisse relictam. Altera sententia Scripturæ est, cœlos aliquando fore corrumpendos, & igne comburendos, & in meliorem substantiam transformandos, ut videtur expresse prædicere Isajas c. 51. & 65. & clarius D. Petrus 2. Canonic. c. ult. & indicatur multis aliis locis. Hinc ergo recte colligitur, constare cœlum materia capaci substantialis mutationis, & consequenter habere materiam ejusdem rationis cum materia horum inferiorum.

Posterior sententia priori contraria.

Secunda sententia docet, materiam cœli esse diversæ rationis a materia horum inferiorum, vel, ut universalius, magisque Metaphysice loquamur, materiam corporum incorruptibilium necessario esse diversæ rationis a materia corruptibilium corporum. Ita docet D.Th. 1.p. qu.66. art.2. & 1.2. qu.49. art.4. & 2. cont. Gent. c.16. & eam sequuntur auctores citati in superiori sectione. Imo etiam Comment. 8. Metaph. com. 12. licet absolute neget, cœlum habere materiam, sub conditione tamen ait, si illam habet, eam esse diversæ rationis. Atque hæc est sine dubio sententia Aristotelis locis citatis pro opinione Commentatoris in superiori puncto: nam in eis plane negat, cœlum habere talem materiam, qualem habent hæc inferiora: unde cum aliis locis dixerit habere materiam, necesse est, ut illam asserat esse diversæ rationis. Id quod disertis fere verbis affirmat 12. Metaph. text. 11. & in hoc sensu communiter exponitur, quod lib. 10. Metaphysic. cap. 5. ait, corruptibile & incorruptibile differre genere; non est enim hoc verum de genere logico, cum corpora corruptibilia & incorruptibilia in genere substantiæ & corporis conveniant; oportet ergo intelligi de genere physico, quod omnes materiam esse intelligunt, quæ ita appellatur, quia eam proportionem servat ad formam, quam genus ad differentiam. Unde 1. de generat. cap. 6. apertius dicit, ea, quæ non possunt mutuo agere & pati, non habere eandem materiam. Est ergo hæc sententia magis consentanea Philosophicæ doctrinæ: ut vero simpliciter veriorem esse ostendamus, paulatim procedendum est, juxta tria fundamenta prioris sententiæ.

Materiarum specifica diversitas non repugnat.

Dico primo, nihil repugnare naturis rerum, quod in substantialibus potentiis & materiis detur specifica & essentialis diversitas. Probatur primo ostensive ex iis, quæ in superioribus dicta sunt de natura materiæ primæ. Ostendimus enim habere veram essentiam, realem, & substantialem, & in genere entis habere suam actualitatem entitativam, quamvis incompletam, & cum habitudine ad formam: ergo in illo gradu & modo essentiæ partialis potest esse diversitas, & major & minor essentialis perfectio. Patet consequentia, quia nec ex parte Dei est impotentia, nec ex parte rei est repugnantia. Sicut enim potentia passiva, accidentalis potest esse diversa specie, quia ad actum specie & genere diversum ordinatur: eodem modo possunt distingui potentiæ substantiales. Quod declaratur amplius: nam formæ substantiales quædam sunt, quæ uniuntur materiæ per generationem totius, quæ lato modo dici possunt formæ generabiles: aliæ vero sunt formæ, quæ non possunt fieri aut uniri per generationem, sed per creationem vel concreationem tantum: ergo si instituatur materia apta ad recipiendas solas formas prioris generis, & incapax aliarum, erit plane diversæ naturæ a materia capaci ingenerabilium formarum: non autem repugnat, ut hujusmodi materia cum tali natura & capacitate instituatur: ergo non repugnat fieri materies diversarum naturarum & essentiarum.

Secundo potest hoc probari, solvendo fundamentum primæ sententiæ, & omnes rationes, quibus probare conantur ejus defensores hoc esse impossibile. Cum enim ex Aristotele adducitur illud principium: *Actus est, qui distinguit*, si nomine actus in tota sua latitudine utamur, facile respondebimus, materiam unam distingui specie ab alia per intrinsecam differentiam essentialem, quæ ad genus materiæ comparatur ut actus Metaphysicus: jam enim supra ostendimus, non repugnare puræ potentialitati materiæ in genere Physico, constitui ex potentia & actu Metaphysicis. Neque enim necesse est recurrere ad Analogiam materiæ in communi resp. ctu materiarum diversarum rationum, quam constituit Cajet. 1.p.qu.66. ar.2. Talis enim Analogia nulla probabili ratione fundatur, cum essentialis ratio potentiæ substantialis propriissime conveniat cuilibet materiæ, & sine ulla habitudine unius ad aliam. Itaque si de actu Metaphysico loquamur, quælibet materia in se habet intrinsecum actum, quo ab alia

Actum distinguere, qualiter intelligendum.

alia distinguatur, quod manifeste convincitur ex distinctione essentiali materiæ a forma, nam si actus est, qui distinguit, necesse est, ut materia in se habeat actum, quo a forma distinguatur. Eo vel maxime, quod valde probabile est, dari conceptum communem univocum & genericum ad materiam & formam, eo scilicet modo, quo in partibus potest genus reperiri, juxta supra dicta de universalibus: hujusmodi namque esse videtur conceptus naturæ, aut principii vel causæ intrinsecæ & essentialis: hoc ergo genus per differentias oppositas dividitur tanquam per actus: ita ergo potest communis ratio materiæ per varias differentias distingui. Quod si sit sermo de actu Physico seu reali, adhuc distinguere possumus de actu entitativo vel formali, & priori modo non oportet, ut quælibet simplex entitas distinguatur ab alia dissimilis naturæ per alium actum, præter ipsiusmet rei entitatem. Quia entitas simplex non potest in re distingui ab alia, nisi se ipsa: nam eodem distinguitur, quo est. Loquendo autem de posteriori actu, scilicet formali, sic etiam illi attribui potest omnis distinctio, quatenus vel per ipsum, vel per habitudinem ad ipsum fit: sic enim compositum distinguitur per formam, ut per actum constituentem: una vero materia distinguitur ab alia per habitudinem ad diversam formam generabilem, vel ingenerabilem, ut declaravimus.

Et declaratur amplius conclusio, quia materiæ primæ non repugnat unitas specifica cum distinctione numerica: ergo nec repugnabit distinctio specifica cum unitate numerica. Consequentia inde probatur, quia sicut actus est, qui distinguit, ita etiam actus est, qui dat unitatem, & qui constituit specificam naturam: prius enim secundum rationem est constituere, quam distinguere. Item, quia sicut genus comparatur ut potentia ad differentiam specificam, ita species ad differentiam individualem. Ac denique quia etiam numerica distinctio, cum sit actualis & realis, debet fieri per actum, ut constat ex superius dictis de principio individuationis. Primum vero antecedens quoad utramq; partem manifestum est. Nam quoad priorem, omnes fatentur materias omnes rerum generabilium esse ejusdem speciei. Primo quidem, quia sunt omnino similes in essentia, unde & eandem habent definitionem. Secundo, quia quælibet portio materiæ est capax omnium formarum, quarum est alia, nam quælibet est commune subjectum harum transmutationum, & ideo recte dixit Aristoteles, eas res unam habere materiam, quæ sunt invicem transmutabiles, quod de unitate specifica necessario intelligendum est. Denique supra late probavimus, primam causam materialem rerum generabilium non posse esse nisi unam, utique secundum speciem, id quod docet Aristoteles toto primo libr. Physicorum, præsertim text. 69. & Comment. ibi, & 12. Metaphys. Comment. 14. & D. Th. 1. part. q. 66. art. 2. Nec probandus est modus loquendi quorundam dicentium, materiam generabilium esse unam specie negative, non positive, volunt enim unitatem specificam positivam esse per formam. Est tamen inepta distinctio, nam si loquantur de unitate pro formali, omnis unitas negativa est, si autem pro fundamento unitatis, hoc tam positivum in multis materiis, sicut in multis formis vel compositis, nam vere habet positivam essentiam, & positivam similitudinem, seu convenientiam in tota sua essentiali natura. Quoad alteram etiam partem de distinctione numerica res est clarissima: corpora enim duorum hominum numero differunt: ergo & materiæ eorum, quam distinctionem retinent, etiamsi priventur suis formis. Quin etiam materiæ, quæ sunt sub formis specie diversis, quamvis quoad dispositiones proximas dicantur differre aliquo modo specie, ut sumitur ex Aristotele 8. Metaph. text. 11. tamen materiæ primæ quoad entitates suas solum sunt numero diversæ, cum qua distinctione conservari possunt absque ulla forma actu informante. Nec refert, quod tota hæc materia generabilium posset sub forma ejusdem rationis constitui, & sub eadem quantitate continua, & ita esse una numero, nam hæc unitas vel distinctio in materia talis est, qualis esse solet in rebus homogeneis, quarum partes integrantes, si sint actu divisæ, sunt etiam plura individua simpliciter, & actu distincta numero, si vero non sint disjunctæ, sed continuæ, actu sunt unum numero, & plura in potentia. Sic igitur constat, unitatem vel distinctionem, tam specificam, quam genericam, vel numericam non repugnare cum natura vel essentia materiæ.

Materia generabilium est una positive.

Materia omnium entium imperfectissima.

Ad confirmationem, quæ fundabatur in imperfectione materiæ, respondetur primo, probabile esse materiam ut sic secundum suum commune genus tam esse imperfectum ens, ut nullum possit esse in genere substantiæ magis infimum & imperfectum, non solum comparando genus ad genus, quod clarissimum est, sed etiam comparando omnia & singula contenta sub genere materiæ ad alia omnia, quæ sub aliis generibus, vel rationibus substantiæ continentur. Declaratur hoc: nam materia ut sic distinguitur intra latitudinem substantiæ, tum a forma, tum a substantia completa, sive composita, sive simplici, atque hoc modo clarum est, genus materiæ ut sic minus perfectum esse, quam genus formæ, & a fortiori quam substantiam compositam vel completam. Possumus tamen ulterius comparare quamlibet formam cum qualibet materia, & sic non est tam evidens, omnem materiam esse inferiorem qualibet forma. Quid enim, si quis dicat, materiam cœli Empyrei esse perfectius ens, quam sit forma terræ? qua enim evidenti ratione demonstrabitur, id esse falsum? Nam quod forma illa plus habeat de ratione actus actuantis, non videtur satis convincere, quia etiam accidentia habent plus de ratione actus actuantis, quam materia, & nihilominus in sua entitate actuali simpliciter sunt minus perfecta, quia absolute minorem perfectionem conferunt in genere entis. Sic ergo dicere quis posset, meliorem esse materiam, quæ veluti inchoat perfectissimum corpus, quale est cœlum Empyreum, quam sit forma, quæ veluti consummat & complet corpus imperfectissimum, quod est terra. Nec etiam obstat, quod illa materia sub genere minus perfecto contineatur, nam sæpe accidit perfectam speciem sub genere minus perfecto esse simpliciter nobiliorem, quam sit aliqua species infima sub meliori genere, sicut voluntas est absolute perfectior potentia, quam visus, licet hic contineatur sub genere potentiæ cognoscentis, quod nobilius est. Nobilitas enim generis non est sumenda ex comparatione omnium & singularum specierum, sed vel secundum se & comparando præcisas rationes, vel certe conferendo supremam speciem unius generis ad supremam alterius. Quanquam vero hoc ita disputari possit, nihilominus tanquam probabilius admittimus, quamlibet materiam esse inferiorem qualibet forma, quia est pura potentia in genere substantiæ, sub quo genere parum perfectionis participare potest. Item, quia alias facile posset quis dicere, aliquam materiam esse perfectiorem aliqua substantia completa & integra, quia cum ponatur esse perfectior quam forma, & alioqui includat totam materiæ perfectionem, facile fieri potest, ut, saltem intensive, excedat in perfectione aliquam substantiam integram, & compositam, quod verisimile non est. Hoc igitur modo optime explicatur, materiam primam esse infimum ens, non solum ratione hujus inferioris materiæ rerum generabilium, de qua potissimum locutus est August. cum dixit, *materiam esse prope nihil*: sed etiam ratione totius generis, seu totius latitudinis materiæ, nam tota pertinet ad infimum gradum substantialis entis.

Non vero spectat ad hanc infimam materiæ perfectionem, ut in ejus latitudine non possit esse gradus, vel major & minor essentialis perfectio, quia non oportet, ut illa perfectio materiæ sit omnino indivisibilis essentialiter: nam, ut declaravi, per varias differentias dividi ac contrahi potest. Neque quoad hoc comparanda est pura potentia cum puro actu, cujus signum manifestum est, quia purus actus essentialiter est unus numero & singularis, non autem pura potentia. Ratio autem est, quia purus actus in se constituitur per infinitam perfectionem simpliciter, in se includentem omnem aliam perfectionem, cui infinitati & continentiæ repugnat multiplicatio tam essentialis, quam generica, ut postea videbimus. Pura autem potentia non constituitur per infinitam perfectionem, ut per se constat, cum sit infimæ perfectionis: neque etiam constituetur per carentiam omnis perfectionis, nec per inclusionem (ut sic dicam) omnis imperfectionis, nec denique de ratione materiæ ut sic est, quod habeat infimam & indivisibilem perfectionem Physicam, nam ratio puræ potentiæ hoc non postulat, & aliunde id non habet. Sed hic statim occurrebat quærendum, quænam harum materiarum sit minus perfecta, non enim

sunt

sunt æquales, ut jam concessimus, & ratio specificæ distinctionis postulare videtur. Rursus quæri potest, an possit fieri alia materia minus perfecta essentialiter, quam sit quælibet materia creata, & consequenter an in eis materiis possit procedi in infinitum. Sed hæc declarabuntur commodius sectione sequente.

Assertio secunda.

Dico secundo, si solam rationem spectemus, probabilius est, materiam cœlorum esse diversæ rationis a materia rerum generabilium. Ad probandam hanc conclusionem supponimus cœlum esse ingenerabile & incorruptibile. Quanquam, ut dixi, nos hoc loco non agimus de cœlo, quasi materialiter (ut sic dicam) sed formaliter de corpore incorruptibili. Est autem certum, non repugnare dari aliquod corpus incorruptibile, de quo procedit quæstio proposita, sive illud de facto detur, sive non. Rursus de aliquo corpore cœlesti, saltem de Empyreo cœlo, Theologi pro comperto habent, esse corpus incorruptibile, ut ex auctoribus superius citatis constat. Denique, quanquam de inferioribus orbibus multi existiment eos esse corruptibiles, & nonnulli ex antiquis Patribus id interdum significent, & moderni etiam Astrologi ex quibusdam apparitionibus cometarum, id se demonstrare existiment, nobis tamen verisimilior est Aristotelis sententia, illa omnia corpora usque ad cœlum Lunæ esse natura sua incorruptibilia: tum propter experientiam, videmus enim corruptibilia corpora, vel secundum se tota, vel secundum partes, aut corrumpi, aut alterari, peregrinas impressiones recipiendo, aut a naturali statu interdum cadere: at vero vetustissimo experimento constat, cœlos, tam secundum se totos, quam secundum omnes partes suas, integros a creatione mundi permansisse, & invariabili uniformitate eodem modo moveri, nec alterari, aut dejici a statu connaturali, ex qua experientia ortus est communis omnium gentium consensus, existimantium cœlum ex se perpetuum esse, ut Aristoteles lib. de Mundo ad Alexandrum, & 2. de cœlo cap. 1. adnotavit. Tum etiam, quia hoc est magis consentaneum fini, propter quem corpora illa creata sunt, nimirum ut sint quædam causæ universales, quæ suo motu & influxu uniformiter variabili adjuvent hæc omnia inferiora, ut per continuam successionem & generationem conserventur: ad hunc autem finem necessarium fuit, ut cœli essent perpetui, & eodem modo invariabili moverentur. Tum denique, quia non repugnat cœlos esse creatos naturæ incorruptibilis, ut ex dictis constat, & magis patet ex dicendis: ergo verisimilius est, tales creatos esse: nam, ut dixi, hoc est magis consentaneum fini eorum, & magis etiam pertinet ad perfectionem & pulchritudinem universi, neque in Scriptura divina est aliquid, quod huic Philosophicæ rationi repugnet, ut sequenti assertione ostendam. Imo sunt multæ locutiones, quæ illi favent, ut quod cœli firmissimi 2. Paralipomenon 6. & solidissimi, Job 37. & æterni, scilicet in posterum, Psalm. 148. & 2. ad Corinth. 5. dicuntur.

Cœlestes orbes omnes incorruptibiles.

Hoc ergo supposito, probatur conclusio posita, quia, si cœlum esset compositum ex materia elementorum, tam esset ex se corruptibile, quam sunt ipsa elementa. Probatur sequela, quia materia cœli esset capax aliarum formarum, v. gr. elementorum, & careret illis: ergo esset subjecta propriæ privationi talium formarum, & consequenter, quantum est ex se, illas appeteret; sed hæc est tota radix corruptibilitatis elementorũ; ergo. Respondent aliqui, negando majorem, quia materia, dum est sub una forma, non est capax alterius, quia non potest habere utramque simul, & ideo non habet proprie privationem, neque appetitum alterius, quia ea forma, quam habet, cõtenta est. Sed hoc frivolum est, nam capacitas ad plures formas non est in sensu composito (ut ajunt) sed divisim declaranda, est enim idem subjectum capax contrariarum formarum, non quia possit simul utramque recipere, sed quia de se indifferens est, ut unam vel aliam suscipiat, atque hoc satis est, ut, quando unam habet, vere sit altera privatum, quia vere caret forma, cujus est capax. Alias neque materia generabilium rerum esset subjecta privationi, neque in aliquo subjecto, in quo est forma, vel qualitas positiva, esset unquam privatio formę oppositæ, quod est contra communem omnium sensum, & loquendi modum. Denique, materia generabilium non alia ratione est principium corruptionis, nisi quia hoc modo est capax aliarum formarum, quibus caret, & ea ratione dicitur eas appetere, secundum Metaphoram, nam hic appetitus non est aliud a naturali capacitate, ut in prima disputatione proœmiali declaratum est.

Probatio conclusionis.

Quorundam responsio refutatur.

Alii respondent, formam cœli explere capacitatem materiæ propter suam eminentiam & virtualem continentiam, & ob hanc peculiarem rationem, materiam existentem sub tali forma non appetere alias, nec proprie esse capacem illarum. Sed hoc etiam est falsum, nam forma cœli non continet eminenter ac virtute omnes alias formas, non enim continet animam rationalem, neque alias formas perfectorum viventium, neque forma unius cœli eminenter aut virtute continet formas aliorum cœlorum, supposito quod specie differant. Unde, cum dicitur forma cœli explere capacitatem materiæ, intelligi potest intensive, & hoc neque est verum, nec satis est, nam anima rationalis perfectius actuat materiam, & cum illa sit perfectissima, illa sola dici potest explere intensive capacitatem materiæ, & nihilominus relinquit illam ita capacem aliarum, ut sit sufficiens principium corruptionis. Responderi potest animam rationalem excedere formam cœli in gradu formæ, excedi tamen in modo informandi. Nos vero dicimus, ex hoc excessu & informandi modo colligi sufficienter diversitatem materiæ, & alias explicari non posse, qualis sit ille excessus, ut ex seqq. magis constabit. Vel ergo intelligitur forma cœli explere capacitatem materiæ extensive, & hoc est impossibile, si illa materia est ejusdem omnino rationis & capacitatis cum hac nostra materia, quia de se est plane indifferens ad omnes formas, quarum perfectiones nec formaliter continet forma cœli, nec eminenter. Quapropter fieri non potest, ut per se sola & per suum informandi modum repleat capacitatem talis materiæ.

Alia responsio est, capacitatem materiæ dupliciter posse considerari: uno modo secundum se & quasi remote, alio modo proxime, & ut est reducibilis ad actum. Priori modo concedunt materiam cœli esse capacem aliarum formarum, ut argumentũ factum probat, & similiter habere privationem, & quasi radicalem appetitum: proxime vero negant habere capacitatem, quia jam illa materia ita est affecta, disposita & actuata, ut non sit reducibilis ad alium actũ, eo quod non sit separabilis ab illo, quem nunc habet. Hoc autem provenit partim ex dispositionibus, quæ non habent contrarium, partim ex ipsamet informatione seu modo informandi, qui talis est, ut inseparabiliter conjungat talem formam huic materiæ. Materia autem est principium corruptibilitatis, non prout consideratur secundum remotam capacitatem, sed prout est proxime disposita & affecta. Hæc quidem responsio est probabilis, non tamen ita satisfacit, quin contraria opinio probabilior relinquatur. Primo quidem, quia ut agens possit alterare passum, non oportet, ut supponat in illo dispositionem positive contrariam, sed satis est, ut supponat capacitatem cum privatione, nam hæc, adjuncta forma, quam agens introducit, sunt sufficientia principia naturalis mutationis: ergo licet in cœlo non sint dispositiones directe & positive contrariæ qualitatibus elementorum, si tamen in eo est materia capax talium qualitatum, & carens illis, hoc satis est, ut possit cœlum ab elementis alterari, & peregrinas impressiones recipere. Dices, habere cœlum nobiles aliquas qualitates formaliter repugnantes, & resistentes omnibus his inferioribus qualitatibus. Sed hoc in primis dicitur voluntarie & sine probatione, ac deinde ex illa responsione ad summum habetur, cœlos non posse corrumpi, quia non est in inferiori agente virtus, quæ possit vincere resistentiam passi; si ergo virtus activa augeretur, aut fortior redderetur, posset cœlum alterare & ad corruptionem disponere.

Ac denique licet daremus esse possibilem illum incorruptionis modum, tamen negari non potest, quin facilior & nobilior modus sit, si cœlum non per resistentiam qualitatum, sed per intrinsecam & substantialem compositionem sit incapax peregrinarum impressionum & formarum. Cum ergo cœlum factum sit, ut ab his omnibus impressionibus & alterationibus sit abstractum, & ut materia ejus nunquam mutet formam, verisimilius est factã esse de se incapacem omnium harum formarum & qualitatum, atque adeo non solum quoad formam, sed etiam quoad materiam esse cœlum alterius rationis & ordinis ab omnibus inferioribus corporibus. Quod si quis dicat

hanc

hanc incapacitatem peregrinarum impressionum corrumpentium non esse tribuendam aut incapacitati materiæ, aut qualitatibus resistentibus, sed modi informandi formæ: contra hoc est, quia si materia habet eandem capacitatem, vix potest intelligi, quomodo per solum modum informationis reddatur ipsum compositum incapax inferiorum qualitatum. Maxime cum passiva potentia ad recipiendas has qualitates conveniat corporibus ratione materiæ. Et propter hanc causam Aristoteles locis supra citatis merito existimavit, sicut ea, quæ mutuo transmutantur, communem habent materiam, ita etiam e converso, quę transmutari non possunt, non habere materiam communem, quia sola diversitas in forma non potest ad id sufficere. Accedit, quod licet forma cœli habeat talem informandi modum, ut natura sua postulet inseparabilitatem a subjecto, quod informat: tamen per hoc ipsum sufficienter indicatur, materiam illi formæ subjectam debere esse diversæ rationis. Quia potentiæ distinguuntur per actus; sed forma illo modo informans, est actus longe diversæ rationis a forma generabili, & postulat in subjecto conditiones longe diversas, nempe inseparabilitatem & plenam satietatem, & (ut ita dicam) perpetuam quietem sub tali actu: ergo potentiæ seu materiæ ordinatæ ad hujusmodi actus distinctæ sunt.

Cœlestes orbes omnes ingenerabiles. Ultimo possunt rationes non minus efficaces sumi ex eo, quod cœlum est ingenerabile naturali generatione, hactenus enim solum incorruptibilitatem ejus ponderavimus. Si ergo materia aeris & Solis, v. gr. essent ejusdem rationis, esset nunc materia aeris capax formæ Solis, & carens illa, & appetens illam, non enim est minor ratio de illa, quam de aliis formis, quarum est actus. Ergo quantum est ex parte causæ materialis, cœlum re vera est generabile ex aere; ergo simpliciter est generabile. Patet consequentia, tum quia hæc denominatio maxime sumitur ex parte materiæ, tum etiam, quia potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis, alias superflua esset & otiosa talis potentia in rerum natura. Vel certe quamvis de facto non daretur talis vis activa, non tamen repugnaret dari intra ordinem agentium naturalium. Atque ita quantum est de se cœlum esset naturaliter generabile. Quin potius nulla ratio reddi posset, cur cœlum ipsum aut Sol non possit ex materia sibi applicata generare sibi simile, quia datur in natura subjectum continens in potentia illam formam & carens illa: ergo illa forma factibilis est per eductionem de potentia talis subjecti: ergo & in suo esse & gradu finita est, & in modo quo fieri potest; ergo per virtutem finitam agentis naturalis educi potest: cur ergo non est in cœlo aut in Sole talis virtus ad generandum sibi simile? certe non potest ulla ratio Philosophica assignari. Cum ergo cęlum sit ingenerabile, forma ejus talis est, ut nec possit educi de potentia materiæ, neque illi uniri per generationem: ergo non continetur in potentia illius materiæ, quæ est subjectum generationis, neque illam respicit, aut actuare potest: ergo e cōtrario materia, quæ subjicitur tali formæ, natura sua est subjectū incapax generationis, & consequenter est diversę naturæ ab alia materia, quæ est generationis subjectum. Atq; hæ rationes, quamvis exempli causa de materia cęli factę sint, tamen universe & formaliter procedunt de corpore ab intrinseco incorruptibili, quæ magis cōfirmabuntur solvendo secundum fundamentum prioris sententiæ.

Ex opposito quot oriantur absurda.

Fundamentum ergo secundum prioris sententiæ ex confirmatione præcedentis assertionis solutum est; jam enim satis ostendimus, quomodo ex corporis incorruptibilitate, si omnino naturalis & intrinseca sit, inferatur diversitas materiæ, & omnia, quæ in discursu illius fundamenti attinguntur, sigillatim sunt a nobis tractata & expedita. Exemplum autem, quod ibi adducitur de indissolubili unione humanitatis Christi, nihil ad rem præsentem refert: non enim negamus aliquam unionem posse esse indissolubilem natura sua, sed dicimus, hujusmodi unionem formæ cum materia esse indicium diversitatis non solum in forma, sed etiam in materia: tum quia potentia proportionatur actui, tum etiam, quia talis unio postulat materiam incapacem peregrinarum impressionum.

Comparantur materiæ cœlorum inter se.

In confirmatione vero illius fundamenti petitur specialis difficultas de materiis cœlorum, an inter se etiam differant specie, in qua loqui possumus, vel supponendo cœlestia corpora esse ejusdem speciei, vel ex hypothesi quod differant specie; &, ut sæpe dixi, nihil ad præsentem quæstionem refert, quid de facto in hoc verius sit, nam satis est loqui de possibili, in quo non est dubium, quin possint dari corpora incorruptibilia & ejusdem & diversæ speciei. Si ergo loquamur de corporibus habentibus formas ejusdem rationis, nulla superest quæstio, quin materiæ debeant etiam esse ejusdem rationis essentialis, quia non habent, unde distinguantur. Neque talis convenientia in materia potest obstare incorruptibilitati talium corporum, quia simile non patitur a simili, unde inter talia corpora non potest esse naturalis actio & transmutatio, nec materia unius appetit formam alterius, cum sint ejusdem speciei. Et quoad hoc eadem est ratio de diversis corporibus, quæ de diversis partibus homogeneis ejusdem corporis: partes autem ejusdem corporis homogenei distinctas habent portiones materiæ, ejusdem tamen rationis, sicut sunt formæ. Non est autem improbabile, hanc singularem materiam talis speciei esse naturaliter coaptatam & proportionatam huic singulari formæ, & cum ea habere peculiare vinculum, & propriam individualem habitudinem, quanquam id incertum sit, parumque ad rem præsentem referat.

Difficultas ergo in prędicta confirmatione tacta procedit supponendo distinctionem specificam inter hujusmodi corpora, sive illa intercedat inter corpora integra, qualia sunt, v.g. cœlum Empyreum & cœlum Lunæ, quæ specie differre longe verisimilius est, sive se habeant, ut partes ejusdem corporis, ut sunt astra respectu aliarum partium corporum cœlestium. De his ergo omnibus est difficultas, quia si ratio facta est efficax, æque probat, materias omnium corporum incorruptibilium specie differentium esse etiam specie differentes, quod videtur incredibile.

In hac re divisi sunt discipuli D. Thomæ, nam Capreolus, quem Soncinas & alii sequuntur, non existimat esse admittendum illud consequens, quia ut materiæ sint specie diversæ, non satis est formas esse specie distinctas, cum constet in his rebus inferioribus eandem materiam recipere varias formas: oportet ergo, ut sit diversitas in modo informandi, omnes autem formæ cœlorum conveniunt in eodem modo informandi inseparabiliter, & explendo appetitum materiæ: ergo, quamvis in gradu essentiali illæ formæ differant, nihilominus materia omnium est una, quia respicit omnes veluti sub una ratione formali, quæ sumitur ex modo informandi, sicut materia inferiorum corporum est una, quia respicit plures formas, quatenus conveniunt in alio modo informandi, scilicet separabiliter. Unde Aristoteles, quamvis dixerit corruptibile & incorruptibile differre genere, nunquam tamen dixit incorruptibilia inter se differre etiam genere physico: non ergo differunt in materia. Tandem illa omnia corpora, sicut sunt incapacia alterationum corrumpentium, ita sunt capacia earum mutationum, quæ corruptionem non afferunt, ut motus localis, & passivæ illuminationis: ergo signum est habere materiam ejusdem rationis.

Quorundam in hoc sententia.

At vero Cajetan. concedit sequelam argumenti, & docet omnia corpora incorruptibilia specie diversa habere non solum formas, sed etiam materias specie diversas. Et in ea sententia magis consequenter loquitur, quia rationes factæ eandem efficacitatem in præsenti habent. Nam si materia cœli crystallini, v. g. est ejusdem rationis cum materia cœli Empyrei: ergo est naturaliter capax formæ ejus, & dispositionum omnium, quæ ad illam requiruntur: ergo forma cœli Empyrei, quantum est ex se, & ex parte talis subjecti, educi potest de potentia ejus: ergo cœlum Empyreum naturaliter est generabile, & e contrario crystallinum cœlum erit naturaliter corruptibile & transmutabile in aliud. Patet consequentia, quia materia dicitur esse de se indifferens ad omnes illas formas, & per proprias uniuscujusque dispositiones determinari ad illas: ergo erit tanta repugnantia inter dispositiones, sicut inter formas: ergo per illas dispositiones poterit materia illa præparari ad abjiciendam unam formam, & recipiendam aliam. Neque ad hanc transmutationem videtur necessaria contrarietas positiva & perfecta, sed sufficiet propria oppositio privativa cum naturali repugnantia & incompossibilitate formarum, & propriarum qualitatum, vel dispositionum. Quod si ex parte potentiæ passivæ naturalis, hoc totum verum est, nulla ratio afferri potest, cur potentia activa naturali illi potentiæ passivæ correspondens sit impossibilis: imo nec reddi potest ratio,

Materia cœlestis orbium inter se specie diversa.

ratio, cur de facto non reperiatur in cœlis. Igitur, quod talia corpora sint ad invicem impassibilia tali passione, quæ ad corruptionem vel generationem disponat, provenit ex eo, quod unumquodque habet propriam materiam ita accommodatam & commensuratam propriæ formæ, & dispositionibus illius, ut sit prorsus incapax aliarum, unde necessario fit, tam esse diversas specie materias horum corporum, quam formas eorundem.

Quocirca quamvis verum sit, omnes materias cœlorum in hoc convenire, quod ordinentur ad formam inseparabiliter informantem, tamen hæc convenientia non potest esse in eis specifica, sed generica, & ex illa infertur diversitas specifica. Nam ut unaquæque materia inseparabiliter conjungatur propriæ formæ, necesse est, ut ex vi suæ entitatis & essentiæ cum sola illa possit naturale vinculum contrahere: nam si esset indifferens, hoc ipso posset suam formam dimittere, & alteri repugnanti cohærere. Igitur respicere formam inseparabiliter informantem, nihil aliud est, quam determinate respicere propriam & unicam formam; & e contrario, quod forma inseparabiliter informet, ideo est, quia talem respicit potentiam, quæ illo actu contenta est, neque alium appetit, quia alterius non est capax. Neque alia ratione intelligi potest, quod unaquæque forma cœli sentiet appetitum propriæ materiæ. Est ergo in hoc magna dissimilitudo inter materiam rerum corruptibilium & incorruptibilium, nam illa ideo respicit formam separabilem, quia ex se indifferenter respicit plures formas inter se repugnantes, unde ipsamet separabilitas formarum requirit unitatem in materia, & talem capacitatem, quæ non omnino expleatur una vel alia forma. At vero materia uniuscujusque cœli ideo respicit formam inseparabilem, quia non respicit aliam, nisi suam, & ideo illa satiatur, quia non est capax aliarum, neque indifferens, sed ex vi suæ essentiæ est determinata ad talem formam. Neque Aristoteles huic sententiæ repugnare potest, cum ille generatim dixerit, illa differre materia, quę non sunt invicem transmutabilia. Quod vero 10. Metaphys. dixerit corruptibile & incorruptibile differre genere, non impedit, quo minus ipsa etiam incorruptibilia possint dici inter se genere Physico differre, si hoc nihil aliud sit, quam differre materia: si vero illa locutione plus indicetur, sic speciali ratione dicentur differre genere corruptibilia corpora ab incorruptibilibus, potius quam incorruptibilia inter se, quia nimirum illa sunt diversorum ordinum, hæc vero unum gradum constituunt. Item materiæ cœlorum, & elementorum differunt quodammodo genere Physico, quia una materia est subjectum generationis, tota vero alia materia est incapax generationis, & ita est etiam major similitudo specifica & subalterna inter materias cœlorum inter se, quam cum materia horum inferiorum. Et illa convenientia satis est, ut in aliquibus mutationibus localibus aut perfectivis convenire possint, ut per se constat. Atque ita sufficienter satisfactum est fundamentis aliorum, & nostra sententia confirmata.

Tertia assertio, qua Divinæ Scripturæ testimoniis satisfit.

Dico 3. Ex divinis scripturis colligi non potest cœlos esse factos ex materia elementorum & consequenter nihil est in Scriptura sacra, quod propositæ Philosophicæ veritati repugnet. Hæc assertio excedit quidem limites Metaphysicæ, non possumus tamen eam prætermittere, tum ut satisfaciamus fundamentis oppositæ sententiæ, tum etiam ut breviter attingamus materialem causam totius universi corporei, & conditionis ejus, in quo non solum Theologi, sed etiam Philosophi a principio laborarunt. Primum ergo, quod attinet ad cœlum Empyreum, conclusio est extra controversiam: nam Theologi, qui cœlum illud admittunt, in primo momento creationis rerum docent fuisse creatum simul cum terra: illudque aut significari, aut saltem comprehendi in verbis illis: *In principio creavit Deus cœlum*. Unde, saltem quantum ad hoc corpus, sine ulla difficultate Theologica procedunt omnia dicta de materia cœli. Propter quod etiam Theologi docent, illud cœlum in fine mundi, neque esse igne comburendum, neque innovandum, quia semper est purissimum, & clarissimum, prout sedem Beatorum decet. Philosophi vero nihil de illius cœli existentia cognoscere potuerunt, quia nec motum habet, nec illuminationem, aut manifestam influentiam, qua possit a mortalibus humano discursu investigari.

Cœlum Empyreũ longe incorruptibile.

De aliis autem cœlis probatur conclusio, quia nulla ratio cogit, ut nomine cœli in citatis verbis unum tantum corpus cœleste, illudque supremum & Empyreum intelligatur, nam frequens & usitatus modus loquendi habet, ut nomine cœli simpliciter dicti totus ordo cœlestium corporum comprehendatur. Qui mos etiam est frequens in Scriptura: eo vel maxime, quod illud singulare in Hebræo plurale est, eo quod vox Samaim singulari careat, & in alio loco in plurali transfertur, Psal. 101. *Initio tu, Domine, terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cœli*: ubi significatur, omnes cœlos simul cum terra fuisse conditos. Nec vero obstat, quod paulo post in eodem c. 1. Genes. dicitur, Firmamentum factum fuisse secundo die, & appellatum *cœlum*, & Solem, Lunam ac stellas, quarta die fuisse creatas: hoc (inquam) non obstat, tum quia probabilius est hæc non fuisse creata secundo & quarto die quantum ad substantiam, sed solum quoad quædam accidentalia munera, ut paulo post indicabimus: tum etiam, quia illud firmamentum, de quo secundo die fit mentio, non est aliquod ex corporibus incorruptibilibus, de quibus loquimur, ut mox declarabimus. Verisimilius ergo est nomine cœli comprehendisse Moysem omnes orbes cœlestes, & maxime locutum fuisse de cœlo hoc visibili, quod humanis oculis conspicitur: hoc enim præcipue egit in eo opere, ut Deum ostenderet creatorem omnium visibilium, sicut annotavit Hieronymus ep. 139. ad Cyprianum. Non est ergo credendum incepisse Moysem narrationem suam a creatione solius cęli invisibilis; comprehendit ergo sub illa voce omnes cęlos visibiles, ut interpretatur etiam Basilius homil. 2. Hexameron. Imo probabile satis est nomine cœli comprehendisse omnia corpora usque ad aerem inclusive: est enim frequens in Scriptura, ut nomine cęli comprehendatur aer. Psal. 103. *Extendens cœlum, sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus*. Et frequenter in Scriptura fit mentio avium, seu *volucrum cœli*, id est aeris, & in eodem loco Genesis dicitur: *Vocavitque Deus firmamentum, cœlum*: quod firmamentum, vel aeris pars quædam est, vel aerem includit. Sicut ergo paulo inferius dicitur: *Et vocavit aridam terram*, & nihilominus eodem nomine (quasi per anticipationem) illam in principio appellavit: ita etiam de nomine cęli commode intelligi potest.

Inferiores orbes cœlestes simul cum Empyreo ex nihilo creati.

Atque hinc ulterius colligitur, nullum esse argumentum, cęlum fuisse creatum ex aqua, aut totum spatium a superficie terræ usque ad cęlum Empyreum plenum fuisse aquis, eo quod in illa prima narratione tantum cęli, terræ, & aquarum Moyses mentionem fecerit. Hoc (inquam) argumentum efficax non est. Primo, quia declaratum jam est, nomine cęli comprehendisse omnia corpora superiora usque ad aerem. Secundo etiam, quia probabilis est expositio multorum Patrum, qui nomine *spiritus* intelligunt aerem significari, cum ibidem dicitur: *Et spiritus Domini ferebatur supra aquas*, ut videre licet in Theodoreto qu. 8. super Genes. & aliis, quos in catena Genesis refert Lippomanus. Tertio, quia valde etiam probabilis est multorum expositio, qui putant nomine terræ complexum esse Moysem quatuor elementa suis situbus naturalibus, & proprio ordine disposita. Quæ est sententia Basilii, & Bedę in Hexamer. & Damascen. lib. 2. de fid. c. 5. & communior Theologorum; nam sicut nomine cęli totum superiorem orbem, ita terræ nomine totum inferiorem mundum comprehendere potuit, ex extremis media subintelligendo. Præsertim, quia (ut Philosophi ajunt) posito uno contrariorum in rerum natura, necesse est aliud etiam existere: unde facta mentione creationis terræ, ignis etiam illi extreme contrarius in situ & levitate creatus subintelligitur, & in eis comprehenduntur media, vel certę sub terra & aqua comprehenduntur aer & ignis, quæ in qualitatibus primis extreme illis opponuntur. Addo denique, si ex eo, quod in verbis illis: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, solum elementum terræ expresse nominatum est, recte colligitur aerem & ignem non fuisse tunc creatos; pari ratione colligi posse neque aquam tunc fuisse creatam, quia neque hoc de illa narratur, sed statim subditur; *Terra autem erat inanis, & vacua, & tenebræ erant super faciem abyssi, &c* Unde aliqui hæretici sumpserunt occasionem dicendi, Deum non creasse abyssum illam, de qua ibi fit mentio, neque terram illam invisam & incompositam, quia de his non dicitur, quod creata sunt, sed quod erant; utique

utique antequam creatio rerum fieret. Ajebantque illis verbis significari illud antiquum chaos, quod Philosophi, vel Poetæ excogitarunt; vel materiam primam, quam Plato increatam existimavit, ex qua dicebant Deum creasse cœlum & terram elementarem. Quæ expositio hæretica est. Necesse est ergo, ut sub cœlo & terra aquam etiam intelligamus: unde sicut proxime sequentia verba: *Terra autem erat inanis & vacua*, non intelliguntur de alia terra, quam de illa, quæ creata est in principio: ita abyssus aquarum, de qua in eisdem verbis fit mentio, in eodem principio simul cum terra creata intelligitur: ergo necesse est sub illis verbis: *In principio creavit Deus cœlum & terram*, aliquid aliud comprehendere, præter id quod expresse verba significant: ergo qua ratione comprehenditur aqua, comprehendentur etiam alia elementa.

Et quidem si nomine cœli significari intelligamus totum corpus cœleste usque ad cœlum aereum, optime nomine terræ significantur terra & aqua, quæ ita sunt conjuncta, ut unum corpus, & inferiorem mundum quodammodo componat. Nec refert, quod in eo principio, in quo creata sunt, non erant ita disposita, nec habebant omnino eum situm, quem nunc habent; nam satis est, quod quando Moyses scripsit, jam ita essent constituta, ut de eis per modum unius loqueretur. Si vero nomine cœli solum intelliguntur proprii orbes cœlestes, sub terræ nomine comprehenduntur reliqua elementa ratione jam dicta. Itaque utroque modo concluditur, nomine cœli & terræ ibi comprehendi totum universum ex simplicibus corporibus quoad eorum substantiam constans, sine ornatu tamen & dispositione, quam nunc habet. Et hæc est magis recepta expositio Græcorum & Latinorum super Genesim: nec displicet Augustino 11. de Civit. cap. 33. & lib. 2. cont. Maximin. cap. 3. licet aliquid amplius interdum addat, quod ad præsentem disputationem non spectat.

Græcorũ & Latinorum recepta expositio.

Ex his constat, nullum posse argumentum colligi ex historia creationis mundi, quo suadeatur cœlos & elementa ex eadem materia fuisse condita, quod si inde non habetur, ex nullo alio Scripturæ testimonio id colligi potest: utrumque autem manifestius fiet, respondendo ad tertium fundamentum prioris sententiæ. Expositio igitur illa, quæ nomine terræ materiam primam intelligit, & ea omnia corpora, præter cœlum Empyreum, formata dicit, quoad priorem quidem partem est Augustini, non vero quoad posteriorem. Quamvis enim nomine terræ intelligat materiam primam, non inde fit intellexisse unam esse & eandem materiam, ex qua formata sunt corpora cœlestia & terrestria, sed solum, quod utraque ex aliqua materia informi creata sunt. Eo vel maxime, quod idem August. lib. de Genes. cont. Manich. c. 7. arbitratur nomine cœli & terræ significari materiam informem, ex qua cœlum & terra formata sunt, quam dicit sic appellari, non quia jam hoc erat, sed quia esse poterat: ergo eadem ratione intelligi potest, sensisse Augustinum aliquam diversitatem in ipsa materia informi præcessisse, ob quam distinctis illis nominibus appellata est. Sed (quod ad rem spectat) tota illa expositio Augustini est valde Metaphorica, & aliena a sensu historico, qui esse debet proprius, & non divertere ad Metaphoras, præsertim obscuras, & inusitatas. Unde aliud est dicere nomine cœli comprehendi angelos, non excludendo proprium sensum vocis, sed addendo contentum comprehendi in continenti, seu locatum in loco; aliud vero est dicere nomine cœli significari solam naturam angelicam, quod est incredibile, quia illa Metaphora est valde obscura & inusitata, maxime cum eodem capite sæpe significet visibile corpus: multo vero incredibilius est nomine cœli significari materiam informem. Atque idem fere est de nomine terræ, quod in toto illo capite elementum terræ significat, & hæc sola est propria significatio ejus, quæ excludi non debet, quamvis sub illa aqua etiam vel alia elementa comprehendantur, ut explicuimus. Et hic est, ut dixi, communis sensus Patrum: imo Tertull. lib. cont. Hermogen. c. 21. vehementer in illum invehitur, eo quod nomine terræ materiam informem interpretaretur. Item alias etiam nomen abyssi, & nomen aquarum significaret materiam informem, quod valde repugnat certitudini, & veritati historiæ.

Locus Sapientiæ 11. exponitur.

Ad locum autem Sapientiæ 11. *Manus tua creavit orbem terrarum ex materia invisa*, duobus modis responderi potest; primo, ut verba illa, *ex materia invisa*, non significet materialem causam ordine temporis præexistentem creationi orbis terrarum, sed tantum ordine naturæ, ita ut non proprie significent materialem causam ipsius creationis, sed rerum creatarum, ut sensus sit; Manus tua creavit orbem terrarum constantem ex informi materia, quam eadem manus tua condidit, ut ex ea totum orbem formaret. Quæ expositio est consentanea doctrinæ Augustini, qui aliis locis ait informitatem materiæ non tempore, sed natura, corporum creationem præcessisse, ut infra videbimus. Juxta hanc vero interpretationem, non oportet, ut verbum illud, *ex materia invisa*, seu *informi* (ut ad literam habent Græca) significet aliquam speciem ultimam materiæ, sed absolute materiam, sive sit unius generis sive speciei. Secundo, & magis ad literam, responderur non loqui ibi Sapientem de prima rerum creatione, quæ non ex materia, sed ex nihilo facta est, sed de ornatu, dispositione, ac rerum distinctione, qua hic mundus conditus est, & in eo statu & pulchritudine, quam nunc habet, constitutus. Quamvis enim Vulgata Latina vertat *creavit*, non tamen sumit verbum illud in eo rigore, quo significat productionem ex nihilo, sed prout significare etiam solet quamcunque effectionem; atque ita verbum Græcum κτίζω, quod ibi respondet, fabricare & condere generatim significat. Unde per materiam invisam non intelligitur ibi materia prima (de qua nunquam expressam mentionem fecit divina Scriptura) sed significantur omnia corpora simplicia, ex quibus Deus hunc mundum constituit & ornavit, eo modo quo lapides, & ligna dici solent materia domus, & in universum res, quæ supponitur ad actionem vel fabricationem, dici solet materia actionis. Dicitur autem illa materia informis, non informitate substantiali absolute & simpliciter, sed vel accidentali propter carentiam lucis, motus, &c. vel aliqua etiam informitate substantiali, quia formæ mistorum nondum erant in materiam introductæ, & peculiari ratione dici potuit materia invisa propter tenebras, quæ erant super faciem abyssi. Potest autem hæc expositio declarari ex Paulo, qui ad prædicta verba sapientis videtur allusisse, cum scripsit ad Hebr. 11. *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei*, ubi recte Cajetan. advertit, Paulum loqui de opere distinctionis & ornatus, & ideo non dicere creata esse omnia, sed *aptata esse secula*, quia sex diebus Deus aptavit & disposuit hunc mundum, *ut ex invisibilibus*, id est, ex latentibus & inornatis corporibus, tum propter tenebras, tum quia terra sub aquis delitescebat, *visibilia fierent*, id est, in eo statu constituerentur, in quo videri possent; & tam simplicia corpora, quam mista, & præsertim animantia, possent hoc visibili mundo frui.

Præterea ex dictis etiam constat, non colligi ex historia Genesis, totum illud spatium, quod inter cœlum Empyreum & terram jacet, prius fuisse aquis plenum, ut ex eis cœli procrearentur. Abyssus enim sufficienter dicitur de toto elemento aquæ, quod tunc circumdabat terram, & tenebris erat circumfusum: super illud autem erat aer, & alia corpora cœlestia. Verba autem illa D. Petri, *Cœli erant prius & terra de aqua, & per aquam consistens*, nihil ad rem faciunt; tum quia ibi non est sermo de cœlo æthereo, sed aereo; tum etiam quia non cœlum, sed terra dicitur consistere Dei verbo de aqua, & per aquam, non quidem quoad substantiam suam, sed quoad statum, quem nunc habet, ut habitabilis sit, & fructifera esse possit, ut latius exposui in 2. tom. 3. p. disp. 57. sect. 2. Quod denique Hebraicum nomen, quod cœli nominantur ex aquis sumptum sit, non ideo est, quia cœlum conditum sit ex aqua, sed quia cœlum interpositum est inter aquas, ut divideret aquas ab aquis.

Illatio notanda.

Nec probabilior est alia sententia, quæ omnia, præter cœlum Empyreum & terram, facta esse dicit ex aqueo vapore; nam si ille vapor aqueus distinctum quid est ab aqua, repugnat id Scripturæ, quæ aquam dicit fuisse creatam super terram, non aqueum vaporem. Repugnat etiam rationi, quia ille vapor non potest esse nisi aliquod mistum imperfectum: est autem contra rationem dicere, quod mista fuerint facta ante corpora simplicia. Unde etiam repugnat omnibus antiquis expositoribus, quia nullam mentionem fecerint illius vaporis aquei in primo instante cum cœlo & terra creati. Neque testimonia Scripturæ, quæ ad id confirmandum afferuntur, quidquam efficiunt; nam quod Ecclesiastici 24. Sapientia de se dicit: *Sicut nebula texi omnem terram*; duobus modis ad literam exponitur. Primo, ut non significetur aliquod opus pecu-

Vapor aqueus non fuit materia ex qua corporum inter empyreum & terram sitorum.

Ecclesiastici locus exponitur.

peculiare divinæ sapientiæ, sed ejus præsentia & majestas, qua replet omnem terram, quæ per similitudinem & Metaphoram nebulæ declaratur, quemadmodum re ipsa interdum Deus exhibebat præsentiam suam in specie nebulæ in tabernacula: & juxta hunc sensum *nebula* in dicto testimonio non est ablativi casus, sed nominativi. Alter sensus est, ut non formaliter (ut ita dicam) sed effective dicatur sapientia obtexisse terram nebula; & sic referri potest ad primam creationem mundi, quando tenebræ erant super faciem abyssi; vel referri potest ad continuam successionem tenebrarum & noctis post illuminationem Solis, quod indicare videntur proxime antecedentia verba: *Ego feci in cœlis, ut oriretur lumen indeficiens, & sicut nebula texi omnem terram.*

Jobi locus elucidatur. Alia autem verba Jobi 38. *Quis conclusit ostiis mare?* &c. solum commendant divinam omnipotentiam, qua in tertio die creationis mundi congregavit aquam in locum unum, quæ primo die quasi erumpebat, ut universam terram circumdaret. Cum vero subditur; *Cum ponerem nubem vestimentum ejus, & caligine obvolverem*, nihil aliud significatur, nisi quod Genes. 1. dicitur: *Et tenebræ erant super faciem abyssi.* Potest autem aliquis ex eo loco ansam sumere opinandi, fuisse tunc aquam circumdatam densissima aliqua nube, quæ erat causa illarum tenebrarum, & ideo dici, fuisse nubem quasi vestimentum aquæ, &c. Quæ opinio licet vera esse admittatur, non oportet fingere nubem illam replevisse omnia superiora loca usque ad cœlum empyreum, sed tantum fuisse juxta aquam in densitate & magnitudine, quæ sufficeret ut aquam caligine obvolveret. Quod si ita fortasse factum est, facile ratio redditur tenebrarum, quæ tunc erant super faciem abyssi, non tamen facile redditur ratio, cur Deus voluerit in primo instanti illam nubem creare, & aquam illa tegere. Nec verba illa cogunt, ut nubem proprie intelligamus: nam aer caliginosus & tenebrosus qui aquam circumdabat, potuit per Metaphoram nubes appellari. Quod si hoc ita est, causa tenebrarū esse potuit, vel quia Deus non indidit lucem Soli in primo instanti, vel quia non concurrit cum illo ad illuminandum. Utcumque tamen id sit (hoc enim ad rem præsentem non spectat) nulla potest assignari materia, neque ullum corpus, ex quo corpora cælestia, & elementa condita fuerint.

Verene aquæ supra firmamentum. Ad aliam confirmationem de aquis supra firmamentum, omissis multis, quæ de illa quæstione disputari possunt, & erudite tractantur a Benedicto Pererio lib. 1. in Genes. in opere secundi diei, ea mihi sententia placuit semper, quæ negat esse supra cœlos æthereos veras & elementares aquas, quia oppositum non habet in Scriptura sufficiens fundamentum, quo sublato constat, sententiam illam esse ab omni ratione Philosophica alienam. Major nunc solum ostenditur, declarando locum Genesis: constat enim ex omni interpretum sententia, & ex proprietate vocabuli ϛερέωμα firmamentum non significare unum tantum corpus, sed totam hanc expansionem cœli tam aerei, quam ætherei, de quo toto dictum est. *Extendens cœlum sicut pellem.* Quoniam vero in illa expansione variæ sunt partes, aliquid interdum ei tribuitur secundum partem supremam, ut cum dicitur Deus posuisse stellas in firmamento cœli, interdum vero secundum partem infimam, & sic dicitur Deus posuisse firmamentum, id est hanc infimam regionem aeris, in medio aquarum, scilicet pluvialium & terrestrium. Et eodem modo additur in citato loco: *Qui tegis aquis superiora ejus*: superiora enim vocat respectu nostri, non respectu supremorum corporum, & de his aquis ac cœlo aereo, facillimo negotio exponi possunt omnia Scripturæ loca, in quibus fit mentio aquarum supra cœlos existentium. Atque hanc interpretationem satis indicat Hieremias c. 10. dicens: *Qui facit terram in fortitudine sua, præparat orbem in sapientia sua, & prudentia sua extendit cœlos. Ad vocem suam dat multitudinem aquarum in cœlo, & elevat nebulas ab extremitatibus terræ*, & c. 51. *Dante eo vocem, multiplicantur aquæ in cœlo, qui levat nubes ab extremo terræ.* Objiciunt aliqui, quod c. 2. Genes. condito jam paradiso dicitur: *Nondum pluerat Dominus super terram*: unde colligunt pluviales aquas non potuisse elevari, & dividi ab inferioribus secunda die. Propter quod aliqui concedunt non fuisse secunda die sublatos vapores & nubes usque ad mediam regionem aeris, sed solum fuisse designatum aerem, ut divideret aquas ab aquis. Sed non placet, tum quia Scriptura dicit eo die factam esse divisionem aquarum: tum etiam, quia seclusa hac divisione & sublevatione aquarum, illa designatio aeris nihil est nisi fortasse aliqua denominatio extrinseca. Nec video vim collectionis illius argumenti, non enim statim ac vapores aquei ascendunt ad mediam regionem aeris, ita disponuntur ut subito pluat; maxime cum Job. 26. scriptum sit: *Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum.*

Qualis in die judicii rerum omnium immutatio. Ultima confirmatio illius sententiæ sumebatur ex innovatione mundi futura in die judicii, in qua cœlum comburendum est juxta Scripturam, de qua re disputavi late in 2. tom. 3. disput. 58. sect. 2. ubi ostendi, in die judicii non esse cœlestia corpora secundum substantias immutanda, sed solum secundum aliqua accidentia pertinentia ad perfectionem status gloriæ, ignemque conflagrationis non ascensurum supra cœlum aereum: ubi & locum Petri, & alia Scripturæ testimonia fuse exposuimus, quæ hic repetere non est necesse.

SECTIO XII.

Utra materia, cœlestisne an elementaris perfectior sit.

Cum ex dictis constet nihil in Scripturis reperiri, quod cœlorum incorruptibilitati, & creationi ex nihilo repugnet: consequens fit eam sententiam, quæ affirmat cœlum habere materiam diversæ rationis a materia generabilium, Philosophicæ doctrinæ magis esse consentaneam, & Catholicæ nihil repugnare. Quæri vero subinde potest, quænam istarum materiarum perfectior sit: non enim sunt æque perfectæ, cum specie differant, ut in superioribus dictum est.

Et quidem, comparando materias cœlorum inter se, certum est illam esse perfectiorem materiam, quæ natura sua destinatur ad nobiliorem formam recipiendam. Probatur, quia illa est potentia nobilior, quæ ad nobiliorem actum natura sua ordinatur: sed quælibet materia cœli ordinatur ad suam formam, ut ad actum sibi adæquatum: ergo illa est nobilior, quæ est ad nobiliorem formam. Neque in hoc occurrit aliqua probabilis ratio dubitandi.

Difficultas vero est comparando materiam rerum generabilium ad materiam incorruptibilium ut sic, quænam illarum minus perfecta sit. Et ratio dubitandi est, quia se habent ut excedens & excessum, nam materia cœli est determinata ad formam quandam perfectissimam; materia vero inferiorum corporum est indifferens ad formas etiam imperfectissimas. Item materia cœli est semper ac necessario conjuncta suo actui: quo fit, ut tam secundum entitatem suam, quam secundum unionem ad suum actum sit omnino incorruptibilis: alia vero materia licet secundum entitatem sit incorruptibilis, tamen secundum unionem mutatur. Tertio, prior materia non est subjecta privationi: unde nec secundum eam rationem corrumpi potest: posterior vero semper est subjecta alicui privationi, imo infinitis privationibus, secundum quas corrumpi potest, ut Aristoteles dixit 1. Physic. Quarto, prior materia semper est plene satiata, quia semper est plene actuata: unde aliam formam non appetit præter eam, quam habet: quare non habet appetitum per modum desiderii, sed solum per modum amoris & quietis: altera vero appetit & quasi desiderat alias formas, quas non habet, & ideo & turpis, & malefica ab Aristotele primo Physicor. text. 81. appellatur, & principium corruptionis dicitur 7. Metaph. text. 22.

At vero materia rerum corruptibilium cœlestem superat in hoc, quod simpliciter est capax nobilioris formę, quam illa: imo videtur esse capax nobilissimæ formæ omnium, quæ esse possunt, scilicet animæ rationalis: sola autem hæc excellentia videtur majoris momenti, magisque pertinere ad absolutam perfectionem materiæ, quam omnes aliæ enumeratæ. Nam perfectio potentiæ non ex quocumque, sed ex nobilissimo actu pensanda est: ergo quamvis materia generabilium sit capax plurium formarum, inter quas quædam sunt ignobiliores formis cœlestibus, tamen quia in toto illo ordine formarum sunt alię, vel saltem aliqua nobilior omnibus cœlestibus formis, hoc satis est, ut hæc materia absolute nobilior judicetur. Et confirmatur, quia etiam materia generabilium excedit in amplitudine & capacitate suæ potentię, quæ etiam per se confert ad perfectionem potentiæ passivæ, ut intellectus, quia in genere potentiæ cognoscitivæ potentia perfe-

perfectissima est, plures potest recipere formas: ergo si aliunde adjungatur, quod illa amplitudo materiæ sub se complectitur nobilissimam formam, erit absolute talis materia nobilior.

Cœlestis materia longe præstantior inferiori.

Nihilominus omnes auctores, qui distinguunt has materias, censent cœlestem esse nobiliorem, imo communiter materia hæc generabilium reputatur infima rerum omnium, quæ esse possunt, etiam per potentiam Dei absolutam, intra genus substantiæ. Quod sentit Richardus quodlib.2.qu.5. & Ægidius quodlib. 3.qu.5. Durand. in 2.dist.12. qu.1. & ibidem Richard. qu.2. & inclinat Scotus qu.2. ad argumenta, quamvis dubius sit: idem tenet Thomas de Argentina in 1. dist.44.qu.1. art.2. Abulens. in cap.22. Matthæi qu. 222. Et ratio est, quia in genere loquendo, maxima imperfectio est potentiæ passivæ, si cum perfectione actus ejusdem generis conferatur: ergo inter potentias passivas substantiales illa est imperfectissima, quæ de se est maxime passiva, atque adeo maxime indifferens ad recipiendum quemlibet actum, sive perfectum, sive imperfectum. Et confirmatur, ac declaratur in hunc modum; nam materia generabilium sub minima forma conservari potest: ergo signum est, illam esse minimæ perfectionis & entitatis. Tandem, materia cœlestium corporum est incapax omnis alterationis, & peregrinæ impressionis: ergo signum est esse in altiori ordine constitutam. Unde licet in potentiis activis perfectio attendatur penes actum perfectissimum; non autem in passivis, nisi cætera paria sint; sed considerandus est proprius & adæquatus actus earum, & præcipue modus actuandi. In quo etiam excedit materia cœlestis, quia respicit actum inseparabiliter informantem: materia autem corruptibilium respicit formam informantem separabiliter; & ideo quælibet materia cœlestis perfectior est materia elementari.

Num infima hæc materia alia queat esse inferior.

Quod vero de potentia absoluta nulla possit creari materia inferior hac, non est adeo constans & certum; nam si concipiamus materiam capacem formæ lapidis, v. gr. & ad illam ita determinatam, ut sit incapax omnium perfectionum, illa sine dubio esset minus perfecta, quam materia generabilium, quæ nunc est. Nihilominus probabilior videtur communis sententia, quia, ut dixi, hæc materia videtur esse summæ potentialitatis, & prope nihil, ut Augustinus dixit. Nec videtur possibilis materia capax unius formæ corruptibilis, quæ ex se non sit etiam capax aliarum: tum quia omnes formæ corruptibiles conveniunt in hac ratione separabiliter informandi, quæ est sufficiens ad constituendam ultimam quandam speciem materiæ, sub qua non potest essentialis divisio intelligi: tum etiam quia hoc ipso, quod materia conjungitur formæ corruptibili, est subjecta privationi, & consequenter capax diversarum formarum, & contrariarum dispositionum: & ideo non potest talis materia esse determinata ad formam, neque esse capax unius, quin sit etiam omnium repugnantium, quæ illam ex se pellere possunt ab eodem subjecto. Et ideo materia corruptibilium non solum minus perfecta est, quam cœlestium, sed etiam infima omnium, quæ esse possunt.

SECTIO XIII.

Qualis causalitas materiæ incorruptibilium corporum.

Materia cœlestis suam circa compositum & formã exercet causalitatem.

SUperest dicendum de causalitate materiali, quam exercet materia corporis incorruptibilis. Duas autem causalitates materiæ circa substantiam supra distinximus: unam quoad constitutionem: alteram quoad effectionem. De priori est certum exerceri a materia cœlesti circa suum compositum, & consequenter etiam circa formam ejus. Nam illud compositum tale est, ut essentialiter constet ex sua materia & forma: ergo ab illa essentialiter pendet, tanquam ab intrinseco & essentiali principio, & materiali causa componente. Forma item cœli talis est, ut extra suam materiam conservari non possit: pendet ergo ab illa esse tanquam a subjecto, in quo sustentatur; exercet ergo illa materia circa talem formam causalitatem suam. Ex quo etiam fit, materiam illam exercere hanc causalitatem media unione formæ cœli cum illa materia, nam illa etiam unio pendet essentialiter a tali materia, & mediante illa forma, & totum compositum ab eadem materia, neque præter illam est necessarius alius modus, qui sit causalitas materiæ, ut ex superioribus facile probari potest; nam quoad hoc eadem est ratio corporis incorruptibilis, & corruptibilis.

An in cœli effectione materia aliqualiter concurrerit.

De altera vero causalitate quoad effectionem potest esse difficultas, an in aliquo vero sensu dici possit, materiam cœli in suo genere materialis causæ concurrere ad effectionem cœli. Et ratio difficultatis est, quia cœlum, & in universum corpus incorruptibile, fit tantum per creationem: ergo effectio illius est ex nihilo; ergo nulla potest dari materialis causa illius effectionis, repugnant enim illa duo. Et confirmatur, nam effectio cœli est (ut ita dicam) totalis effectio substantiæ cœli, etiam quoad materiam, sed non potest materia esse causa materialis effectionis sui ipsius, hoc enim repugnat in omni genere causæ, excepta finali, quia in aliis, causare supponit esse, ergo non potest materia esse causa effectionis cœli. In contrarium vero est, quia cum cœlum fit, forma ejus fit dependenter a materia, nam in esse pendet ab illa: ergo & in fieri, ergo effectio totius cœli pendet a materia. Probatur hæc ultima consequentia: nam ab eadem materiali causa pendet effectio totius compositi, a qua pendet effectio formæ, maxime quando talis est forma, ut non fiat nisi unita materiæ; sed effectio formæ cœli pendet in genere causæ materialis a materia: ergo & effectio totius compositi. Minor patet ex dictis, nam si forma pendet in fieri a materia: ergo effectio ejus pendet a materia. Item, quia talis est illa forma, ut naturaliter fieri non possit nisi unita subjecto. Unde per eandem actionem fit, qua unitur subjecto, & per eandem actionem unitur, qua fit: sed actio unitiva essentialiter pendet a subjecto, ad quod fit unio: ergo. Major autem videtur etiam clara, quia compositum non fit nisi per unionem formæ cum materia: ergo si illa actio pendet a subjecto, etiam effectio compositi pendet a subjecto. Item, non alia ratione compositum corruptibile fit per actionem dependentem a materia, nisi quia forma ejus fit vel unitur materiæ per actionem pendentem ab illa: sed ostensum est idem contingere in corpore incorruptibili: suppono enim formam talis corporis non esse subsistentem, sed materialem & pendentem a materia, quæ forma proprie non fit, sed comproducitur composito: & ideo eadem actione qua illa fit & unitur, fit etiam compositum.

Hæc difficultas non procedit de creatione cœli, quatenus ad materiam ejus terminatur, sic enim constat non esse materialem causam ejus, sed terminum. Procedit de illa cœli productione, quatenus formaliter terminatur ad formam ejus, & ad unionem formæ cum materia, & ad compositum, quatenus ex illa resultat, an, videlicet, illa actio quantum ad illam partem (ut sic loquar) habeat propriam materialem causam: argumenta enim posteriori loco facta videntur affirmantem partem convincere. Unde posset quis excogitare, sicut corpus incorruptibile est compositum ex duabus partibus, ita effectionem ejus esse compositam ex duabus partibus seu dependentiis partialibus, quarum altera ad materiam absolute, altera vero ad formam, ut informantem materiam, atque adeo ad compositum ut sic, terminetur. Actio enim proportionata est termino, cum quo identificatur: ergo sicut terminus compositus est, ita & actio seu dependentia. Illa ergo actio ratione ejus partis, quæ ad materiam terminatur, non habet causam materialem, ut dictum est: quoad alteram vero partem videtur habere illam, idque satis probari argumentis factis. Sed in hac sententia difficile est ad explicandum, an illæ sint duæ actiones, vel una: nam si sunt duæ, altera erit creatio materiæ; altera vero generatio, vel eductio formæ de potentia materiæ: si vero est una, erit veluti mista & composita ex creatione & eductione, & non apparet, quomodo duæ illæ partiales actiones uniantur ad componendam unam.

Quapropter dici aliter potest, actionem illam esse unam & indivisibilem, qua primo & per se producitur totum corpus incorruptibile, & comproducuntur partes, quæ actio non potest habere causam materialem, eo quod sit omnino ex nihilo. Atque ita fit, ut materia horum corporum nullo modo concurrat materialiter ad productionem eorum. Sed in hac sententia etiam est creditu difficile, quod actio terminata ad rem compositam sit in se indivisibilis. Nam ratio supra facta videtur probare oppositum, quia actio identificatur cum termino producto: ergo sicut terminus coalescit ex partibus, ita necesse est in-

est integram actionem productivam ipsius termini consurgere ex partialibus actionibus productivis, seu comproductivis partium ipsius termini.

Quot possit modis actio indivisibilis esse.

Est igitur advertendum, dupliciter posse actionem aliquam dici indivisibilem: uno modo, quia non est composita ex partibus, sicut est indivisibilis creatio angeli; & hoc modo non potest dici indivisibilis productio cœli, ut recte probat ratio facta. Alio modo dici potest actio natura sua indivisibilis, quia licet constet ex partibus, non tamen potest nisi indivisibiliter seu inseparabiliter fieri, neque una pars fieri aut manere potest sine alia, nec per se sola, sed simul cum tota actione. Atque hoc modo existimo esse unam & indivisibilem actionem, quia creatur cœlum, & concreatur materia & forma ejus. Quidquid enim sit de potentia absoluta, quod infra videbimus, tamen ex natura rei ita pendet creatio materiæ cœli ab actuali informatione seu unitione formæ, ut non possit naturaliter esse illa effectio materiæ sine consortio alterius partialis actionis, qua in illam introducitur forma; neque e converso illa inductio formæ possit per se fieri per modum totalis actionis, sed solum per modum partis componentis unam totalem actionem simul cum productione materiæ. In quo differt effectio incorruptibilis corporis a productione corporis corruptibilis, nam in corpore corruptibili actio qua creatur materia, potest eadem manere, variata actione qua inducitur forma, vel secundum numerum, vel etiam secundum speciem; quamvis oporteat, ut aliqua maneat vel succedat: & e contrario, actio inductiva formæ potest per se fieri per modum totalis actionis, sicut fit generatio, ut infra latius declarabimus, tractando de eductione formæ.

Solvitur proposita difficultas.

Hoc ergo supposito, ad difficultatem propositam dicendum est, actionem illam integram & indivisibilem absolute & simpliciter non pendere a materia in genere causæ materialis, quia illi actioni ut sic nullum subjectum supponitur; nihilominus tamen fatendum est illam actionem, quantum ad eam partem, qua est comproductiva formæ, pendere a materia, ut a subjecto, & causa materiali: hoc enim recte probat discursus supra factus. Nec vero inde fit, illam actionem quoad aliquam partem esse generationem aut propriam eductionem formæ de potentia subjecti, nam hæc ratio solum convenit illi actioni, quæ per se ac separatim, & per modum totalis actionis fieri potest: illa autem partialis actio concreatio dicenda est, quia natura sua est pars unius totalis actionis, quæ est vera creatio. Nec repugnat concreationi ut sic, pendere a subjecto & materiali causa, quantum ad eam rationem seu partem, secundum quam dicitur concreatio; sicut etiam, quatenus est partialis concreatio materiæ, pendet suo modo a forma & unione ejus. Quod nihil aliud est dicere, quam dari quandam creationem totalem, quæ constat ex partibus materiali & formali proportionatis partibus, quibus constat terminus ejus; quod verissimum est. Atque ita satisfactum est omnibus rationibus dubitandi, intelligenturque melius hæc omnia ex dicendis infra de creatione, & de eductione formæ substantialis, ubi plura de hac difficultate dicam.

SECTIO XIV.

Utrum in rebus incorporeis dari possit causa materialis substantialis, & quomodo quantitas ad hanc materialem causam comparetur.

Supponit hæc quæstio, esse inter substantias creatas quasdam incorporeas, id est, carentes hac quantitate molis, quam habent corpora, quod infra nobis probandum est, tractando de substantiis separatis. Hoc ergo supposito, ad explicandam in universum causalitatem materialem circa substantiam, vel assignandos ei terminos quibus clauditur, vel designandam certam proprietatem qua dignosci possit, necessaria visa est hæc quæstio.

Variæ sententiæ.

In qua nonnulli errarunt, dicentes causalitatem materialem non limitari ad res corporeas, sed in incorporeis etiam reperiri. Quæ sententia duobus modis intelligi potest. Prior est, ut intelligatur de materia ejusdem rationis cum materia rerum corruptibilium. Quo sensu tenuit eam opinionem Avicembron. in lib. Fontis vitæ, ut refert & declarat D. Thom. 1. part. qu. 50. art. 2. Sed hic sensus facile rejicitur ex dictis præter aliqua, quæ mox subjiciemus. Quia ostendimus, corpora cœlestia propter suam incorruptibilitatem non posse constare hac materia; sed substantiæ incorporeæ sunt incorruptibiles, magisque abstractæ ab hujusmodi peregrinis alterationibus, quam cœlestia corpora: ergo.

Alio ergo sensu potest illa sententia intelligi de materia alterius rationis specificæ ab hac nostra materia, ejusdem tamen rationis genericæ cum materia rerum corporalium: ita ut de se illa materia, quæ de facto esse dicitur in rebus incorporeis, capax sit corporeæ molis, & quantitatis, si forma illam admittat. Et hoc sensu dicitur illa materia esse ejusdem rationis communis cum materia rerum corporearum, quamvis in statu differat, & actu careat mole corporea ratione formæ. Quod etiam asseruit Avicembron cit. loco. Est autem etiam hic sensus improbabilis, quia materiæ corporali connaturale est esse sub quantitate, & sub illa, vel per illam dividi in partes: ergo impossibile est, ut aliqua substantia natura sua constet hujusmodi materia carente mole corporea. Patet consequentia, tum quia non potest talis materia esse sine quantitate, saltem connaturali modo: non potest autem aliqua substantia naturaliter constare ex materia, & non habere illam in statu connaturali, sed prodigioso, & miraculoso: tum etiam, quia talis substantia incorporea constaret ex portione seu parte materiæ distincta, vel a tota materia substantiarum corporalium, ut argumentatur D. Thom. loco cit. vel etiam a materiis aliarum substantiarum incorporearum, ut ibidem Cajetanus addit. Repugnat autem huic materiæ secundum communem rationem suam dividi in partes, nisi media quantitate.

Sed dicere potest aliquis, non esse de ratione hujus materiæ in communi sumptæ habere quantitatem, neque positive (ut ita dicam) postulare illam ut proprietatem sibi necessariam, sed solum indifferenter se habere, ut illam habeat, vel non habeat juxta exigentiam formæ. Sed hoc inprimis est alienum ab omni ratione Philosophica, quia nos nunquam experti sumus hujusmodi materiam, nisi sub quantitate: ergo non solum hæc materia est capax quantitatis natura sua, vel potest admittere illam, si forma non repugnet, sed etiam natura sua postulat esse sub quantitate, imo vix potest intelligi sine illa. Et confirmatur hoc, nam si in materia est capacitas ad quantitatem, non potest naturaliter illa carere propter formam: nam maxime id accideret, quando forma esset spiritualis: ut videmus in homine formam esse spiritualem, & non propterea privari materiam sua quantitate. Sed præterea argumentor a priori in hunc modum, nam vel illa materia substantiarum incorporearum esset in sua entitate indivisibilis, & carens partibus entitativis integrantibus ipsam: vel haberet partes entitativas, sese tamen penetrantes propter carentiam quantitatis. Si primum dicatur, plane sequitur talem materiam non solum non habere actu quantitatem, sed etiam esse omnino incapacem illius, quia rei indivisibili repugnat per quantitatem extendi, ut per se notum est ex ipsis terminis: talis ergo materia non conveniet cum materia substantiarum corporalium, etiam in hoc communi genere materiæ corporeæ, seu capacis quantitatis. Si vero dicatur secundum, repugnat (saltem naturaliter) illam materiam esse a quantitate separatam; tum quia materia corporalium non alia ratione postulat quantitatem, nisi quia divisibilis est in partes: tum etiam, quia neque est in natura indicium aliquod, aut vestigium talis materiæ, neq; facile, ut dicebam, concipi potest illo modo existens, præsertim natura sua.

Posset ergo aliter excogitari (& sit tertius dicendi modus) in re incorporea compositio ex materia prorsus spirituali & indivisibili, ita ut, sicut datur substantia composita ex materia, & forma corporeis & substantia composita ex materia corporea & forma incorporea, ita etiam dari possit substantia composita ex materia & forma incorporeis. Quid enim repugnat, quin detur hujusmodi compositio in substantia spirituali? Atque hanc sententiam probabilem reputat Alexander Alens. 2. part. quæst. 20. memb. 2. in fine, & qu. 44. memb. 2. ubi distinguit triplicem materiam, scilicet elementarem, cœlestem & spiritualem, & Bonavent. in 2. dist. 3. art. 1. qu. 1. & sequ. & re vera loquitur de propria materia, ut est essentialis pars distincta realiter a forma: & idem tenet Richard. eadem dist. art. 1. q. 2. & in eandem sententiam refertur Aureolus

incolus ibi, & idem docuit Plotin. lib. 4. Æneadis 2. c. 5. ubi ait, *profundum unjuscujusque rei esse materiam, etiam in mundo intelligibili*. Idem tenuit Proclus in elementario proposit. 210. Citatur pro hac sententia ex Philosophis Aristoteles 2. Metaphys. tex. 12. ubi ait omne quod movetur, habere materiam. Et Comentator 12. Metaph. tex. 20. dicens materiam esse causam potentiæ in rebus, in quibus est potentia, scilicet passiva, significans omnia quæ sunt aliquo modo in potentia, habere materiā; quod etiam habet 8. Physic. tex. 15. Idemque habet Avicen. 2. Metaph. c. Unde l. 4. c. 2. ait omne quod habet esse, post nō esse, habere materiā. Ex Patribus vero August. l. 1. de Mi. rab. sacræ Scripturæ c. 1. ait, Deum ex informi materia, quam prius ex nihilo condidit, cunctarum visibilium & invisibilium rerum, hoc est sensibilium, & insensibilium, intellectualium, & intellectu carentium, species multiformes divisisse: & 12. Confess. cap. 20. & 21. inter alias expositiones illorum verborum: *In principio creavit Deus cœlum, & terram*, hanc ponit, id est, *fecit Deus informem materiam creaturæ spiritualis & corporalis*. Damascenus etiam lib. 2. de fide, cap. 3. ait, *licet quædam creaturæ respectu nostri, materia vacare dicantur, tamen quidquid est aliud a Deo, crassum esse, & materia constare*. Et Boetius lib. de Unitate, & Uno, ait Angelum esse unum conjunctione materiæ & formæ: & lib. 1. de Trinit. c. 3. ait, formam quæ est sine materia, non posse esse subjectum accidentium.

Ex quibus omnibus colligit hæc opinio non posse dari substantiam creatā, quæ sit pura forma subsistens, quia nulla est substantia creata, quæ licet actu sit ratione formæ, non sit in potentia ut possit esse, & non esse, quod convenit illi ratione materiæ. Item, nulla est substantia creata, quæ non possit agere. & pati, aut moveri; sed primum convenit ratione formæ, ergo secundum convenit ratione materiæ, quia non potest eadem potentia secundū eadem rationem simplicem esse activa, & passiva, quia non potest secundum idem esse in actu, & in potentia. Denique nulla substantia creata potest esse purus actus: ergo nec pura forma, ergo esse debet cōstans ex materia & forma. Nec vero repugnat hæc compositio rei spirituali, quia non repugnat intelligere entitatem substantialem indivisibilem, ac incorpoream, quæ in suo genere sit pura potentia, & pendeat ab aliquo actu substantiali informā-te. Nam sicut substantia spiritualis integra est in potentia ad formas accidentales proportionatas, ita dari potest substantia spiritualis partialis, quæ sit in potentia ad substantialem formam proportionatam. Denique sicut in formis sunt gradus, cur non etiam possunt esse in materiis usque ad gradum spiritualem?

Hæc sententia est sine dubio falsa: tamen duas habet partes. Una est, causalitatem materiæ esse necessariam in omni substantia creata, quantumvis incorporea. Alia est, hanc causalitatem saltem non repugnare illi. Quia ergo prior pars facilius impugnatur, quam posterior, de ipsa est sigillatim dicendum.

Quæstionis resolutio.

Dico ergo primo: Non est de ratione substantiæ creatæ & completę ut habeat causam materialem intrinsecā, ex qua componatur. Hanc conclusionem supponunt omnes authores, qui docēt dari de facto substantias creatas non compositas ex materia, nimirum angelos. Ita sentiunt fere omnes Scholastici in 2. dist. 3. & D. Th. 1. par. qu. 50. ar. 2. & 2. cont. Gent. c. 50. & 51, & qu. de spiritualibus creatur. art. 2. Marsil. in 2. qu. 2. Henr. quodlib. 4. qu. 16. Hervæus quodlib. 11. qu. 3. & est expressa sententia Dionysii c. 4. de cœlesti Hierarch. & de divin. nominibus, & sine dubio idem sentit Damascen. lib. 2. cap. 3. Aristotel. etiam 12. Metaph. cap. 6. clare docet intelligentias esse abstractas a materia, quamvis in hoc excedere videatur, faciens illas puros actus; de qua re dicemus infra suo loco. Nunc probatur ratione assertio posita, quia neque ex ratione substantiæ creatæ ut sic, neque ex proprietatibus, vel effectionibus talis substantiæ potest colligi necessitas hujus compositionis seu causalitatis materialis: ergo nulla est talis necessitas. Antecedens quoad priorem partem patet, quia de ratione substantiæ ut sic solum est, quod sit ens per se subsistens seu natura sua aptum ad subsistendum. Quod vero talis substantia creata sit, addit solum dependentiam ab alio: & consequenter, quod talis substantia sit finita, & non sit ex se ens necessarium, neque omnino simplex: sed tota hæc ratio substantiæ creatæ optime salvatur & intelligitur absque compositione ex materia & forma, seu ex actu & potentia substantialibus, ac realiter distinctis: ergo. Probatur assumptum, quia ut substantia non sit omnino simplex, sufficit compositio Metaphysica, vel ex natura & supposito, vel ex esse & essentia, de quibus infra dicemus: præter quas etiam est compositio ex genere & differentia; quę sufficit etiam, ut talis substantia finita esse intelligatur: neque talis compositio indicat veram compositionem ex materia & forma, quia non oportet genus & differentiam sumi ex partibus substantiæ realiter distinctis, ut in superioribus dictum est. Denique, ut talis substantia dependeat, satis est quod ex se, & ex sua intrinseca essentia non sit ens actu, sed per efficientiam alterius: hoc autem convenire potest substantiæ hoc ipso quod aliquam compositionem habet ex esse & essentia, vel ex modo dependentiæ, & re quæ dependet: ergo ad rationem substantiæ creatę non est necessaria propria compositio ex materia & forma.

Altera vero pars antecedentis probatur, quia non repugnat eandem rem esse in actu in genere substantiæ, & esse in potentia ad accidentia, ut sequenti disputatione latius dicturi sumus. Et patet breviter, quia respectu diversorum non repugnat actus & potentia. Imo hoc ipso, quod substantia creata non habet per seipsū omnem perfectionem, sequitur, ut post perfectionem substantialem, sit perfectibilis per accidentia: & hoc est esse in potentia ad illa. Deinde, si talis substantia sit vivens, & maxime intellectualis, per eandem realem facultatem habere potest vim agendi & recipiendi, ut per eandem voluntatem potest elicere & recipere actum volendi: & eodem modo potest se movere, non ratione materiæ, sed ratione suæ propriæ substantiæ: ergo hęc non sunt sufficientia indicia cōpositionis proprie ex materia & forma, quia nō necessario illam requirunt; sed præter hæc nulla alia sunt indicia talis compositionis, quę in omni substantia creata necessario inveniantur: ergo nulla est necessitas attribuendi hanc compositionem omni substantiæ creatæ.

Et confirmatur, ac declaratur hic discursus ex anima rationali separata a materia: illa enim est substantia creata dependens, & non omnino simplex, & potens ad intelligendum, volendum, & se movendum: & horum omniū capax est sine compositione ex materia & forma. Unde authores contrariæ sententiæ coacti hoc exemplo, indicant etiam in anima reperiri hanc compositionem: veruntamen id est valde alienum non solum a principiis naturalibus, sed etiam fidei. Nam vel intelligunt, animam etiam dum est in corpore, esse compositā ex materia & forma spiritualibus; at inde sequitur, animam non esse veram formam corporis; tum quia anima per se erit substantia completa & integra, utpote ex propria materia substantiali, & propria forma composita; tum etiam, quia non poterit informare corpus per suam materiam, quia materia non est actus actuans, sed primum subjectum formæ: neque etiam per suam formam, quia non potest eadem forma simul informare duas materias, neque habere connaturalē & intrinsecā habitudinē transcendentalē ad illas. Vel intelligunt, animam rationalem statim ac separatur a corpore, recipere aliquam spiritualem materiam cui unitur, & in qua conservetur, & hoc æque falsum est, & erroneum. Nam inde fit primo, animam rationalem vere non conservari separatam. Secundo sequitur, necessariam esse creationem novæ materiæ, ut anima possit extra corpus manere, quia illa materia non poterat antea præesse, alias oportuisset vel esse sine forma, vel aliquid aliud corrumpi, ut anima rationalis extra corpus manere posset. Quæ omnia sunt absurda. Imo præterea sequitur, non oportere, ut talis anima aliquando redeat ad corpus: nam si jam habet propriam & perfectiorem materiam quam informet, cur debet illa privari, ut ad corpus redeat? Maxime, quia compositum illud ex tali materia & anima, natura sua incorruptibile esset. Igitur nullo modo dici potest rationalem animam constare materia, & forma. *Anima rationalis nullam materiam includit.*

Sed dicet aliquis non esse eandem rationem de anima rationali, & de substantiis completis, de quibus nunc agimus: nam illa cum sit incompleta, & natura sua instituta ad informandam materiam, non est mirum, quod tota sit forma, & non cōstet ex materia: secus vero esse potest in substantiis completis, quæ ita per se subsistunt, ut *Occurritur objectioni.*

ut materiam informare non possint. Sed hæc differentia nil obstat, quin potius ex eo, quod anima rationalis, quãvis sit incompleta substantia, quia incorporea est, potest esse per se subsistens sine materia, & in sese operari, ac se movere: ex hoc (inquam) inferimus non repugnare, quod dentur completæ substantiæ incorporeæ, quæ materia non constent, & in se operari possint, ac se movere. Et ratio hujus consequentiæ est, quia sicut in anima eadem res potest esse principium efficiendi, & recipiendi motum & actum accidentalem, ita in illis substantiis completis. Et sicut anima separata non indiget materia ad suos actus & motus, ita nec substantia completa & incorporea indigebit illa. Et aliunde non est materia necessaria ad rationem substantiæ incompletæ ut sic, nam Deus est completa substantia sine materia: neque ex eo præcise, quod substantia sit creata, postulat, ut complementum ejus sit ex compositione materiæ, ut demonstratum est; ergo.

Et hinc insurgunt duæ aliæ rationes egregie confirmãtes conclusionem. Una ratio est D. Th. loco citato, quia non repugnat dari substantiam creatam completam, habentẽ operationẽ simplicẽ independentem a materia: ergo non repugnat dari substantiã habentẽ esse completum absque materia. Consequentia probatur, quia esse est propter operari, unde est proportionatum operationi, & operatio ipsi esse: si ergo substantia nullo modo indiget materia ad operationem, neque ad suum esse completum illa indigebit: eo vel maxime, quod talis materia nihil conferre posset ad esse, vel subsistere formæ: quia forma, ut supponitur, esset incorporea: ergo independens in esse a quolibet subjecto, & per se subsistens, sicut est nostra anima: igitur talis forma, neque quoad esse, neque quoad operari, indigebit materia: ergo non potest natura sua esse actus materię, sed actus per se subsistens, tanquam substantia completa. Antecedens vero probatur, quia non repugnat dari substantiam creatam pure intellectualem; operatio autem intellectualis per se & natura sua independens est ab omni materia, ut late probatur in 3. de Anima: & patet breviter tum ex objecto ejus, nam sub se complectitur omne ens, quantumvis abstractum a materia; tum ex modo ejus, quia ex se abstrahit a tempore, & loco, & ab omni compositione: tum denique ex primaria substantia intellectuali, quæ est Deus, in quo nullum est genus materiæ, & ex infima, quæ est homo, vel anima rationalis. Nam licet hæc anima sit actus corporis, cujus ministerio uti aliquo modo potest ad suas mentis operationes, tamen per se ac formaliter, non indiget anima rationalis aliqua materia ad intellectuales operationes: unde separata illas exercet sine ulla materia: si ergo non repugnat dari substantiam creatam totaliter intellectualem, non repugnabit dari substantiam creatam carentem compositione ex materia.

Altera ratio sumitur ex similitudine effectus ad causã, saltem secundum communem & analogam rationem, cũ ergo Deus sit substantia completa simplex, non repugnabit dari substantiam similem Deo in hac perfectione, saltem quantum ad carentiã compositionis ex partibus realiter distinctis: omnis enim similitudo ad Deum, quæ non pugnat cum ratione effectus æquivoci, & dependentis, vel quę aliunde non pugnat cum ratione entis ut sic, communicari potest a Deo alicui creaturæ: de quo discursu dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis.

Incorporeę substantię repugnat materialis causa. Dico secundo: Omnino repugnat fieri incorpoream creaturam habentem verã materialẽ causam substantialem. Hanc conclusionem non invenio ita expressam in authoribus: solum enim dicunt angelos carere omni materia: tamen quatenus hoc colligunt ex eo, quod incorporei sunt, plane supponunt repugnare substantię incorporeæ ut sic compositionem ex materia, qualiscunque illa esse fingatur. Potest autem probari assertio primo ab effectu, vel potius ex fine: quia compositio ex materia non potest cõvenire alicui substãtię, nisi quatenus ei est connaturalis: natura autem non postulat compositionẽ ex materia, nisi ob aliquem usum, vel finem consentaneum & composito, & formæ, nam materia est propter formam; sed materia incorporea nulli usui esse potest formę incorporeæ; ergo. Minor probata satis est in præcedente assertione, nam forma incorporea non indiget materia absolute ut sit, neque etiam ut operetur intellectualiter, ut ibi probatum est; neque ut moveatur localiter, ut probat etiam exemplum nostræ animæ separatæ. Et ratio est, quia motus localis recipi potest in quacunque re subsistente, habente finitum & limitatum locum, sive illa res sit cõposita, sive simplex. Nec fingi potest aliud genus operationis, ad quam talis materia deserviat, quia in materia incorporea non possunt esse sensus, neque aliquis modus cognitionis, qui per solam formam non melius exerceatur: neque etiam esse posset actus vitæ vegetativæ, cum substantia incorporea sit incorruptibilis; est ergo talis materiæ modus ineptissimus ad omnem usum naturæ: ergo non potest esse connaturalis alicui substantię: ergo simpliciter impossibilis est: nam materia vel est pars naturę, vel non est materia. Item, si possibilis est aliqua materia, possibilis etiam est forma, quæ sit naturalis actus ejus: ergo composito ex utraque connaturalis erit talis causa materialis; si ergo nulli formæ, vel composito esse potest connaturalis hujusmodi materia, neque absolute esse potest. Ratio autem a priori sumenda videtur ex nobilitate gradus & ordinis substantiæ incorporeę, nam ille ordo rerum est actualior, quam sit omnis substantia corporea & extensa: & ideo repugnat dari in illo ordine entitatẽ substantialem per modum puræ potentiæ indigentis forma substantiali, ac realiter distincta, ut esse possit.

Materia & quantitas mutuo sese inferunt.

Ex his infero materiam & quantitatem se habere inseparabiliter ac reciproce, ita ut omne compositum ex materia, necessario sit quantum; & omne etiam corpus quantum necessario sit compositum ex materia: hæc enim posterior pars in superiori sectione probata est: prior vero ex proxime dictis constat. Unde fit consequens, quantitatem comparari ad materiam ut proprietatem ejus, nam cum inseparabiliter sese comitentur, necesse est, ut inter se habeant aliquam naturalem connexionem; cum autem materia sit substantia, quantitas & accidens non possunt aliter connecti, nisi ut proprietas & essentia, radix, seu fundamentum. Imo, si de proprietate reali, & Physica loquamur, nullam aliam in materia inveniemus: nam si quid aliud assignari solet, vel non est proprietas, sed essentia; ut esse *potentiam ad formam*: vel non est proprietas positiva, sed quæ per negationem declarat eandem essentiam, ut esse *ingenerabilem, & incorruptibilem*, esse *de se informem, & aliquo modo incognoscibilem, carere vi activa*, & similes. Vel denique solum per Metaphoram explicat eandem essentialem capacitatem materię, ut *habere appetitum ad formam*. At vero quantitas est vera & realis proprietas propriam habens entitatem (de qua infra suo loco dicemus) naturaliter ac necessario conjunctam cum entitate materiæ. Estque illi valde proportionata, nam est aptissima ad recipiendum, & patiendum, & ex se non est ordinata ad aliquid agendum. Statim vero se offerunt hoc loco quæstiones graves, scilicet, an quantitas ita sit proprietas materiæ, ut sit illi coæva, & an ab illa dimanet, vel mediante forma, & an illa immediate subjectetur, vel in toto composito; sed hæ quæstiones non sunt necessariæ ad præsentem disputationem, & in sequẽti habebunt commodiorem locum.

Solum potest in hac assertione dubitari, si quantitas & materia sese consequuntur, quomodo, variata ratione materiæ, non variatur ratio quantitatis: diximus enim materiam incorruptibilium corporum esse distinctam a materia corruptibilium: nemo autem dicet, quantitates esse diversarum rationum. Quod si dicatur, quantitatem consequi materiam ut sic secundum genericã rationem suã, restabit inquirendum, quæ proprietas consequatur hanc, quæ vero illam materiam, quatenus talis est, vel quomodo ad rationẽ genericam materiæ sequatur specifica proprietas, & tamen ad specificas rationes materiæ nulla proprietas consequatur. Dubiolũ. Ad hoc vero dicendum est breviter, nullũ esse inconveniens, quod duæ naturæ seu materiæ specie distinctæ, quatenus inter se sunt aliquo modo similes, habeant proprietatẽ communem: id enim frequens est etiam in formis, & substantiis completis. Respõsio. Nam sicut duæ causæ specie distinctæ possunt habere effectum ejusdem rationis, quia possunt habere virtutem communem, vel formalẽ, vel eminentẽ, ita duæ materiæ possunt habere proprietatẽ communẽ propter convenientiã in aliqua conditione naturę, quãvis nõ cõveniant simpliciter in tota essentia Omnes enim materiæ habent integralium partium extensionem & compositionem, & in ea sunt omnino similes, & secundum eam rationẽ convenit

venit illis proprietas: habent vero ulterius, quod sint potentiæ ad formam, & secundum hanc rationem differunt per diversam habitudinem ad formam. Et secundum hanc specificam rationem, & distinctionem, verum est non habere unam materiam aliquam peculiarem proprietatem accidentalem, distinctam a quantitate, vel a proprietatibus alterius materiæ. Neque hoc est inconveniens, quia materia, cum sit pura potentia, non indiget aliis proprietatibus vel facultatibus.

Argumentorum solutiones.

Ad argumenta alterius sententiæ respondetur, Aristotelem, cum ait omnia, quæ moventur, habere materiã, loqui de motu physico, in quo una pars mobilis prius pertransit spatium, quam alia. Commentator autem & Avicenna procedunt in eo errore, quod intelligentię omnes sunt entia necessaria, & æterna. Ad Aug. Inprimis opus illud de mirabi.lib. sacrę Scripturæ incerti est authoris; deinde D. Th. q. unica de spiritualib. creat. ar. 1. ad 4. explicat Augustinum non loqui de materia proprie, ut est pars essentiæ, nec de informitate substantiali, sed de materia, ut dicit quamcunque substantiam, vel subjectum accidentaliter informe. Unde per materiam informem in intellectuali natura nihil aliud intelligit, quam ipsam naturam intellectualem nondum illuminatam a verbo. Vel fortasse author illius libri existimavit Angelos esse corporeos. Atque hoc modo respondet Capreolus in 2. d. 3. q. 1. ad alium locum Augustini ex libris confessionum, eam expositionem esse juxta opinionem Platonis existimantis Angelos esse corporeos: præsertim quia Augustinus non approbat, sed refert tantum illam expositionem. Damascenus autem aperte sentit Angelos esse immateriales, quamvis comparatione Dei eos appellet crassos ac materiales, non quia materia constent, sed quia aliquo modo sunt compositi, & potentiales. Ita fere Divus Th. q. 50. ar. 2. ad primum. Boetius autem in priori loco, vel existimavit Angelos esse materiales vel loquitur late de materia & forma, prout interdum dicuntur de quacunque potentia & actu, sive sint genus & differentia, sive essentia & esse. In posteriori autem loco vel loquitur de forma pura, quæ sit purus actus, ut exponit Capreolus, vel loquitur secundum præcisionem formalem, quod forma ut forma non recipit accidentia, sed quatenus aliquid participat de conditionibus materiæ, seu de potentialitate.

Locus Aug. exponitur. *Damasc. explicatur.* *Boetius exponitur.*

Et ex his ultimis verbis fere responsum est ad rationẽ illius sententiæ: negatur enim esse impossibilem substantiam creatam non compositam ex vera materia. Ad primam probationem respondetur, falsum esse omnem substantiam creatam posse non esse per intrinsecam potentiã passivam, quæ convenit rebus ratione materiæ, subjectæ privationi: si vero sit sermo de potentia ad non esse per solam denominationem extrinsecam a causa efficiente, illa non requirit materiam. Ad aliam probationem respondetur, eãdem rem viventem posse se ipsam movere accidentaliter, vel in actum reducere, quia ad hoc esse potest per suam substantiã in actu eminenti seu virtuali, & in potentia formali, ut supra, confirmando veritatem, declaratum est, & tractando de causa efficienti latius dicemus.

Ad ultimam probationem jam declaratum est, unde repugnet dari substantiam incorpoream, & puram potentiam in genere substantiæ, scilicet ex eminentia illius gradus, & ordinis: & ideo non est simile de potentia ad formas accidentales, quia substantia, quæ sit simpliciter in actu, potest esse in potentia ad accidentia: quæ non est potentia ad esse simpliciter, sed secundum quid. Est denique diversa ratio formæ & materiæ, nam forma, cum sit actus, merito reperiri potest in gradu incorporeo, itemque gradus corporeus potest participare actualitatem formæ substantialis, quia non est ille ordo adeo imperfectus, quin intra illum reperiatur ens simpliciter in actu per formam constitutum: e contrario vero materia propter suam imperfectionem non potest elevari ad gradum incorporeum.

DISPUTATIO XIV.

De causa materiali accidentium.

Explicata causalitate materiali in prima radice, & causa illius generis, facile est eam applicare ad omnia subjecta, quæ hujusmodi genus causalitatis exercent circa accidentia; nam circa substantiam sola materia prima veram ac propriam causalitatem materialem habet: quia licet partes integrantes vel dispositiones, soleant ad hoc genus causæ revocari, id solum est per quandam reductionem, non per proprietatem. Igitur de materiali causa accidentium primum videbimus, an sit, & qualis, & respectu quorum accidentium. Deinde, quibus rebus conveniat.

SECTIO I.

Utrum detur vera causa materialis accidentium.

Dupliciter de accidentibus loqui possumus: uno modo in abstracto, seu de sola forma accidentali: alio modo in concreto, seu de composito ex tali forma, & subjecto. Et juxta hanc duplicem considerationem dupliciter potest quæri causa materialis accidentis; scilicet, vel componens ipsum, vel sustentans ipsum, aut unionem ipsius.

Materialis accidentium causa datur.

Primo ergo in genere certum est, dari causam materialem accidentium. Hoc patet primo ex Aristotele 12. Metaph. tex. 13. ubi resolvens quæstionem, quam lib. 3. tex. 15. proposuerat, dicit omnium generum eadem esse principia secundum proportionem; nam (ut Commentator exponit) licet alia sit potentia ad esse substantiale, & alia ad esse accidentale, tamen proportionaliter convenit in ratione causæ materialis. Unde hæc causalitas eadem via, & proportione demonstratur, qua causalitas materiæ primę: imo tanquam nobis notior, prius cognita est, & per proportionem ad illam, ventum est in cognitionem materiæ primæ, ut supra vidimus. Experimur enim in eodem subjecto mutationem fieri ab uno accidẽte in aliud, ut calido in frigidum: ex quo intelligimus dari subjectum, quod utrique accidenti subest, & illud appellamus causam materialem accidentis. Nam re vera est causa, quando quidem ab illo dependet accidens: & quatenus subjectum est, non participat aliud causalitatis genus, ut per se constat, & magis patebit ex dicẽdis. Deinde, quia non in omnibus accidentibus fit hæc transmutatio, addenda est ratio universalis, quæ ex natura entitatis accidentalis sumenda est: entitas enim accidentalis in se subsistere non potest, sed indiget subjecto, in quo sustentetur: & ideo indiget causa materiali tanquã necessaria ex natura rei, ut esse possit. Quæ ratio probat, non solum dari posse causam materialem accidentium, sed etiam omnia accidentia natura sua necessario postulare hanc causam; quia *accidentis esse est inesse*, ut postea suo loco declarabimus: in ipsa autem ratione inhærendi includitur subjectum & consequenter materialis causa.

Ex quo colligitur differentia inter substantiam & accidens, quod substãtia etiam creata non requirit in universum materialem causam, ut supra ostensum est, accidens vero omne illam requirit. Et ratio est, quia ratio substantiæ aut formæ creatæ ex hac pręcisa, & communi ratione non requirit materiam, cum ex vi illarum rationum non repugnet esse rem subsistentem, & simplicem, sed requiritur ex peculiari ratione talis substantiæ, nimirum corporeæ, vel talis formæ, scilicet materialis. At vero accidens ex præcisa, & communi ratione accidentis postulat materialem causam, quia dicit entitatem ita diminutam, ut natura sua sit inepta ad subsistendum, ac proinde indigentem aliquo subjecto sustentante. Quo fit, ut hæc causalitas materialis etiam ad incorporalia se extendat, nam etiam spiritualia accidentia indigent materiali causa, extẽso nomine *materialis* ultra id, a quo sumptum est. Materia enim proprie, & in rigore appellata est materia corporea, & ab ea denominatio *materialis* sumpta est: inde tamen extenditur ad omnem causam, quæ rationem causandi eandẽ seu proportionalem habet, etiamsi secundum entitatem suã spiritualis sit, & incorporea: atque hoc modo accidentia spiritualia, licet in se sint indivisibilia, & incapacia extensionis quantitativæ, nihilominus causam materialem habent. Quin potius juxta principia divinæ Theologię, etiam supernaturalia accidentia indigent materiali causa, nam quantumvis sint entia perfectissimi ordinis, tamen hoc ipso, quod, accidentia sunt, indigent subjecto, quo fulciantur. Advertendum est tamen ultimo, in hac conclusione sermonem esse de propria entitate accidentali, nam modus accidentalis, qui ex se non habet

Notanda inter substantiam & accidẽs discrimẽ.

bet propriam entitatem, sed intrinsece identificatur alicui accidentali entitati, cujus est modus, non semper habet propriam materialem causam, sed illi sufficit ipsa entitas, quam proxime modificat, sive illi conjungatur ut subjecto, sive alio modo, quod in particulari declarari non potest, nisi explicando varia genera horum modorum accidentalium, quod in discursu hujus materiæ præstabimus. Et ideo omitto speciales difficultates, quæ hic occurrebãt de relatione ut relatio est, & de actione transeunte ut sic, & de loco, vel aliis formis extrinsece denominantib. nam in propriis locis commodius tractabuntur.

Accidens in concreto componitur ex materia, non in abstracto.

Dico secundo: Entitas accidentalis in abstracto sumpta non habet causam materialem, ex qua intrinsece cõponatur, sed hoc modo datur causa materialis accidentis in concreto, seu compositi accidentalis. Hanc conclusionem, præsertim quoad priorem partem, ponunt Soncinas 12. Metaph. qu. 26. & Javell. qu. 8. & significant aliquos sensisse oppositum propter Aristotelem ibi text. 26. dicentem, in omni genere dari propriam potentiam, & actum. Conclusio tamen est certissima, loquendo de propria & reali materia, quia tota entitas accidentalis est quædam forma: non ergo indiget compositione intrinseca & reali ex propria materia, & forma. Antecedens declaratur, quia tota entitas accidentalis est in subjecto tãquam forma: unde qui in accidente fingunt dictam compositionem ex materia, necesse est fateantur, illam partem, quam materiam appellant alterius partis formalis, respectu subjecti esse actum & formam saltem partialem. Hinc vero probatur prima consequentia, quia forma, ut forma, non postulat compositionem ex potentia & actu realiter distinctis, ut in substantialibus constat, & in speciali de anima rationali superius probatum est. Neque in accidentali forma excogitari potest propria ratio, ob quã illam compositionem requirat: nam licet talis forma constet genere, & differentia, quæ per modum materiæ & formæ Metaphysice comparantur, tamen neque in re distinguuntur, nec per se requirunt principia seu fundamenta realiter distincta, ut in superioribus probatum est. Nec vero hæ formæ accidentales propter suam imperfectionem postulant illam compositionem ex potentia, & actu realiter distinctis, quia res imperfecta, si sit partialis & incompleta, aut forma alterius, potest esse realiter simplex, imo & indivisibilis, ut punctus, nam simplicitas non semper importat, aut requirit magnam perfectionem, sed tunc solum est signum majoris perfectionis, quando cætera sunt paria: ergo nulla probabilis ratio excogitari potest ad tribuendum accidentibus hanc compositionem.

Jandun. 8. Metaph. q. 8.

Adde præterea, intelligi non posse, qualis sit illa materia, ex qua intrinsece componatur forma accidentalis: nam vel est talis, ut eadem numero successive sit sub diversis formis accidentalibus: vel semper transmutatur seu perit cum ipsa forma. Primum dici non potest, alias non solum ex calido fieret frigidum, sed etiam ex calore frigus, & ex amore odium, & sic de aliis, quod est aperte falsum. Item, quia calor activus est secundum totam entitatem suam: ergo introducit in subjecto calorem secundum totam entitatem ejus, quantum ad illum gradum, quem introducit: ergo expellit oppositum gradum frigoris similiter quoad totam entitatem ejus: non ergo expellit tantum partem formalem a materiali, ut in hanc introducat aliam partem formalem oppositam, sed simpliciter expellit totam formam, vel totum gradum contrarium, ut suum introducat. Sicut in mutatione pure privativa, ut v. g. in desitione luminis, non perit pars formalis luminis, & manet potentialis, sed absolute totum lumen. Si autem transmutatio accidentis semper fit in tota entitate formæ: ergo illa materia, ex qua finguntur accidentia constare, nihil deservit ad transmutationes accidentium, neque etiam deservit, ut informent substantiam, nam ratio materiæ ex se potius impedit informationem, quia materia ut sic non est actus actuans, ut supra diximus. Item non deservit ad actionem, quin potius impedire potest, ne forma secundum se totam sit activa, nam materia secundum se non est activa: cum ergo multæ formæ accidentales sint activæ secundum totam suam entitatem, non constant intrinsece materia & forma. Tandem si accidens ita constat materia & forma, etiam forma ipsius accidentis cõstabit materia & forma. Atque ita procedetur in infinitum: si ergo in aliqua sistendũ est, ut re vera est, sistamus in prima, quæ sit ipsum accidens, quod est tantũ forma, cujus materia est subjectum quod informat. Prima sequela patet, quia non est major ratio de una forma, quã de alia, quia utraque est entitas imperfecta, & incompleta, & forma alterius, & in utraque concipi potest ratio generica & specifica: est ergo eadem ratio.

Et ex his facile patet altera pars conclusionis, quia cõpositum accidentale intrinsece constat ex subjecto, & accidente, & in ea compositione accidens habet rationem formæ: ergo subjectum habet rationem materialis causæ. Unde fit, causalitatem hanc respectu compositi eadem proportione explicandam esse in his compositis accidentalibus, qua in substantialibus illam declaravimus. Ipsum enim compositum est effectus talis causæ, cum ex illa constet, & ab illa pendeat. Ratio vero seu principiũ causandi est prima potentia, vel entitas, per quam subjectum recipit accidens, de qua potentia, & entitate in sequentibus sectionibus ex professo dicemus. Causalitas vero in re non est aliud, quam unio accidentalis formæ ad subjectum, nam ea mediante fit, ut ex subjecto & accidente unum compositum coalescat. Loquimur enim de cõposito, & causalitate ejus in facto esse: nam de causalitate in fieri statim dicetur. Neque oportet in subjecto accidentis fingere distinctum modum unionis præter ipsum accidens ut unitum subjecto, quia cum accidens fit in subjecto, non fiunt in ipso subjecto duæ mutationes: una per informationem accidentis, alia per peculiarem modum unionis identificatum ipsi subjecto, & propter alias rationes supra factas, quæ hic eandem, vel majorem vim habent. Atque ita patet tota hæc causalitas respectu accidentalis compositi.

Dices. Hoc compositum accidentale est unum per accidens: ergo respectu illius non potest intercedere vera causalitas materialis. Alias omne compositum per accidens consurgeret ex hujusmodi causalitate; quod patet esse falsum in acervo lapidum, ut etiam in domo, quatenus constat fundamento, parietibus, & tecto. Respondetur ex supra dictis de unitate, in entibus, quæ sunt unum per accidens, esse latitudinem, & quædam habere majorem unitatem, quam alia. Compositum ergo ex subjecto & accidente, est unũ per accidens, quia constat ex rebus diversorum Prædicamentorum, & ex actu & potentia, non per se ordinatis, sed accidentaliter. Nihilominus tamen illa unitas, quam habet, non est tantum Metaphorica, aut apparens, sed vera & Physica, quia est per veram unionem & realem unius ad aliud, & ideo tale compositum vere consurgit per realem causalitatem componentium, tum inter se, tum respectu compositi. Acervus autem lapidum ita est unum per accidens, ut non habeat veram & physicam unitatem, sed solum Metaphoricam, vel apparentẽ (ut sic dicam); & ideo, sicut non consurgit ex vera unione partiũ componentium, ita non oportet, ut vera causalitas materialis ibi intercedat, sed tantum secundum proportionem, quatenus in situ & ordine una pars conjungitur alteri. In compositione autem artificiali solet intercedere quædam major conjunctio & subordinatio partiũ: non tamẽ vera & Physica unio, atque ita neque vera causalitas materialis: quod intelligitur, comparando partes integrantes artificium ad propriam formam artificialem, quæ est figura, respectu illius est magis propria causalitas materialis, quatenus figura comparatur ad suum subjectum tanquam verum accidens illi realiter unitum.

Occurritur objectioni.

Accidens in abstracto educitur, & sustentatur a materia.

Dico tertio: Accidens quoad suam entitatem accidentalem præcise & abstracte sumptum, habet materialem causam, non ex qua componatur, sed a qua sustentetur in suo esse: unde illa non tantum est materialis causa accidentis quoad unionem, sed etiam quoad entitatem ejus, quam in suo genere causat, mediante unione: neque etiam est causa solum in facto esse, sed etiam in fieri. Tota hæc assertio sequitur ex præcedentibus a sufficiente divisione, nam ex prima assertione cõstat accidentia indigere causa materiali ob diminutam entitatem quam habent: & in secunda probatum est entitatem accidentalem non indigere hac causa, ut ex ea intrinsece componatur: ergo ut ab ea sustentetur. Imo etiam qui fingunt causam

sam materialem intrinsece componentem accidentia, non excludunt causam materialem sustentantem totum ipsum accidens compositum ex intrinseca materia, & forma: quod est novum argumentum, falso confingi illam intrinsecam compositionem accidentis ex materia & forma. Rursus ex eadem diminuta, & imperfecta entitate accidentis constat pendere a sua causa materiali non solum in unione, sed in entitate sua, quia in se subsistere nullo modo potest naturaliter. Item quia non minus pendet accidens a sua causa materiali, quã forma substantialis materialis a materia; sed hæc pendet non tantum in unione, sed etiam in entitate: ergo. Denique hinc etiam concluditur pendere non tantum in facto esse, sed etiam in fieri, tum quia fieri est proportionatum ipsi esse, tum etiam quia actio, per quam accidens naturaliter fit, est etiam quoddam accidens pendens necessario a subjecto, in quo vel ex quo fit. Est tamen hoc cum proportione intelligendum, nam quædam accidentia fiunt per propriam actionẽ, alia vero solum per resultantiam, vel consecutionem ad effectionem aliarum rerum: unumquodque ergo accidens eo modo quo fit, pendet ab aliquo subjecto in fieri, atque ita habet materialem causam suę effectionis eo modo, quo naturaliter fieri potest. Quid autem sit hęc causalitas, non oportet iterum declarare; nam eadem omnino est, quæ in substantiali causalitate, servata proportione.

Discrimẽ inter accidentia quoad fieri.

Quærere vero aliquis potest, an materialis causa univoce dicatur de illa, quæ est substantiæ, & de causa materialis accidentis. Et ratio dubii esse potest, quia causa materialis accidentis in se, vel est perfectior, vel est æque perfecta causa materiali substantiæ, nam vel est integra substantia, vel forma, vel ad minimum ipsa materia: ergo etiam in ratione causæ materiali est vel perfectior, vel saltem æque perfecta, quia in hac causalitate causa præbet se ipsam, & suum esse; ergo si in se est æque perfecta, etiam erit in ratione causæ. In contrarium vero est, quia esse, quod resultat ex hac causalitate, non est esse simpliciter, sed secundum quid, nimirum esse accidentale. Item productio, vel generatio accidentis, solum est productio, & generatio secundum quid. Unio item formæ accidentalis cum subjecto est tantum secundum quid, utpote accidentalis; sed actualis causalitas materialis consistit in ipsa actuali unione, vel unitione, quatenus a subjecto pendet; ergo causalitas hæc respectu accidentis est tantum secundum quid. Atque ita dicendum est, causam materialem formaliter in ratione causæ analogice de his causis dici, & principalius de causa substantiæ, materialiter vero rem, quæ causat accidentia, posse esse vel æque, vel magis perfectam. Id vero non satis est, ut in ratione causæ sit perfectior, etiamsi per se ipsam intret compositionem totius compositi accidentalis, quia non est inde ratio causæ sumenda, sed ex actuali causalitate, quam exhibet, & ex formali esse, quod inde consurgit.

Qualiter materialis causa de substãtiali & accidentali dicuntur.

SECTIO II.

An substantia ut sic esse possit immediata causa materialis accidentium.

DE hac causalitate formaliter sumpta, nihil aliud nobis dicendum superest: de fundamento vero talis causalitatis, & de potentia, per quã causat, nonnulla dicere necesse est. Cũ enim materialis causalitas cõsistat in receptione, duo ex parte causę requiruntur; scilicet res, quæ recipit, & potentia per quã recipit, quæ possunt vel re, vel ratione distingui. Supponimus autem ut per se notum ex dictis, substantiam esse quasi primum fundamentum, vel primam rem, quæ causat materialiter accidentia, quia totus ordo accidentium imperfectus est, & insufficiens, ut in se subsistat; & ideo primum fundamentum, in quo accidentia nitantur, non potest esse aliquod accidens, sed debet esse substantia. Inquirimus ergo, per quam potentiam substantia causet materialiter accidentia, an per potentiam accidentalem realiter, aut ex natura rei distinctam ab ipsa: an vero per se ipsam, seu per potentiam ratione tantum distinctam.

Tractatur prior opinio.

Quidam enim authores sentiunt nullum accidens recipi in substantia, nisi media potentia accidentali pertinente ad idem Prædicamentum. Ita sentiunt Soncinas 12. Metaph. q. 26. & Javel. q. 8. qui dicunt esse in substantia potentiam receptivam quantitatis, quæ reducitur ad Prædicamentum quantitatis, & aliam receptivam qualitatis ad Prædicamentum qualitatis pertinentem, vel potius in superficie ipsa ait Soncinas esse aliquid potentiale de genere coloris ad recipiendum colorem, quidquid illud sit (inquit) puta Diaphaneitas, vel aliquid hujusmodi. Fundamentum eorum est dictum quoddam Aristotelis 12. Metaphys. text. 26. *eadem esse principia omnium generum*. Quod Commentator exponit de identitate secundum Analogiam, nam quælibet res alicujus prædicamenti habet illa tria principia, materiam, formam & privationem, non tamen in omnibus prædicamentis sunt eadem, sed proportionalia. Hinc ergo colligũt, quod sicut in unoquoque Prædicamento est propria forma, & propria privatio, sic etiam sit propria potentia, constituens proximum materiale principium illius generis. Unde recte concluditur, substantiam ut sic non posse esse principium proximum materiale alicujus accidentis.

Atque hinc sumptum est illud axioma; *Potentia & actus sunt in eodem genere*, quod a multis, ut primum in Metaphysica principium, recipitur ob dictum testimonium Aristotelis, cui addunt aliud Commentatoris 5. Physic. comm. 9. *Potentiam ad unumquodque Prædicamenti, in quo est actus:* & 1. de Anim. Com. 6. *Potentiam & actum esse differentias, quæ contingunt omnibus Prædicamentis*, & loquitur de potentia receptiva, nã tractat de anima quatenus est actus, & de potentia quæ illi respondet. Eodem principio utitur D. Th. sæpe, signatim 1. p. qu. 77. ar. 1. ubi inquit: *Cum potentia & actus dividant ens, & quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referantur potentia, & actus: & ideo si actus non est in genere substantiæ, potentia, quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ*. In quibus verbis & principium illud, & conclusio intenta, & ratio conclusionis cõtineri videntur. Est autem ratio, quia potentię specificantur per actus; ergo potentia ad recipiendam formam accidentalem sumit speciem suam ab actu, ad quem ordinatur: ergo illa potentia non potest esse substantia. Simili enim ratione probavimus supra potentiam materiæ non esse accidens, sed substantiam: & proportionali discursu concludi potest, potentiam ad recipiendam qualitatem esse in genere qualitatis. Ex qua ratione aliqui extendunt illud principium ad potentiam activam, & receptivam: unde generatim inferunt, potentiam ad actum accidentalem esse accidens, & referri ad idem genus.

Substantia se ipsa immediata causa materialis accidentium.

Hæc vero sententia, quantum ad rem præsentem attinet, defendi non potest, nisi fortasse in sensu verborum æquivocatio sit. Dico ergo substantiam per se ipsam absque additione alicujus rei realiter distinctæ, vel alicujus modi ex natura rei diversi, posse esse causam materialem immediate in se recipientem aliquod accidens. Probatur prior pars, quia si substantia recipit quantitatem, verbi gratia, mediante aliqua re distincta, quæ sit potentia ad recipiendam quantitatem, interrogo, an illa res sit substantia, vel accidens. Substantia esse non potest, tum quia alias non esse res ultra totam substantiam rei: tum etiam, quia jam poneretur substantia per se ipsam receptiva accidentis. Si est accidens, ergo est in aliquo subjecto proximo; quæro ergo, an illud sit potentia accidentalis realiter distincta, vel ipsamet substantia: si hoc posterius dicatur, habemus intentum. Si vero dicatur prius, de illo accidente iterum redibit quæstio, & ita infinitum procedemus, nisi in ipsa substantia tandem sistamus. Et ita est re vera necessarium, nam licet substantia possit uniri alicui accidenti, medio alio, ut postea dicemus, tamen comparando substantiam ad totam collectionem accidentium, non potest illi uniri, media aliqua re, quæ non sit aut substantia, aut accidens: ergo necesse est, ut aliqua substantia, & aliquod accidens immediate uniantur, id est, nulla mediante re distincta ab extremis. Ratio denique a priori ex eo sumi potest, quod accidens adjicitur substantiæ creatæ ad perficiendam illam, & supplendum id, quod talis substantia per se ipsam habere non potest: ergo necesse est, ut in entitate talis substantiæ intime includatur capacitas ad recipienda accidentia: ergo hæc capacitas substantiæ, quæ est receptiva accidentium, ut sic, non potest

test esse res distincta ab ipsa substantia: unde quoad hanc partem conclusio posita evidens videtur.

In altera vero parte, de modo ex natura rei distincto, inprimis non agimus de modo unionis actuali, de quo supra dictum est, sed de modo (ut ita dicam) potentiali, seu de potentia aliqua ex natura rei distincta a substantia, tanquam modo, & non tanquam re omnino diversa. Et sic applicari fere potest discursus factus: nam etiam illa potentia modaliter distincta erit verum accidens, nam si esset substantia, falso diceretur distincta ex natura rei a rei substantia: ergo per seipsam inest suo modo substantiæ, & ab ea pendet in genere causæ materialis: ergo ab illa recipitur immediate per propriam entitatem substãtialem. Deinde ficta est in præsenti hæc distinctio ex natura rei, seclusa distinctione reali, nam hæc capacitas recipiendi primum accidens, (ut sic dicam) ita est intima substantiæ creatæ, ut inseparabilis ab illa sit, etiam per potentiam absolutam Dei, nã hoc ipso, quod substantia angeli, v. g. talis est essentialiter, per se ipsam capax est intellectivæ potentiæ: & quamvis demus posse Deum separare intellectum Angeli a substantia ejus, necessario intelligimus semper manere illam substantiam capacem intellectus, & quantumvis nudam Deus conservet illam substantiam, impossibile est, quin maneat capax suæ naturalis facultatis intellectivæ; & eodē modo intelligimus comparari substantiam compositam ex materia & forma ad quantitatem, nam per se ipsam est capax ejus, nec potest hac capacitate privari, etiamsi a tali substantia separetur omnis res, aut modus, qui ab illa separabilis est: ergo falso confingitur distinctio ex natura rei inter talem capacitatem & substantiam.

Cajetanus restringit nostræ oppositam sententiam. Unde Cajetanus 1. p. q. 54. ar. 3. cum ex parte adhæreat priori sententiæ citatæ, eam limitat ad ea accidentia, quæ media aliqua actione & passione acquiruntur, nam ea, quæ sunt congenita substantiæ, non indigent potentia media, sed substantia ipsa per seipsam est capax illorum: atque hoc modo evitat processum in infinitum. Ratio autem hujus distinctionis & limitationis, quæ ex eo colligitur in eadem 1. par. qu. 77. art. 1. est, quia potentia congenita substantiæ est essentialiter potentia, ad hoc principaliter ordinata, ut actum recipiat: quod vero sit actus substantiæ, solum habet ex communi ratione accidentis, & ideo non requirit aliam potentiam qua mediante inhæreat substantiæ: alia vero accidentia primo ac per se sunt actus, & ideo proprias requirunt potentias, quibus

Improbatur Cajetani limitatio. mediantibus inhæreant substantiæ. Veruntamen ex hac doctrina inprimis colligo, ex vi causalitatis materialis accidentis ut sic per se non requiri potentiam mediam, sed substantiam per se ipsam esse sufficientē ad hanc causalitatem. Hoc patet, quia ad recipienda illa accidentia, quæ sunt essentialiter potentiæ receptivæ, non requiritur alia potentia: quia hæ potentiæ non actuant substantiam, secundum aliquam specialem rationem actus, sed ob cōmunem rationem accidentis: ergo ex vi causalitatis accidentis ut sic non requiritur talis potentia, sed si in aliquibus requiritur, erit propter aliquas speciales rationes. Deinde falso hoc limitatur ad ea accidentia, quæ per se primo instituta sunt, ut sint potentiæ receptivæ: nam quãtitas non requirit in substantia potentiam mediam, per quam recipiatur, ut probatum est, quia substantia per se ipsam est capax quantitatis, & superfluum est ac plane absurdum aliam fingere potentiam mediam, ex natura rei distinctam, & tamen quantitas non est per se primo instituta, ut potentia receptiva, ut ipsi etiam fatentur, alias quantitas essentialiter esset qualitas. Unde quantitas per se primo instituta est ad extendendas partes substantiæ, ita ut naturaliter non possint sese loco penetrare. Inde vero consequenter habet, ut sit medium ad recipienda quædam alia accidentia: ergo non solum illa accidentia, quæ sunt per se primo instituta, ut sint potentiæ receptivæ; sed etiam alia, quæ ob quamcunque rationem habent immediatam habitudinem ad substantiam, non requirunt potentiam mediam, ut ab ea recipiantur, seu materialiter causentur.

Imo vero addo, nullam fortasse reperiri potentiam accidentalem pure receptivam re ipsa distinctam a substantia: ut potest breviter inductione ostendi. Nam in substãtiis corporeis inanimatis nulla est potentia receptiva accidentium præter quantitatem, ut partim ostensum est, partim ex sequentibus magis constabit: quantitas autem, ut dixi, non est per se primo potentia receptiva, sed est forma dans substantiæ materiali hanc corpoream molem, & extensionem, ratione cujus apta est locum occupare. In rebus autem viventibus ut sic, non agnoscimus potentias aliquas pure passivas, nam omnes, quæ conveniunt viventibus ut viventia sunt, sunt aliquo modo activæ: quod etiam in substantiis Angelicis considerare licet: ergo præcise ob recipienda accidentia, non oportet fingere in substantia potentias distinctas, nisi aliunde necessitas oriatur.

Ex quo ulterius concluditur, illam limitationem seu distinctionem de accidentibus congenitis, seu transmutabilibus non esse formalem, neque in universum veram. Primum patet, quia si substantia per se ipsam potest esse capax accidentis ut sic, etiã poterit esse capax mutationis ad tale accidēs, si fortasse illud separabile sit. Quod si sit inseparabile, illud est per accidēs, & materiale quid respectu causalitatis substantiæ. Secundum patet, quia quantitas, juxta communem sententiam, est accidens, quod transmutatur, & per proprium motum acquiritur: & nihilonus non requirit in substantia potentiam ab illa distinctã. Item, præsentia localis seu ubi est modus accidentalis, qui interdum afficit immediate ipsam substantiam, ut clarius patet in substantia spirituali: & est suo modo verum in materiali, ut infra suo loco dicemus, & tamen illud accidens potest per propriam mutationem acquiri, & perdi. Item, si verum est relationem similitudinis, vel identitatis specificæ esse aliquid ex natura rei distinctum a subjecto & fundamento, tale accidens non requirit in substãtia specialem potentiam, & tamen non est congenitum, sed amitti potest, vel de novo resultare. Restat ergo, ut absolute dicamus, ad causalitatem materialem substantiæ circa accidens, sive in ea fit per modum potentiæ passivæ, aut activæ, sive per modum simplicis formæ vel dispositionis, seu quantitatis, aut alterius modi accidentis, sive congeniti, sive adventitii, per se, & ex vi harum generalium rationum præcise sumptam, non esse necessariam ex parte substantiæ specialem potentiam ex natura rei ab illa distinctam.

Improbatur prior sententia.

Atque hinc infero, accidens non semper requirere in substantia potentiam receptivam proprie pertinentem ad suum Prædicamentum, imo raro id accidere nisi in aliquibus accidentibus propter peculiares rationes. Hoc plane infertur ex præcedenti assertione. Et declaratur amplius inductione, nam in substantia spirituali tantum sunt accidentia pertinentia ad intellectum & voluntatem, & quæ locum respiciunt. Loquor naturaliter, ut omittam, ea quæ per divinam gratiam seu virtutem fieri possunt. Quanquam, si aliquod donum gratiæ potest poni in substantia spirituali, quod non sit in intellectu, nec in voluntate, ut re vera potest, illud non supponit in substantia potentiam ejusdem generis, nam illud donum est qualitas: capacitas autem obedientialis non est qualitas, sed ipsamet substantia animæ, ut ex Theologia constat. Accidentia ergo, quæ pertinent ad motum, vel præsentiam localem, non supponunt in substantia potentiam pertinentem ad Prædicamentum Ubi, vel Actionis, aut passionis: qualiter enim concipi, aut quo fundamento fingi potest talis potentia? cum ratio potentiæ, si propria sit, pertineat ad qualitatem: si vero sumatur late, sit quasi transcendens, & ratio quædam intime inclusa in variis rebus diversorum prædicamentorum, & ita fit in proposito, nam substantia spiritualis per se ipsam est capax talis præsentiæ. Intellectus autem & voluntas absque ulla dubitatione non supponunt in substantia potentiam aliam de genere qualitatis, ut probatum est. Actus vero harum potentiarum insunt substantiæ mediis ipsis potentiis, quamvis de modo sit controversia infra tractanda sect. 4. tamen id provenit ex propria ratione inventa in talibus actibus, ut ibidem dicemus. Et adhuc est sub judice lis, an tales actus sint ejusdem prædicamenti cum ipsis potentiis: aliqui enim eos collocant tantum in genere actionis. Et licet verum sit esse qualitates, & supponere potentiam, quæ sit qualitas, tamen id non provenit ex illa generali ratione, sed ex peculiari causa & natura.

Inductio probans non correspondere cuivis actui potentiam ejusdem categoriæ.

De accidentibus vero substantiæ corporeæ omnes fatentur inter accidentia habentia propriam entitatem re ipsa distinctam a substantia, primum accidens talis substan-

substantiæ esse quantitatem, quę non supponit in substantia aliquam potentiam, quæ ad prędicamentum quantitatis pertineat, ut a fortiori probant omnia, quę hactenus diximus. Ipsa vero quantitas est medium seu potentia, per quam hæc potentia recipit qualitates corporeas, & similia accidentia: at quantitas non est potentia pertinens ad prædicamentum qualitatis, ut per se notum est. Nec vero inter superficiem, v.g. & albedinem fingi potest mediare aut intercedere potentiam aliquam de genere qualitatis, per quam superficies recipiat albedinem: quod etiam probant argumenta hactenus facta, quia talis potentia, si in re non est distincta a superficie, non potest esse vera qualitas: fingere autem illam esse distinctam, vel ut rem, vel ut modum ex natura rei diversum, & superfluum est, ac sine fundamento; & vel procedendum erit in infinitum, vel si sistendum est in intrinseca capacitate superficiei, qua per se ipsam est receptiva illius potentiæ, verius dicetur sistendum esse in eadem intrinseca capacitate superficiei, qua per se ipsam est immediate receptiva albedinis, & tolletur de medio illa inintelligibilis, & minime necessaria potentia. Sic igitur constat, potentiam, per quam substantia recipit accidens, non semper pertinere ad idē prædicamentum cum accidente recepto. Et ratio a priori est, quia ex accidente & subjecto non oportet fieri unū per se, sed per accidens, & ideo non requiritur, quod talis potentia, & actus pertineant ad idem genus: unde nec necesse est, ut talis potentia sit per se instituta, & ordinata ad talem actum.

Qualiter aliqui effugiant vim præcedentiū rationū. Dices, his argumentis recte probari potentiam receptivam accidentis non esse semper proprie ac directe in eo prædicamento, in quo est accidens receptum, non vero probari non collocari in illo saltem reductive, quod solum asserunt authores prioris sententiæ; nam cum accidens dicat intrinsecum ordinem ad subjectum, quatenus est capax ipsius accidentis, necesse est, ut subjectum secundum eam capacitatem reducatur ad prædicamentum accidentis. Propter hanc evasionem insinuavi superius, posse in hac quæstione esse æquivocationem in verbis, nā si solum sit sensus, substantiam vel quantitatem conceptā a nobis sub formalitate capacitatis talis accidentis reduci quodammodo ad prædicamentum illius accidentis tanquam quoddam additum, per quod definitur tale accidēs, sic controversia est de modo loquendi aut concipiendi nostro: nam secundum rem nulla vera potentia additur media inter substantiam & quantitatem, vel inter quantitatem & qualitatem, sed solum quædam denominatio, vel conceptio respectiva. Nos autem loquimur de reali & vera potentia, de qua loquitur D.Th. cum ait, potentiam & actum revocari ad idem genus: alias non bene inde concluderet, potentias animæ esse res distinctas ab anima, quod illis locis intendit, & eodem sensu loquitur Cajetanus, qui propterea adhibuit limitationes, & distinctiones supra citatas: Commentator item in eodem sensu loqui videtur, cum dicit, potentiam & actum esse differentias oppositas dividentes singula prædicamenta.

Declaratur axioma: *Actus & potentia sunt in eodem genere.*

Quomodo ergo intelligendum est illud Axioma: *Actus & potentia sunt in eodem genere?* rejiciendumne omnino est, ne sententiæ a nobis positæ, & resolutioni datæ obstare videatur? Respondetur inprimis, axioma illud non recte fundari in Aristotele 12. Metaph. nam ibi solum asserit res omnium prædicamentorum habere eadem principia secundum proportionem seu Analogiam, nunquam vero ait omnia illa principia in eodem prædicamēto collocari, imo ponens exempla ait, in coloribus album esse principium ut formam, nigrum ut privationem, superficiem ut materiam, & in illuminatione lumen esse formam, tenebras privationem, aerem subjectum, & in sanatione sanitatem esse formam, morbum privationem, corpus materiam, in quibus exemplis nunquam assignat potentiam, quæ debeat esse ejusdem prædicamenti cum forma: non ergo dixit Aristoteles materiam & formam pertinere semper ad idem genus, quamvis dixerit res omnium generum posse habere aliquo modo principium formale & materiale. Unde ibidem ait, res omnium generum habere causam efficientem seu moventem, non tamen dicit, aut sentit, illam causam pertinere ad idem genus cum re effecta. Neque obstat Soncinatis replica, quod causa efficiens est extrinseca, & ideo non oportet esse ejusdem generis: materiale autem principium est intrinsecum, quod debet esse ejusdem generis. Respondeo enim materiale principium accidentis, si ad totum compositum comparetur, esse intrinsecum illi, non tamen esse illud compositum ut sic proprie in uno genere, cum sit unum per accidens, & constet ex rebus diversorum generum: si vero comparetur ad formam accidentalem, non esse principium intrinsecum ejus, id est, illam intrinsece componens, sed solum per modum additi seu subjecti, cui forma accidentalis unitur. Hoc autem principium non est necessario ejusdem generis cum forma in accidentali compositione.

Hinc Scotus in 2. distinct. 16. q. 1. respondet, axioma illud intellectum de potentia receptiva, & actu ejus, esse falsum, & affert contra illud instantias a nobis insinuatas de substantia & accidente, de superficie & colore, &c. Et similiter docet, esse falsum intellectū de potentia activa & actu ejus, nam etiam habet claras instantias, prę-sertim in potentiis, quæ agunt actione transeunte, sive comparentur ad actionem, ut actio est, quia manifeste pertinet ad diversa prædicamenta: sive ad rem seu formam factam, nam potentia secundum locum motiva est qualitas: efficit autem ubi, seu præsentiam localem, & potentia augmentativa est qualitas, agit autem quantitatē aut substantiam. Dicit ergo axioma illud esse intelligendum de potentia objectiva. Quam interpretationem multi rejiciunt impugnando acriter hanc potentiam objectivam. Sed quoad hoc existimo de nomine, & æquivoce hos cum Scoto disputare: nam ille non intelligit per potentiam objectivam aliquam veram rem, quæ sit actu in rerum natura, quo sensu sola potentia activa vel passiva est potentia realis, ut infra dicam latius, tractando de essentia creaturæ, & declarando speciem qualitatis, quæ est potentia: sed per potentiam objectivam intelligit Scotus rem in statu possibili antequam actu sit, quomodo dicimus rem esse in potentia antequam sit, & quia res, ut est possibilis, est objectum potentiæ activæ, ideo dicitur ab Scoto esse in potentia objectiva. Atque ita dicit hanc potentiam & actum esse ejusdem generis, quia res possibilis, & res in actu ejusdem generis sunt: imo dicere etiam posset, esse eandem rem negative (ut ajunt) quia non sunt duæ res, sed eadem, in diversis statibus concepta. Quocirca res, quam Scotus in ea interpretatione intendit, vera est, non tamen recte accommodatur illi interpretatione authoribus, qui ante Scotum illud axioma docuerunt: Aristoteles enim, ut ex dictis patet, nunquam in eo sensu locutus est, nec Averroes, qui loco citato ait potentiam & actum esse differentias oppositas, & cum 9. Metaphysicę in principio varias numeret potentiæ acceptiones, nunquam fecit mentionem illius potentiæ objectivæ.

Qualiter Scotus explicet dictum pronuntiatum.

Quid objectiva potentia apud Scotum.

Dicendum ergo est, axioma illud communiter intelligi de propria potentia receptiva, vel activa. Ut autem verum sit, intelligendum inprimis est de potentia per se primo instituta & ordinata ad talem actum: non vero de potentia vel capacitate intrinsece inclusa & quasi concomitante aliquam entitatem absolutam. Declaratur hoc, nam duobus modis intelligi potest, quod aliqua virtus tam activa, quam receptiva, comparetur ad actum. Uno modo, quia ex primaria ratione & essentia sua ordinata est ad talem actum: sic materia est potentia ad formam, ut supra declaratum est; sic gravitas est virtus activa ad efficiendum motum deorsum, vel permanentiā in ipsomet loco deorsum: sic denique intellectus est virtus activa, & receptiva intellectionis. Hujusmodi ergo potentia dicitur per se primo instituta propter actum, & ideo ab illo sumit speciem: & de illa ad summum potest axioma illud verificari modo statim declarando. Alio vero modo potest aliqua entitas habere vim vel capacitatem ad aliquam actionem vel actum, non quia propter illum primario sit instituta, sed quia vel ob eminentiam naturæ suæ, vel ob naturalem conditionem, aut modum essendi, quem habet, quasi concomitanter, vel potius connaturaliter habet per se ipsam talem vim, vel aptitudinem. Sic Deus habet omnipotentiam agendi: sic etiam creatura intellectualis habet & capacitatē, & vim activam obedientialem supernaturalium actuum vel donorum: sic denique substantia materialis est capax quantitatis, & quantitas ipsa est capax qualitatum.

tum. Et in hoc posteriori genere potentiæ vel capacitatis non est necesse potentiam seu capacitatem & actum esse in eodem genere: quia cum talis potentia non sit ordinata per se primo ad actum, nec sumat ab illo speciem suam, nec componat cum ipso actu unum per se, non est cur talis potentia & actus in eodem genere collocanda sint. Nec D. Th. unquam de hoc posteriori genere potẽtiæ, sed de priori locutus est: & de eodem exponendus est Averroes, si ejus dicta defendere necesse sit. Nec ratio in contrarium facta plus probat: unde per hæc sufficienter responsum est fundamentis contrariæ sententiæ.

Ut vero principium illud exacte maneat declaratum, addere oportet duobus modis intelligi posse, potentiam prioris ordinis & actum esse ejusdem generis. Primo, ut genus late sumatur pro generalibus rationibus substantiæ, & accidentis, ita ut potentia per se ordinata ad actũ substantialem, sit substantialis, ad accidentalẽ accidentalis; non vero quod in rigore necesse sit potentiam & actum esse ejusdem prædicamenti accidentis, quãvis in substantia id verum sit, eo quod substantiæ tantum est unicum prædicamentum. Et hæc expositio multis placet, quia evitat difficultates. Alii vero etiam in accidentibus volũt potentiam hujusmodi, & actum ejus ad idem prædicamentum in rigore pertinere, quia alias non est in rigore verum, potentiam & actum esse ejusdem generis. Sed hoc in universum defendere difficile est, præsertim in potentiis activis. Quapropter probabiliter dici potest potentiã passivã accidentalem (nam de substantiali jam satis dictũ est) quando ex primaria institutione vi suæ essentiæ ordinata est ad actum, sub eodem genere & prædicamento cũ suo actu contineri. Et de hac potentia videtur loqui D. Thomas, & Commentator citatis locis. Sub potentiis autem passivis potentias animæ comprehendimus, quæ licet activæ etiam sint, simul tamen sunt passivæ, & in passione ac receptione seu informatione habent consummatam perfectionem suam. Hoc autem modo explicata hæc assertio probari potest inductione in omnibus his potentiis, nam habitus, & actus earum in eodem genere in rigore collocantur: licet enim actio ut actio pertineat ad prædicamentum actionis, tamen ut actus vitalis habens esse consummatum & perfectum in suo genere, collocatur in prædicamento qualitatis: quando autem potentia comparatur ad actum, & ad idem genus pertinere dicitur, non est comparanda ad actum in fieri, sed ad actum perfectũ & consummatum: ad illum enim per se primo ordinatur, & ab illa speciem recipit. Et ita nullum invenio exemplum, in quo hæc regula deficiat. Ratio autem reddi potest, quia quando potentia receptiva per se est ordinata ad actum, & comparatur ad illum ut imperfectum ad perfectum in suo genere, & quodammodo per se unum videtur in illo ordine constituere cum suo actu, ut potentia intellectiva cum actu intelligendi per se conjungitur, & sic de aliis: & ideo oportet, ut talis potentia & actus sub eodem genere collocentur, ut ita etiam inter se majorem proportionem servent.

D. Th. & Comment. qualiter intelligãt Axioma.

At vero in Potentiis activis, etiamsi sint per se primo ordinatæ ad agendum, non videtur necessarium, quod potentia & actus sub eodem genere in rigore contineantur. Nam si per actum hujus potentiæ intelligamus actionem ut actio est, constat potentiam & actionem ad diversa prædicamenta pertinere. Neque ullius momenti est quod quidam ajunt, potentiam & actionem, directe quidem & per se, ad diversa prædicamenta pertinere, tamen per reductionem, & potentiam collocari in genere actionis, & actionem in genere potentiæ: quia habent inter se mutuam habitudinem transcendentalem: terminus autem habitudinis reducitur ad prædicamentum relati. Hoc (inquam) nil refert, quia hæc reductio solum est secundum extrinsecam denominationem, quam includit terminus ut terminus est: nos autem loquimur de collocatione sub uno genere secundum propriam naturam & essentiam ejus. Hoc enim sensu necesse est loquantur authores, cum dicunt potentiam & actum esse sub eodem genere: alias non recte inde concluderent materiam, v.g. esse intrinsece substantiam, quia est potentia ad substantiam, intellectum esse qualitatem, quia est potentia ad actum accidentalem & vitalem, &c. Potentia ergo activa comparata ad actionem suam, ut actio est, non constitui tur sub eodem genere, si autem per actum hujus potentiæ intelligamus terminum formalem actionis ejus, non est necesse collocari in eodem prædicamento, ut probat exẽplum supra adductum de gravitate, quod in universum adduci potest de potentia secundum locum motiva, sive sit progressiva, sive attractiva, sive expulsiva, aut impulsiva, vel impulsus ipse, quem multi existimant esse qualitatem, & tamen non ordinatur ad faciendam qualitatem, sed motum, vel ubi. Et ratio reddi potest, quia potentia activa ut sic non ordinatur ad actum, ut imperfectum ad perfectum, neque ut cum illo componat aliquid per se unum, sed ut causa extrinseca ad effectum: fieri autem potest, ut causa activa non sit ejusdem rationis aut generis cum effectu, sed eminentioris, & ideo non est necesse, ut in eodem prædicamento cum suo actu collocetur. Quanquam necessarium videatur, si actus maxime proprius talis potentiæ sit accidentalis, etiam potentiam ipsam esse accidentalem, quia substantia ut sic non ordinatur per se primo ad accidentalem actum: erit ergo talis potentia accidens, quamvis sub nobiliori genere accidentis collocetur.

Dices, interdum potentiam accidentalem ordinari per se primo ad producendam substantiam, ut potentia nutritiva & generativa. Respondeo primo nondum esse exploratum, neque a nobis tractatum, quomodo accidentia attingant productionem substantiæ: nam si solum attingunt disponendo materiam, cessat difficultas: si vero immediate etiam efficiunt, & introducunt formam substantialem, dicendum est non attingere substantiam nisi instrumentaliter. Non attingunt autem instrumentalem actionem nisi prævia alia actione connaturali, & maxime propria, quæ semper est accidentalis, & respectu illius verificandum est talem potentiam & actum esse ejusdem generis, nam altera actio instrumentalis, licet fortasse sit a natura principalius intenta, respectu tamen talis potentiæ non est ita propria & accommodata, ut ei commensuretur natura talis potentiæ seu quatitatis. Imo hinc obiter colligere licet extra potentias loco motivas omnẽ aliam potentiam per se primo ordinatam ad agendum, collocari in eodem prædicamento cum suo actu proprio seu termino actionis suæ: nam talis potentia semper est qualitas, nihilque efficit nisi prævia aliqua propria actione tendente ad qualitatem, nam, ut dixi, licet efficiat instrumentaliter substantiam, vel etiam quantitatem, semper id efficit prævia aliqua actione propria tendente ad qualitatem: ad alia autem prædicamenta præter ubi, non est per se actio, sed semper resultant ex termino alterius actionis. Atque ita fit, ut omnis potentia activa accidentalis præter motivam ordinetur ad qualitatem aliquam efficiendam, per actionem maxime propriam, licet fortasse mediante illa possit ad res aliorum prædicamentorũ ordinari saltem ut instrumentum. Atque hæc dicta sint in explicationem illius axiomatis; *Potentia & actus sunt sub eodem genere*.

Objectio dissolvitur.

Notabile.

SECTIO III.

Quænam substantia possit esse causa materialis accidentium.

Cum dictum sit primariã causã materialẽ accidentis esse substantiam, ad perfectam hujus causæ expositionem, necessarium est declarare, quænã substantia possit hanc causalitatem exercere. Suppono autem hic non esse quæst. de substantia increata, quam constat non esse capacem accidentis, & discurrendum breviter erit per omnes creatas. Inter quas quædã sunt simplices, aliæ compositæ: de quibus, & de partibus cõponentibus ipsas, esse potest controversia. Ut ergo quæ dubitationem habent tractemus, ea quæ certa sunt breviter prætermittamus.

Primo ergo certum est, substantias simplices per se subsistentes esse sufficientes ad recipienda seu materialiter causanda accidentia sibi proportionata. Hoc constat in omnibus substantiis spiritualibus creatis: de his enim sermo. Omnis enim substantia creata, quia potentialis est, & imperfecta, capax est accidentium, & ad ea sustentanda sufficit ei, habere per se esse subsistentẽ, si alioqui sit capacitas. Cum autem dicimus has substantias esse per se sufficiẽtes ad hoc, non excludimus, quin possint causare materialiter unum accidens mediante alio, ut sequente sectione dicemus, sed respectu collectionis omniũ suorum acci-

Substãtiæ simplices subsistentes se ipsis materiales causæ.

accidentium dicimus per se sufficere, & non indigere alio adminiculo præter suam substantiam, & subsistentiam propriam.

Substantialis forma subsistens sufficiens materia accidentium.

Hinc secundo est etiam certum formam subsistentem, etiam si sit incompleta substantia, & actus corporis, esse sufficientem causam materialem aliquorum accidentiū, quæ illi proportionata sunt. Hoc constat in anima rationali non solum a corpore separata, sed etiam conjuncta: & ratio est eadem fere, quæ de substantiis angelicis. Nam quod substantia animæ incompleta sit, non impedit, quo minus sustentare possit aliqua accidentia, cum per se esse possit, & a subjecto ipso non pendeat. Ex quo a contrario sumpto argumento constat, & est etiam certum, formas substantiales, quæ naturaliter subsistere non possunt, ineptas esse ad causanda materialiter accidentia per se solas, quia quod in se non subsistit, non potest aliud sustentare: formæ autem hæ non sunt capaces propriæ subsistentiæ, etiam partialis, ut postea dicemus. An vero simul cum materia substent accidentibus, paulo post videbimus. Solum posset quis dubitare de nonnullis relationibus, v. g., unionis, aut similitudinis, &c. quæ videntur subjectari in his formis. Veruntamen probabilius est has relationes non addere rem distinctam a substantia, vel modis substantialibus formæ. Item probabile est entitatem talis formæ, ut sustentatam suo modo in materia, esse capacem alicujus formæ aut modi accidentalis, eo modo quo de ipsis accidentibus in seq. sect. explicabimus.

Partes integrales, accidentium sufficientia receptiva.

Hinc etiam obiter constat, quid dicendum sit de partibus integralibus substantiæ: non est enim dubium, quin eo modo quo sunt & subsistunt, possint materialiter concurrere ad esse accidentium: nam possunt illa in se recipere & sustentare, ut inductione constat. Et quidem si partes istæ sint actu divisæ a toto, & solum dicantur partes propter habitudinem ad illud, constat in re esse veras substantias subsistentes, ideoque posse accidentia sustentare, ut de sanguine fere omnes censent. Si vero sint proprie continuatę aliis partibus, proprie non dicuntur subsistere in se, sed in toto: & hac ratione ab accidentibus, quæ in eis insunt, solet interdum denominari totum, ut homo dicitur crispus, nihilominus tamen tota causalitas materialis, quę ibi intervenit, exercetur per eam partem, in qua accidens inhæret: & eadem durabit, si talis pars secundum totam suam substantiam separata conservetur.

Quantitas an insit materiæ.

Solum ergo superest quæstio de materia prima, & de integra substantia composita ex materia & forma: nam de materia quæstio est, an per se ipsam possit materialiter & immediate causare aliquam formam accidentalem: & quæ fere coincidit cum cōmuni quęstione, an & quomodo possit materia esse subjectum accidentium. Quæ ut brevius & distinctius tractetur, tota est revocanda ad quantitatem: nam nunc non agimus de relationibus vel modis accidentalib. de quibus postea obiter dicemus, quia nihil fere habent dubitationis, sed agimus de propriis formis accidentalibus realiter distinctis a substantia: inter quas primum locum obtinet quantitas, & aliæ insunt mediante illa, ut dicemus sect. sequenti. Unde in quo subjecto fuerit quantitas, erunt reliquæ corporeæ qualitates.

Sententia negans quantitatem inesse materiæ.

Sunt ergo in hac re duę oppositę sententiæ valde communes. Prima est dicentium, materiam per se non habere entitatem sufficientem ad causandum materialiter aliquod accidens, sed indigere prius conjunctione ad formam substantialem, ut ex utraque resultet compositum, quod possit accidentia recipere. Hęc est opinio D. Thom. 1. p. qu. 76. art. 6. & q. unic. de spiritualib. creatur. art. 3. ad 18. & Alberti in summa de homine, 2. p. qu. an nutrio fiat ex simili, art. 1. Durand. 1. dist. 8. 2. p. qu. 4. Capreol. in 2. dist. 13. qu. 1. conclus. 2. & 3. & dist. 18. q. 1. conclus. 6. Cajet. de ente & essent. cap. 7. q. 16. Soncin. 8. Metaph. q. 7. & 15. 17. & 18. Ferr. 4. contra Gentes c. 81. q. 2. & 3. Soto 1. Phys. q. 7. Astudill. 1. de generat. Tribuiturque Aristoteli, quia 1. de generat. text. 23. dixit, generationem fieri ex materia, nullo sensibili manente: ex quo loco, & ex his, quæ Aristoteles subdit text. 24. sumunt omnes hujus sententiæ auctores, in transmutatione substātiali nullum accidens manere in materia prima. Quod si ita sit, ob id utique evenit, quod materia non sufficiat sustentare accidentia, sed solum compositum: & ideo pereunt corrupto composito, quod nulla ratione fieri posset, si materiæ primæ inhærerent. Secundo hoc confirmat, quod Arist. 1. Phys. text. 81. & 82. ait, materiam primam respicere per se primo substantialem formam. Tertio, lib. 5. text. 8. & lib. 1. de gen. text. 24. differentiam constituit inter generationem, & alterationem, vel augmentationem, quod subjectum generationis est sola materia, quam dicit esse materiam simpliciter, alterationis vero, & augmentationis subjectum dicit esse substantiam integram, quam vocat materiam secundum quid. Quarto 7. Metaph. tex. 8. ait materiam non esse quid, neque quantum, neque quale, neque aliquid hujusmodi. Quinto 7. Metaph. text. 4. & 12. Metaph. tex. 43. ait substantiam esse priorem natura accidente. Sexto in Prædicam. c. de substantia, dicit, destructis primis substantiis, impossibile esse aliquid remanere: primæ autem substantiæ sunt substantiæ integræ simplices, aut compositæ.

Hervæus quodlib. 2. q. 10. Javel. 8. Metaph.

Testimonia Arist. pro relata sententia.

Rationes pro hac sententia adducuntur plures. Prima, quia materia est pura potentia, ita ut neque esse habeat, nisi illud mendicet a forma: ergo ex se est impotens ad sustetanda accidentia, nisi prius, saltem natura conjungatur formę, & ab illa esse recipiat. Probatur consequentia, tum quia esse secundum quid, quod dat accidens, supponit esse simpliciter, tum etiam, quia nihil potest aliud sustentare, nisi prius in se subsistat: nihil autem subsistit in se, nisi quod habet esse actuale, & simpliciter. Secunda ratio, qua D. Thom. utitur, quia materia est potentia ad omnes actus ordine quodam: ergo respicit substantialem formam, ut primum actum suum, ad quem per se primo ordinatur: accidentia vero, ut actus secundarios consequentes primum. Probatur antecedens, quia non potest materia æque primo respicere actus adeo diversos: alias diversas etiam species ab eis sumeret, essetque simul potentia substantialis, & accidentalis. Consequentia autem probatur, tum quia potentia substantialis primario debet respicere substantialem actum, cum ad illum per se primo ordinetur, & ab illo speciem sumat: ergo illum etiam debet prius recipere: tum etiam, quia forma accidentalis comparatur ad substantialem, ut actus secundus ad primum: actus autem secundus semper supponit primum.

Tertia ratio est: nam si quod accidens esset in materia prima, maxime quantitas, sed hæc non: ergo. Major recepta est ab omnibus, & constat ex dictis in principio. Minor probatur, quia quantitas est proprietas substantiæ corporeæ necessario concomitans illam: non potest autem esse proprietas consequens materiam ut sic, sed formam: ergo non potest recipi in materia secundum se, sed ut informata forma, seu in composito. Probatur Minor, quia proprietas manat active ab essentia, cujus est proprietas: non potest autem quantitas manare ab essentia materiæ ut sic, quia hæc dimanatio est aliqua efficientia: materia autem secundum se nullam efficientiam habet, ut constat ex Aristotele 1. de Gener. text. 55. & libro secundo, text. 53. non ergo manat quantitas a materia, sed a substantia corporea, ratione formæ substantialis, ut est forma corporeitatis. Quod habet etiam optimam proportionem, tum quia forma accidentalis, cum sit actus informans, esse debet participatio formæ substantialis, potius quam materiæ: tum etiam, quia forma substantialis, ut est forma corporeitatis, nullā aliam proprietatem habet, quæ ad illam consequatur, præter quantitatem. Et confirmatur, quia si quantitas prius materię inesset, quam substātialis forma, reciperetur forma substantialis in materia, media quantitate: propterea enim qualitates corporeæ insunt substantiæ, media quantitate, quia supponunt illam in substantia. Consequens autē est falsum, tum quia alias intimior, magisque proprius actus materię esset quantitas, quam forma substantialis. Tum etim, quia non posset fieri unum per se ex materia & forma substantiali: uniretur enim medio accidente: unde potius ex materia & quantitate deberet fieri per se unum: nam potentia potius facit unum per se cum suo primo & immediato actu, quam cum secundario, quem mediate recipit: nec potest intelligi, quod compositio entis per se fundetur in ente per accidens. Tum denique, quia alias non solum materia, sed etiam quantitas esset principium materiale generationis substantialis. Secundo confirmatur eadem ratio, quia si quantitas esset in sola materia, esset ingenerabilis & incorruptibilis, sicut ipsa est, quod repugnat Aristoteli ponenti motū per se ad quantitatē. Sequela vero patet, quia non posset quantitas corrumpi ad corruptionem

nem subjecti, quia materia est incorruptibilis: neq; etiam posset corrumpi a contrario, quia illud vere non habet, ut constat ex Aristotele in Prædicamentis, neque etiam pendet ab alia causa, per cujus absentiam possit naturaliter desinere esse: ergo nullo modo posset quantitas corrumpi, & consequenter neque generari.

Quarta ratio sit, quia non repugnat quantitatem & accidentia omnia corporalia recipi in toto composito, mediante forma: & hoc est magis consentaneum naturis rerum: ergo. Major declaratur, quia non repugnat unum accidens recipi in substantia mediante alio, ut constat de qualitate corporea, & de quantitate, & inter qualitates ipsas reperitur interdum hic ordo, ut patebit sect. sequenti: ergo multo magis reperiri potest inter substantialem actum, & accidentalem. Minor vero probatur, quia potentia ad recipiendum accidens est tantum secundũ quid: potentia autem materiæ ad recipiendam formam substãtialem est potentia simpliciter: ergo est maxime consentaneum naturis rerum, ut hæc potentia materiæ prius reducatur in actum simpliciter, qui solum relinquat potentiam secundum quid: & illo mediante recipiat accidẽtia, quibus compositum actuetur quoad potentiam secundum quid, quæ in illo manet. Sic ergo videtur sufficienter probari, solam materiam non posse esse causam materialem alicujus entitatis accidentalis.

Sententia affirmans, quantitatem inesse materiæ.

Secunda sententia est, materiam primam ex vi suę entitatis esse sufficientem causam materialem formarum accidentalium sibi proportionatarum: primo quidem & immediate quantitatis, &, ea mediante, cæterarum. Hanc sententiam docuit Averroes in libro de substantia orbis, & 1. Physicor. comment. 63. & in epitome Metaph. tract. 2. cap. ultimo, qui dicit esse in materia dimensiones interminatas illi coævas, & in re ipsa ingenerabiles & incorruptibiles, solumque accidentaliter mutabiles. Per dimensiones autem interminatas nil aliud intelligit, quam ipsam quantitatem, quæ quantum est ex parte materiæ, nec certam aliquam densitatem, nec raritatem, nec definitum terminum magnitudinis, vel parvitatis, nec peculiarem aliquam figuram postulat; & ideo sicut materia de se informis dicitur, ita quantitas, ut illi coæva, dicitur interminata, quanquam reipsa semper habeat aliquem terminum, juxta exigentiam formæ, vel actionem agentis; & juxta hanc varietatem terminorum, figurarum, vel dispositionum accidentaliter mutatur, quamvis in entitate sua eadem semper perseveret. Hanc etiam sententiam, quantum ad inhærentiam quantitatis in materia, tenuit Simplicius in 1. Phys. text. *69.* tribuitque Aristoteli, & Platoni; tenet etiam Philoponus 1. lib. de generat. text. 33. & 40. ubi ait materiam dimensionibus affectam esse generationis subjectum. Et Ammonius in Prædicamen. cap. de quantitate dicit materiam prius accipere molem per quantitatem; D. Thomas in 4. dist. 12. qu. 1. art. 2. quæstiun. 4. refert & sequitur opinionem Commentatoris, prout a nobis relata est; in opusculo autem 32. quod est de natura materiæ, & de mensionibus interminatis cap. 4. licet eodem modo referat opinionem Commentatoris, reprehendit tamen illam. Omnes denique auctores, qui tenent eadem numero accidentia corporalia manere in genito & corrupto, tenent etiam quantitatem, & dispositiones materiales subjectari in materia prima, ut Gregor. in 2. dist. 12. qu. 2. art. 2. & Aureol. apud Capreol. in 2. dist. 13. qu. 1. argum. contra 3. concl. Marsil. 1. de Generat. qu. 7. Paul. Venet. summ. de gener. c. 54. Ægid. 7. Metaph. qu. 4. Niphus 8. Metaph. disput. 4. Zimara Theorem. 46.

Et huic sententiæ favet Arist. multis in locis, nam 7. Metaph. text. 8. significat quantitatem primo inesse materiæ, & in 3 Phys. sentit quantitatem esse proprietatem ipsius materiæ, & lib. 2. de generat. text. *6.* sentit, dispositiones ad formas substantiales, & alterationem, quæ ad eas fit, proxime versari circa materiam, & lib. 1. de generat. & lib. 2. tex. 27. ait accidentia, in quibus res genita cõvenit cum corrupta, manere eadem. Potest etiam in hanc sententiam Plato adduci, qui in Timæo materiã, *magnum & parvum* appellavit, quod ex se quantitatem habeat, indifferentem tamen ad magnitudinem, vel parvitatem. Rationes pro hac sententia partim Metaphysicæ sunt, partim Physicæ; ex utrisque tamen integer discursus constari debet: nam rationes Metaphysicæ probare videntur

Loci Arist. pro proxime præcedente opinione.

non repugnare ex parte materiæ, seu esse in ea sufficiens fundamentum entitatis, ut sustentet materialiter accidẽtia; Physicæ autem rationes ostendunt id esse magis consentaneum tam fini seu muneri, ad quod materia instituta est, quam sensibilibus effectibus, quos experimur.

Primo igitur probatur, hanc causalitatem posse convenire materiæ, quia materia habet propriam entitatem actualem cum sua propria existentia, ut supra dictum est, & propriam etiam subsistentiam partialem, ut infra ostẽdetur: ergo ex hac parte habet sufficientem entitatem, ut sustentet aliquod accidens. Patet consequentia, quia quod in se subsistit, licet alioqui partialis entitas sit, potest sustentare accidentia sibi proportionata, ut paulo antea de anima rationali dicebamus. Dicetur fortasse materiam dependere in suo esse a forma; & ex hac parte esse inferioris conditionis, quam sit anima rationalis comparata ad materiam. Sed hoc non obstat, etiamsi illam dependentiam admittamus, quam nonnulli negant, quia illa depẽdentia materiæ a forma non est, ut a vera & propria causa ipsius materiæ, sed ut a conditione quadam naturaliter necessaria, ut materia conservetur in esse: hujusmodi autem genus dependentiæ, quod est extrinsecum entitati materiæ, id est, superveniens illi, & non intrinsece componens illam, nihil obstare potest, quo minus entitas materiæ secundum se sit sufficiens ad sustentanda accidentia in genere causæ materialis; dependentia enim unius causæ ab alia extrinseca in suo esse, nihil impedit, quo minus ipsa in suo genere sit sufficiens ad causandum effectum proportionatum. Estque ad hominem optimum & valde accommodatum exemplum: nam substantiale compositum pendet a suis naturalibus dispositionibus, nam, illis ablatis, dissolvitur; & tamen hoc non obstat, quin ipsum compositum secundum se sit materialis causa aliorum accidentium. Imo, quod magis est, etiam ipsarũ dispositionum est materialis causa ipsum compositum, licet alias ab eis pẽdeat; quid ergo mirum, quod materia quamvis pendeat a forma, possit esse materialis causa accidentium? Accedit, quod licet materia pendeat a forma, potest esse causa materialis ejusdem formæ; ergo quamvis pendeat a forma, poterit esse causa materialis quantitatis. Patet consequentia, quia major videtur esse repugnantia inter illas duas habitudines dependentiæ & causalitatis respectu ejusdem, quam respectu diversorum.

Ex quo tandem roboratur ratio facta: nam materia prima habet in se sufficientem entitatem existentem & subsistentem, qua in se sustineat formas substantiales materiales: ergo etiam ut sustentet, seu materialiter causet quantitatem. Probatur consequentia, tum quia non minus, imo plus esse videtur sustentare formam substantialem; neq; ad id est minus necessaria subsistentia, & existẽtia, vel actualis entitas: tũ etiã, quia sicut materia dicitur pendere a forma, ita potest dici pendere a quãtitate: ergo sicut hoc non obstat, quo minus materia sustentet formã, ita etiam non obstabit, quo minus sustentet quantitatem. Consequentia tenet a paritate rationis; & antecedẽs probatur, quia sicut non potest materia cõservari sine forma, ita nec sine quantitate, adeo ut etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam facilius intelligi valeat materia sine forma, quam sine quantitate, ut inferius ostendam.

Dices, materiam non posse simul esse materialem causam formæ substantialis, & quãtitatis, imo hoc ipso, quod est substantialis potentia ad formam, esse improportionatam, ut simul sit de potentia, seu materialis causa quantitatis. Sed hoc nullã ingerit difficultatem, quia sæpe accidit, ut una causa plures habeat effectus, quorũ unus sit nobilior alio, ut eadem forma est principium dispositionũ, vel proprietatum, quæ ab ea manant: & simul est principium generandi sibi simile: & in genere causæ formalis simul est causa sui compositi. Sic igitur nõ repugnabit materiam simul esse causam quantitatis ut proprietatis sibi connaturalis, & formæ ut principalis actus, ad quem natura sua ordinatur. Atque hoc facilius contingit, quando hujusmodi effectus sunt inter se ordinati, ut in præsenti sunt quantitas & forma: est enim quantitas veluti dispositio quædam materiæ, per quam fit aptum subjectum alterationis, & dispositionum, quibus accommodatur ad recipiendam formam substantialem. Unde omnes auctores, etiam qui priorem sententiam defendunt, fatentur materiam esse causam materialem formę, & quantitatis, quãvis quidam dicant respectu formæ esse causam

Diluitur objectio.

totalem in suo genere; respectu vero quantitatis solum partialem, quia totum compositum est causa totalis. Alii vero etiam juxta priorem sententiam concedunt materiam esse causam totalem in suo genere tam quantitatis, quam formæ: hoc tamen ordine, ut prius natura sit causa formæ, quam quantitatis; non ergo est incōveniens, ut eadem materia sit causa materialis utriusque. Et, quod ad ordinem attinet, magis consentaneum videtur, ut licet secundū ordinē perfectionis, & finis materia prius respiciat formam, quam quantitatem, tamen ordine executionis & generationis, prius recipiat quantitatem, quam formam. Solet enim ordo executionis esse oppositus ordini intentionis. Quod etiam in præsenti necessarium est, cum materia per quantitatem præparetur, & coaptetur ad formam. Et ideo etiam non impedit, quod materia sit potentia substantialis; nam sicut substantia potest esse capax accidentis, non per potentiam accidentalem, sed per se ipsam, quia concomitanter habet illam capacitatem ex vi suæ entitatis: ita potentia substantialis, quæ talis est, quia per se primo est instituta ad recipiendum actum substantialem, potest concomitanter per se ipsam habere capacitatem ad recipiendam proprietatem, vel dispositionem accidentalem naturæ suæ consentaneam, & fini, ad quam instituta est, accommodatam.

Ex his ergo satis demonstratum esse videtur ex parte materię non esse repugnantiam, neque improportionem ullam, quin possit esse sufficiens causa materialis quantitatis. Quod vero ita sit, in primis videtur convincere exēplum de humano corpore, in quo suppono non esse aliam substantialem formam, prǽter rationalem animam, quod in sequente disputatione generaliter ostendam, & in præcedenti ex parte probatum est. Suppono deinde, animam hominis esse spiritualem, & omnino indivisibilem. Hinc ergo concluditur ratio: nam quantitas humani corporis non potest esse in eo ratione totius compositi ex materia & forma; ergo est in sola materia: nam constat non esse in sola forma. Antecedens probatur, quia accidens, quod est in toto composito, attingit simul sua unione formam & materiam per modum unius; at vero quantitas non potest ullo modo attingere rationalem animam, cum hæc spiritualis sit: ergo non potest esse in toto composito humano, sed in sola materia.

Dicetur fortasse, non repugnare, ut accidens materiale attingat sua unione immaterialem formam ut informantem materiam: nam forma immaterialis attingit sua unione ipsam materiam: cur ergo non poterit materiale accidens attingere hujusmodi formam? Item in unione Verbi incarnati videmus corpus crassū & materiale habere unionem terminatā ad supremum spirituale suppositum, quale est Verbum Dei: quid ergo mirum, quod quātitas terminet unionem suam ad infimum spiritum, ut corpori unitum? Sed nihilominus hoc dici non potest, quia quantitas unitur subjecto suo ut forma & actus ejus: & ideo illi tantum rei uniri potest, quæ est capax effectus formalis ejus; anima autem rationalis nullo modo est capax effectus formalis quantitatis, quia non est capax extensionis quantitativæ, etiam dum informat corpus: non ergo potest ullo modo in se suscipere nec totaliter, neque partialiter quantitatem; neque etiam potest unio quantitatis ad illam terminari, quia illa unio non est nisi informatio; informatio autem terminari non potest nisi ad rem capacem effectus formalis. Unde nulla est proportio in exemplis adductis, ut ex dictis constat.

Quantitas in nullo spiritu recipi potest.

Aliter responderi potest, hoc quidem argumento convinci, quantitatem hominis recipi inhæsive in sola materia, non tamen probari, quod in tali materia non supponatur informatio humanæ formæ dantis esse materiæ, & cōstituentis compositum, quod dicatur recipere & causare quantitatem, quamvis non per se primo, & secundum se totum illā recipiat, sed ratione alterius partis. Sed in primis ex hac responsione sumo, solam materiam esse subjectum, cui quantitas hominis inhæret, & consequenter illam solam esse causam materialem quantitatis; illa enim est causa materialis, ad quam terminatur unio seu inhæsio formę, quę materialiter causatur; sed unio, & inhęsio quantitatis corporis humani ad solam materiam terminatur, ut argumentum factum probat, & in responsione conceditur: ergo materia per suam entitatem est sufficiens ad causandam materialiter quantitatem: unde cōsequenter fit, in qualibet re habere eandē sufficientiā, & vim, quantum est ex se. Et confirmari hoc, ac declarari potest amplius: nam cum in homine sint materia & anima, inter materiā & animam est immediata unio substātialis: & inter quantitatē & materiā est etiā immediata unio, licet accidentalis: inter quantitatem vero & animam nulla est immediata unio, qua inter se uniantur, sed solum per accidens uniuntur in uno tertio, scilicet materia: ergo sola materia est, quæ exercet munus causæ materialis respectu quantitatis, quia hæc exercetur per mediatam unionem ipsarum, ut supra declaratum est.

Quamvis autē hoc satis esse videatur ad id, quod nunc intendimus, hinc tamē ulterius concludi potest, sine causa vel fundamento dici unionem materiæ ad animam esse priorem natura unione ejusdem materię ad quantitatē: priorē (inquam) ordine generationis: nam de ordine perfectionis & finis, verissimum id est, nil tamen ad rem prǽsentem refert. Quod autem altera prioritas nulla sit, probatur, quia in primis anima non dat materię intrinsecum & proprium esse illius, sed supponit illud, ut materiæ uniri possit, ut sæpe dictum est: ergo ex hac parte non supponitur necessario ordine naturæ unio materię ad animam. Rursus neque sub aliqua alia ratione unio ad animam est causa unionis ad quantitatem: ergo nullo modo est prior natura. Antecedens patet, quia non est causa in genere causæ materialis: ostensum est enim materiam per solam entitatem suam causare materialiter, seu recipere quantitatem. Neque etiam est causa in genere causæ efficientis, quia neque altera unio fit ab altera, ut per se notum videtur; neque etiam ipsa anima, quæ unitur, est principium efficiens quantitatem sui corporis, quia nullum est indicium, nec sufficiens ratio hujus efficientiæ, ut infra generalius ostendam: & specialiter forma incorporea videtur valde improportionata, ut per se sit principium effectivum corporeæ molis, & quantitatis. Nullo ergo modo antecedit unio materiæ ad animam, unionem materiæ ad quantitatem. Imo hæc videtur ordine naturæ supponi in genere causę materialis, saltem tanquam conditio ex parte materię necessaria, ut possit materia esse subjectum aptum, tum ad actionem, qua anima unitur materiæ, tum etiam ut ipsa anima possit informare, & subire vicem formæ corporeitatis extenso quodam modo informans materiam, cum ipsa in se maneat inextensa.

Atque hinc ulterius fit, unionem materię ad quantitatem etiam esse priorem natura, prout dicitur, in subsistēdi consequentia: nam in primis extra controversiam est, unionem materiæ ad animam non posse naturaliter esse, aut conservari sine unione ad quantitatem, non solum, quia non potest naturaliter esse anima in materia carente omni quantitate, quod est evidentissimum: sed etiam, quia, perseverante hac unione hujus materiæ ad hanc animam, non potest variari hæc quantitas in hac materia: nam quantitas non potest expelli directe ab alia quantitate, quia omnes sunt similes, neq; una quantitas habet aliam cōtrariam, vel ita repugnantem, ut expellat eam ab eodem subjecto: ergo, manente eadem materia, & eodem cōposito totali vel partiali per unionem ad eandem animam, non potest quantitas variari. E converso autem, etiamsi anima recedat, & alia forma adveniat, potest eadem quantitas in materia perseverare: ergo unio ad quantitatem est simpliciter prior in subsistendi consequentia, atque ita sola materia erit propria causa materialis quantitatis. Consequentia est clara ex dictis, nec de illa est ulla controversia. Antecedens vero a priori probari potest ex dictis, quia unio ad quantitatem in nullo genere causæ pendet ab anima, vel ab informatione ejus; & aliunde potest anima directe expelli a materia per introductionem alterius formæ repugnantis, & per mutationem aliarum dispositionū, quas necessario postulat talis forma in materia quam informat: ergo nulla ratio reddi potest, cur recedente anima a materia, recedat quantitas, aut dissolvatur unio ejus cum materia: solum enim corrumpitur una res ad desitionē alterius, quando ab illa pendet. Et quamvis dici possit quantitas mediate pendere ab anima, quatenus materia pendet ab illa, hęc tamen dependentia sufficienter suppletur per subsequentem formam, quæ informando, & suo proprio esse actuando eandem numero materiam, sufficienter terminat dependentiam ejus a forma: ergo nulla causa est, ob quam, recedente anima, recedat quantitas humani corporis. Quæ ratio eodem modo probat de omnibus accidentibus, quæ insunt corpori,

media

media quantitate, & ab anima effective non pendent.

A posteriori vero idem probari potest: nam experimur in cadavere hominis statim post mortem ejus manere eadem accidentia corporalia, quæ erant in homine vivo, exceptis illis facultatibus,quę sunt propriæ viventium,ac propterea effective ab anima pendent. Ad quam experientiam communiter responderi solet illa accidentia videri eadem,non tamen esse,sed similia in specie. gradu & modo,numero tamen diversa. Quę responsio admitti quidem posset,si & intercederet ratio,quæ nos efficaciter cogeret ad sensum corrigendum, & reddi etiam posset sufficiens causa talium accidentium:neutrum autem hic intervenit. Primum ostensum satis est in ratione Metaphysica, qua tacite evertimus fundamenta contrariæ sententiæ, quibus distinctius inferius satisfaciemus. Secundum autem probatur, quia si accidentia, quæ insunt cadaveri in instanti mortis,sunt numero distincta ab iis,quæ erant in homine, necessaria erit aliqua causa efficiens, quæ illa de novo producat in illo instante: hæc autem sæpe nulla intervenit: ergo. Minor inprimis probatur ab aliquibus de quantitate ipsa, quia non potest fieri ab alia quantitate,cum quantitas non sit activa:neque etiam a qualitate, quia quantitas est prior qualitate corporea: unde non potest ab illa fieri;neque etiam a forma substātiali, tum quia hęc non est immediate activa, tum etiam quia nulla est forma substantialis communis omnibus rebus corporeis, cum tamen quantitas omnibus sit communis. Accedit, quod si quantitas de novo fieret in materia cadaveris, fieret in illa, ut prius natura est non quanta,& indivisibilis, quod involvit repugnantiam. Verum hæ rationes non sunt efficaces:nam responderi potest quantitatē produci, vel comproduci potius ab agente extrinseco inducente formam:proxime vero esse ab ipsa forma introducta, per naturalem resultantiam, hoc enim modo non est incōveniens,formam immediate efficere aliquod accidens, ut a forma aquæ emanat intensio frigoris, cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Neque ad hoc esset necessarium, ut omnia corpora haberent aliquam formam substantialem communem, sed sufficere posset convenientia omnium formarum in ratione communi formæ substantialis. Neque etiam est inconveniens, quod quantitas comproducatur in materia,& ex materia prius natura non quanta: nam in omni opinione necesse est fateri quantitatem aliquando fuisse productam, vel comproductam; & quacunque ratione facta sit modo consentaneo suæ naturæ, necesse est factam esse in materia, & ex materia; ergo facta est ex materia, ut prius natura de se non quanta actu, quanta autem in potentia; & de se actu indivisibili quantitative, divisibili autem in potentia. Hoc ergo non includit repugnantiam,quia illa indivisibilitas quantitativa non intelligitur actu, & quasi positive præcedere in materia, sed solum quasi negative, scilicet, quia materia de se non habet actu illam divisibilitatem, nisi per quantitatem conferatur;habet autem aptitudinem,quia habet entitatē aptam ad talem formam recipiendam, ad quod necesse est,ut ipsa materia ex se habeat quandam divisibilitatem entitativam,quam infra explicabo, tractando de quantitate. Ad eundem ergo modum posset quantitas resultare ex forma cadaveris, & fieri ex materia sine repugnantia. De quantitate igitur non potest, ut existimo, efficaciter probari assumpta propositio, nisi aliunde supponatur, agentia naturalia nihil posse agere nisi in subjecto quantitative extenso, & divisibili; de qua ratione dicemus paulo inferius.

Igitur minor propositio superius assumpta præcipue probatur de qualitatibus, quæ sæpe non habent causam efficientem,a qua fiant, si eædem numero non manent; non enim fiunt per naturalem resultantiam a forma cadaveris,qui non sunt connaturales illi, imo sunt peregrinæ & extraneæ; unde fit, ut brevi tempore, paulatim amittantur, ut patet de calore, & similibus. Neque etiam fiunt ab extrinseco agente, quia interdum nullum est circumstans aut proximum agens, quod possit inducere tantum calorem,aut tale temperamentum,quale manet aliquo tempore in cadavere hominis,maxime quando mors est violenta per suffocationem,jugulationem,&c. in quo genere mortis vix invenitur causa particularis, quę possit formam cadaveris inducere; & ad universales interdum confugimus, quæ illam efficiant ob rationē universalem, scilicet, ne materia maneat sine forma; de qualitatibus autem similibus, cum per se necessariæ non sint ad introductionem talis formæ, cui non sunt connaturales, non est, cur a causis universalibus per se, & propria actione fiant,proprię autem & particulares causę sępe nullę sunt, ut inductione, & experientia constat. Nec denique dici potest, hujusmodi calorem, & alias qualitates fieri in eo instante ab spiritibus vitalibus, qui aliquo tempore manent,aut ab humoribus,præsertim sanguine; quia in primis etiam de sanguine & spiritibus dubium est,an eadem anima informentur;vel saltem,an eorum formę,quę sunt quasi partiales,pendeant ex conjunctione ad animam,ita ut statim pereant, illa recedente: unde multi existimant, sanguinem statim ac effluit a venis, & separatur a reliquo sanguine,qui manet in corpore,mutare formam substantialem, etiamsi retineat aliquo tempore calorem, & similia accidentia. Deinde tempus, quo durare possunt hujusmodi spiritus, aut humores, est brevissimum, accidentia vero similia diutius permanent. Ac denique non solum in homine, aut aliis animalibus, sed etiam in aliis rebus,manent similia accidentia,ut supra ex Aristot.referebamus, etiamsi non sint intrinseca & connaturalia rei genitę,ut possint a forma ejus dimanare, ut, v.g. si ex vapore humido,& non summe frigido,sed habēte aliqualem calorē per condēsationē fiat aqua, non semper fit summe frigida & pura,sed retinet eundem calorem,non tamē est nova causa extrinseca a qua fiat, sed permanet idem calor, quia non potest tamen cito expelli a forma aquæ.

Et hinc sumitur etiam optimum ac generale argumētum,quia hæ qualitates intensibiles,& remissibiles,& habentes contrarium, si non manant ab intrinseca forma, sed per extrinsecam alterationem fiunt, non fiunt subito in gradu intenso, sed paulatim, quia & intrinseca forma, & alia corpora circumstantia resistunt: sed videmus has qualitates manere in instanti mortis in magna intensione: ergo non est verisimile tunc subito per se fieri per actionem extrinseci agētis; cum ergo non fiant per intrinsecam dimanationem a forma cadaveris, signum est non tunc fieri,sed easdem numero manere. Dicunt aliqui non esse necessariam aliquam causam efficiētem harum qualitatum, quia naturali sequela succedunt percuntibus similibus qualitatibus. Sed in his verbis involvitur repugnantia: quid enim significatur nomine naturalis sequelę? Aut enim successio necessaria unius post aliud, aut naturalis dimanatio unius ab alio. Si hoc posterius significetur,illa met dimanatio est quædam efficientia; & ideo repugnantia involvitur: & præterea ostensum est, nullum esse principium vel formam, a qua sit talis dimanatio. Si vero dicatur prius, oportet in primis reddere rationem illius necessariæ successionis; nam quod præcesserit similis qualitas,non est ratio sufficiens, ut necessario similis succedat, si subjectum omnino mutatur, & quod succedit priori subjecto, non petit similem qualitatem. Et pręterea omnis necessaria successio requirit causam efficientem: nam quod succedit alteri, fit de novo: ergo ab aliquo fit: ergo vel per intrinsecam resultantiam, vel extrinsecam efficientiam, nec potest aliter intelligi naturalis sequela. Cum ergo interdum ac sæpe non intercedat talis causa intrinseca, vel extrinseca, signum est non esse ibi naturalem sequelam, sed durationem ejusdem numero dispositionis seu qualitatis. Quod si eadem qualitas manet: ergo & quantitas; nam cum talis qualitas insit, media quantitate, non posset eadem qualitas manere, si quantitas mutaretur.

Præter hæc argumenta Physica,quæ ex corpore humano peculiariter sumpta sunt, quamvis nonnulla possint ad alias res extendi, sunt alia communia omnibus rebus generalibus,quæ ex modo & ordine generationis naturalis desumuntur. Primum enim materia de se est sufficiens subjectum generationis naturalis, quatenus esse potest per actionem agentis corporei, & naturalis: & aliunde est de se indifferens ad quamcunque formam, quæ per generationem induci possit:ex utraq;autē conditione intelligi potest, materiam habere ex se quantitatem coævam, & non mutare,vel aliquo modo acquirere illam per generationem. Ex priori quidem, quia ut materia sit aptum subjectum respectu agentis corporei & extensi,necesse est, ut ipsa præintelligatur corporata & extensa, quia agens corporeum prærequirit passum,extensum & corporeum, & localem ac quantitativam applicationem ejus; imo & contactum, ut Philosophi communiter dicunt. Nec satis,

tis, quod in toto tempore alterationis prævia ad generationem, alteratio fiat circa subjectum quantum, sed necesse etiam est, ut idem contingat in instante intrinseco generationis, in quo est nova actio procedens etiam ab agente corporeo, & quanto: ergo subjectum, quod supponitur illi actioni, etiam supponitur corporeum & quantum; non ergo fit quantum per illam actionem, nec immediate, nec mediate: nam conditio necessaria ex parte subjecti ut possit officium subjecti exercere, non potest fieri ab agente supponente necessario subjectum jam aptum ut agere possit.

Responderi potest, ad actionem corporei agentis satis esse, quod toto tempore alterationis præcedentis supponat subjectū quantum, & in instante generationis ipsummet agens inducat formam talem, ad quam consequatur subjecti quantitas. Juxta quam responsionem negandum est, extensionem aut contactum quantitativum esse in rigore conditionem præviam, aut necessario prærequisitam ad omnem actionem agentis naturalis: sed vel prærequisitam, vel concomitantem: ad actionem enim accidentalem & alterationem est prærequisita, quia per alterationem non fit talis forma, ad quam consequatur quantitas, sed quæ potius quantitatem supponat: ad actionem autem substantialem negabitur esse conditionem prærequisitam in illomet instante, sed consequentem ordine naturæ, quia per illam actionem talis inducitur forma, quæ possit secum adducere quantitatem, & corporationem materiæ. Atque hoc modo solvi potest argumentum Commentatoris, nimirum, materiam habere ex se quantitatem, quia in diversas partes dividatur, quia ordinata est, ut sit subjectum diversarum formarum, quas nō potest nisi in diversis partibus recipere, quam partium diversitatem non habent nisi media quantitate. Ut enim omittam responderi posse, ad hoc satis esse entitativam partium distinctionem, quam materia ex se habet, & non formaliter quantitatem: etiam dici potest, materiam a principio divisam esse in varias partes, quia sub diversis formis, & consequenter sub diversis partibus quantitatis condita est. Postea vero in singulis generationibus, & corruptionibus hanc materiam conservari distinctam ab aliis toto tempore præcedentis alterationis, per quantitatem quam habet sub forma rei, quæ corrumpitur: in instanti vero generationis per quantitatem, quam in eodem instante obtinet, mediante forma geniti.

Sed licet hæc responsio apparens sit, tamen magis Philosophicum, magisque consentaneum corporalibus agentibus videtur, quod in omni actione sua supponant subjectum quantum & divisibile, & distinctum ab aliis, non solum entitative, sed etiam quantitative, sibique propinquum seu applicatum propria & locali applicatione, quæ non fit nisi media quantitate. Et hoc maxime confirmatur ex altera conditione materiæ, quæ est indifferentia ad plures formas: cum enim ex se talis sit, ut determinatam formam recipiat, oportet, ut ab agente prius accommodetur & proxime disponatur ad talem formam: hæc autem accommodatio, & dispositio non fit nisi præviis dispositionibus accidentalibus, quas necesse est in materia recipi, tum quia antecedunt formam, ad quam disponunt: tum etiam quia Physica & naturalis dispositio proxime & immediate esse debet in eo subjecto, quod disponit ac præparat: hæ autem dispositiones insunt subjecto, media quantitate; ergo & quantitas inest eidem materiæ.

Forma substantialis & dispositiones ad illam quem ordinem in materia servent.

Prima responsio rejicitur. Ad hanc rationem variæ dantur responsiones, quas necesse est proponere & examinare, ut simul hæc sententia confirmetur, &, si quæ est probabilis via defendendi priorem sententiam innotescat. Prima ergo responsio est, materiam sufficienter aptari & accommodari ad formam per dispositiones, quæ tempore, vel momento præcedunt introductionem substantialis formæ; nam licet in eo instanti, in quo forma introducitur, omnes præcedentes dispositiones desinant esse, ita ut in eo momento jam non sint, nihilominus relinquunt materiam accommodatam, & sigillatim (ut ajunt) ut sit proxime capax talis formæ in specie & individuo, potius quam alterius. Hæc tamen responsio supra, tractando de principio individuationis, rejecta est, eo quod illa sigillatio materiæ nihil esse possit in materia, si materia prorsus manet denudata priori quantitate, & qualitatibus omnibus. Quod autem immediate antea tales qualitates in materia præcesserint, est sola denominatio extrinseca, quia in materia nullam rem, nec realem modum relinquunt, juxta hanc sententiam: non potest autem intelligi, quod materia, quæ erat ex se indifferens, maneat disposita per solam extrinsecam denominationem.

Secunda responsio improbatur. Secunda responsio est, in eodem instanti generationis disponi materiam per ultimas dispositiones, & per eas præparari, & accommodari ad formam, & nihilominus non esse subjective in materia, neque introduci in illam, nisi ut jam informatam substantiali forma, imo & consequi ex forma ipsa per naturalem dimanationem. Modus autem, quo hoc intelligi, aut fieri potest, declaratur ex illo principio Aristotelis: *Causæ sunt sibi invicem causæ in diverso genere*. Unde fit, ut forma & ultima dispositio possint sibi invicem esse causę; nam calor ut octo, v.g., est causa formæ ignis in genere dispositionis, quæ ad materialem causam reducitur: forma vero ignis est causa caloris ut octo in genere principii activi, vel formalis. Quo fit, ut calor in suo genere sit prior natura, quam forma, & ut sic intelligatur præcedere, disponendo & coaptando materiam ad formam, quamvis in alio genere sit natura posterior, & ut sic, intelligatur subsequi formam, & subjectari in toto composito.

Contra hanc vero responsionem multa occurrunt, quibus (ut existimo) satisfacere difficile est. Primum intelligo, quomodo aliqua qualitas sit vere pręparans & adaptās subjectum ad formam, & quod effective consequatur ipsam formam. Dico autem, *vere præparans & adaptans*: nam si esset tantum dispositio ornans & perficiens, facile intelligi posset consequens formam, & necessaria etiam ad naturalem conservationem formæ: hic tamen agimus de dispositione præparante, quæ determinat, & quasi proxime limitat capacitatem subjecti: & consequenter etiam determinat agens ad talem formam introducendam: ergo fieri non potest, ut talis forma effective sequatur ex forma introducta. Probatur consequentia, quia si dispositio fluit a forma immediate, & forma ab agente: ergo agens simpliciter inchoat actionem suam ab introductione formæ, & non attingit active dispositionē nisi per formam: ergo talis dispositio nullo modo determinat agens ad talem introductionem formæ, sed potius, mediante forma, determinatur agens ad talem ultimam dispositionem efficiendam. Item, dispositio illa nullam causalitatem realem habere potest, nisi quatenus facta est: fit autem mediante forma: ergo non potest intelligi, ut habēs causalitatem realem circa ipsammet actionem, qua fit forma. Præterea, causa dispositiva non disponit, nisi informando, ut supra declaravi: unde licet respectu termini, ad quem disponit, dicatur reduci ad causam materialem; tamen respectu subjecti, quod disponit, re vera est causa formalis: si ergo hæc accidentia non informant materiam, quomodo disponunt illam? Item, si in genere causæ materialis dispositio illa est prior: ergo in eodem genere inest prius, tum quia ejus esse est inesse; tum etiam, quia non disponit, nisi inhærendo, & informando: si autem prius natura inest, cui, quæso, inest? Non materiæ, quia si in reali duratione non inest materiæ, nullum genus causalitatis exercere potest, mediante tali inhærentia: ergo secundum nullam prioritatem naturæ vel causalitatis potest vere concipi, ut sic inhærens. Neque etiam potest inhærere composito, prout exercet talem causalitatem, quia præparat ad compositum, & quia non disponit compositum, sed materiam, quia illud disponit, cui inhæret.

Præterea, si dispositio inhæret composito, necesse est formam substantialem antecedere in genere causæ materialis, & in genere præparationis & dispositionis ad ipsam formam accidentalem: ergo impossibile est, ut in eodem genere forma accidentalis antecedat. Consequentia patet, quia non potest circulus committi inter causas in eodem genere causalitatis. Et antecedens probatur, quia vel accidens inhęret toti composito per se primo: & sic partialiter inhęret formę substantiali; ergo antecedit forma substantialis in genere causæ materialis; vel accidens inhæret materiæ ut prius informatæ forma substantiali, & sic forma substantialis saltem est medium, quo materia recipit quantitatem, & subsequentes dispositiones; ergo multo magis dici potest forma substantialis dispositio materiæ ad recipiendam quantitatem,

tem, & cæteras dispositiones, quam e contrario.

Ad hoc responderi solet, in forma substantiali esse gradus, & prout forma confert superiorem, & genericum gradum, complere subjectum dispositionum subsequentis gradus: & ita non committi circulum in eodem genere causæ inter eadem, secundum eandem rationem: ut, v.g., anima ut dat esse corporeum, complet subjectum receptivum quantitatis, in quo subinde recipi possunt dispositiones ad gradum viventis: & sic de subsequentibus. Sed hæc responsio mihi nunquam placere aut satisfacere potuit: tum quia illa distinctio formæ secundum diversos gradus est distinctio rationis per nostros conceptus præcisos aut confusos: ergo nihil referre potest ad realem causalitatem & inhæsionem accidentium in materia, vel composito; tum etiam, quia etiamsi loquamur de forma secundum primum gradum formæ substantialis dantis esse corporeum, introducitur in materiam determinata forma & distincta a reliquis: non enim introducitur forma in communi: ergo antecedit dispositio præparans materiam: tum præterea, quia forma, quæ corrumpitur, non prius expellitur sub gradu generico, quam specifico: nam est impossibile intelligere gradum specificum sine generico, quia hoc est quasi fundamentum illius: unde si aliquis ordo deberet intercedere, inchoandum esset ab inferioribus gradibus: ergo nec forma opposita introducitur prius secundum gradum genericum, &c. Denique falsum est agens prius disponere materiam ad gradum genericum: nam ignis v.g. non disponit ad formam elementi, nisi disponendo ad formam ignis; & sic de aliis.

Corrupta dispositio non potest instrumentaliter Physice inducere formam.

Ultimo solet fieri argumentum de ratione causæ efficientis: nam dispositio ultima effective attingit eductionem seu introductionem formæ: nam accidens in virtute substantiæ attingit effectionem ejus: ergo non potest eadem dispositio effective manare a forma, quam efficit. Respondent aliqui non dispositionem ultimam, quæ manet cum forma in instanti generationis, sed quæ immediate ante præcessit, attingere effective introductionem formæ, ut instrumentum ejus. Sed hoc improbabile est, quia quod non est, non potest esse instrumentum agendi: illa autem dispositio in illo instanti jam non est, juxta hanc sententiam. Quod vero proxime præcesserit, non satis est, quia solum est extrinseca denominatio: & licet sit naturalis sequela inter illam dispositionem & formam, necesse est, ut illamet sequela fit ex vi alterius causæ efficientis: nam illa sequela non est dimanatio formæ a dispositione, cum res non dimanet ab eo, quod jam non est, sed est solum necessaria & immediata successio post talem dispositionem, quæ successio fundari necessario debet in efficientia alicujus causæ, quæ unum efficit immediate post aliud. Melior responsio est, nullam dispositionem receptam in passo attingere effective introductionem formæ, quando autem dicitur accidens in virtute substantiæ attingere effective substantiam, non esse intelligendum de accidente, quod recipitur in passo, vel effectu, sed de facultate accidentali, quæ est in ipso agente, ut v.g. de calore, qui est in igne, vel de virtute seminali, quæ est in semine. Sed licet hoc admittamus, inde sumitur non leve argumentum: nam instrumentum naturale non attingit superiorem actionem principalis agentis, nisi prævia propria, & connaturali actione juxta doctrinam D.Th. 1. par. qu. 45. ar. 5. infra tractandam: ergo si ignis per calorem, quem in se habet, attingit formam substantialem in instanti generationis, calor ejusdem ignis in eodem instanti agit prævia calefactione: ergo calor, qui recipitur in passo tanquam ultima dispositio ad formam ignis, non manat effective ab ipsa forma geniti, sed per propriam actionẽ fit a calore, qui est in igne generante: alias potius actio, qua educitur substantialis forma, esset prævia ad emanationem caloris, qui est ultima dispositio, quam e converso. Nec vero dici potest, quod illa ultima dispositio simul fiat duobus modis, scilicet directe & immediate a calore ignis per actionem præviam in genere causæ materialis, & rursus a forma ignis geniti per dimanationem naturalem, quia non potest naturaliter idẽm effectus simul fieri a pluribus causis, & actionibus totalibus ac per se sufficientibus: & quia secundum alteram actionem præviam deberet dispositio illa fieri in materia, licet per aliam dimanationem dicatur fieri in composito.

De tertia responsione fertur judicium.

Tertia responsio ad principalem rationem, & probabilior est, in materia nullam per se requiri dispositionem præviam, sed solum per accidens ad expellẽdam formam, & dispositiones contrarias. Unde tota alteratio, quæ antecedit instans generationis solum ad hoc ordinatur, ut in instante generationis materia maneat sine ulla repugnãtia ad recipiendam actionem agentis perfectam; in materia autem sic relicta agens statim introducit suam formã substantialem absque dispositione prævia cum omnibus dispositionibus concomitantibus ipsam. Nec enim, quia materia ex se est indifferens, necessaria illi est ultima dispositio prævia, quæ determinetur ad talem formam, quia est indifferens per universalitatem seu integram capacitatem cujuscunque formæ: agens vero ex sua forma determinatur ad introducendam hanc formam in specie potius quam aliam: & ex circumstantiis, vel concursu primæ causæ determinatur ad introducendam hanc numero formam. Quod a simili declaratur ex accidentali actione: nam lignum de se indifferens est ad calorem & frigus: si vero applicetur ignis, recipit calorem potius, quam frigus, non propter præviam dispositionem, sed propter determinationem & naturam agentis.

Hæc responsio est quidem apparens: sed videtur parum consentanea communi doctrinæ Philosophorum, apud quos receptissima est distinctio materiæ in primam, & proximam, id est, præparatam & ultimo dispositam ad determinatam formam: & econtrario dicere solent iidem, formam unamquamque secundum propriã speciem, non respicere tantũ materiam nudam, sed præparatam, & sibi accommodatam per connaturales dispositiones. Unde & anima definitur, *Quod sit actus corporis Physici, organici, &c.* Deinde non possunt omnes Physici effectus illo modo commode salvari. Primo, quia juxta illam sententiam agens perfectum semper efficeret ex quacunque materia effectum sibi perfecte similem in omnibus qualitatibus sibi connaturalibus, quia si prius omnino denudat materiam, & relinquit illam sine ulla repugnantia, & in illa primo introducit suam formam perfecte sibi similem in natura specifica, necesse est, ut ad illam formam necessario consequantur omnes qualitates & dispositiones ei cõnaturales, quia nihil est, quod resistat formaliter in ipsa materia: videmus autem non ita accidere in naturalibus generationibus, sed multa substantialiter generari cum admistione peregrinarum qualitatum ob dispositionem, vel impuritatem materiæ, ex qua generatur. Secundo in agentibus æquivocis non potest reddi sufficiens ratio, ob quam determinentur ad introducendam unam formam substantialem potius quam aliam, ut, v.g., quando Sol generat aurum, si in instanti, quo introducit formam auri, reperit materiam nudam, & de se prorsus indifferentem, non potest ab illa determinari, nec vero ex se est determinatus, alias semper induceret talem formam in materiam indifferensem. Et in generatione hominis optime etiam declaratur hæc difficultas: nam si in instanti, in quo anima rationalis inducitur in corpus, tota materia corporis præintelligitur nuda omnibus dispositionibus, æque indifferens est secundum omnes partes suas, ut anima eas informet hoc vel illo modo, & ut ex illa sequantur hæ vel illæ dispositiones in hac vel illa parte materiæ; unde ergo determinatur, ut in hac parte potius uniatur hoc modo, quam alio?

Solum video posse responderi, esse hanc naturalem successionem rerum, ut post talem alterationem præcedentem sequatur talis forma, vel unio formæ, etiamsi materia de se sit indifferens, & virtus agentis eminentior. Ratio autem hujus successionis necessariæ solum reddi potest, vel quia agens natura sua est determinatum ad agendum tali modo, vel quia res ipsæ sunt ita ex se coordinatæ. Veruntamen hæc responsio solum est apta ad fugiendã difficultatem, non vero ad rem declarandam, & rationem ejus reddendam. Maxime, quia tota alteratio, quæ præcedit, juxta hanc sententiam per accidens est ad tollenda solum impedimenta, quæ sunt ex parte passi: ergo ordo & successio inter illam alterationem, & sequentem actionem non potest esse per se; neque inde sumi potest sufficiens ratio determinationis. Tertio urget ratio superius facta, saltem ad hominem, quia ignis vel Sol introducit formam medio calore, aut lumine, ut instrumento: ergo agit prævia calefactione, &c. Respõderi vero similiter potest, agere prævia calefactione non in eodem instanti, sed prævia calefactione, quæ præcedit toto tempore ante instans generationis. Quæ responsio eadem ratione non

satis-

satisfacit, quia illa calefactio duratione anterior, solum per accidens est prævia juxta hanc sententiam, propter expellendam formam repugnantem. Unde si fingeremus non esse necessariam calefactionem ad corrumpendum prius subjectum, sed alia via posse corrumpi, nihilominus in instanti generationis, ignis generaret ignem medio calore suo: ordo autem instrumenti in agendo prævia actione propria est, per se, & non per accidens: ergo non debet esse solum in actione, quæ antecedit duratione, sed etiam in ipsomet instanti generationis.

In quatuor membra præsens quæstio dividitur.

Fundamenta posterioris sententiæ videntur sane valde urgentia, & aliquid convincere, quod ad præsentem quæstionem maxime pertinet, aliquid vero satis probabiliter persuadere, quæ ut declarem, & sententiam meam aperiam, distinguo varias quæstiones, quæ hic involvuntur. Prima & in præsenti præcipue intenta est, an ratione proprii subjecti, & causæ materialis sola materia possit terminare depēdentiam formę accidentalis, ita ut proxime & adæquate accidens inhęreat soli materiæ, etiamsi alias debeat esse informata forma substantiali, tanquam necessaria ad esse materiæ, non tamen ut concurrente simul in ratione subjecti, vel causæ materialis ad esse formę accidentalis. Secunda quęstio est, si quantitas & alia accidentia, quæ illi insunt, inhærent materiæ prædicto modo, an inde sequatur quantitatem esse coævā materię, & manere eandem numero cum aliis accidentibus in genito & corrupto. Tertia quęstio est, an in aliquo genere causæ dici possit formam prius uniri materiæ, quam accidentia: & quomodo in variis opinionibus loquendum sit. Quarta quęstio esse potest, esto, inhærere possit quantitas soli materiæ, an quando substantialis forma materialis est & extensa sicut materia, tunc quantitas immediate etiam inhæreat toti composito per se primo, ita ut utrāque ejus partem essentialem proxime attingat.

Quantitas interdum soli materiæ inhæret.

Dico ergo primo, rationibus posteriori loco factis sufficienter convinci, materiam esse posse, & de facto aliquādo esse proprium subjectum, cui soli quantitas inhæret, quamvis non extra compositum substantiale, quod ab aliis dici solet materiam esse subjectum inhæsionis, quamvis totum compositum sit subjectum denominationis, vel aliter, compositum esse, quod recipit quantitatem, rationem vero recipiendi esse solam materiam: sicut totus homo denominatur intellectualis, & habere seu recipere intellectum, quamvis ratio recipiendi, seu subjectum inhęsionis sit sola anima. Et hæc conclusio est auctorum secundę sententię, & non est contraria auctoribus primæ. Unum excipio Durandum, qui diserte declarat contrarium sensum: solum propter illam rationem, quod materia est potentia pura, & ideo non potest recipere actū accidētalē sine substantiali. Quę ratio solum probat, actum substantialē exigi, vel ad summum pręexigi ante actū accidētalem: non vero, quod ipsemet actus substantialis necessario debeat concurrere materialiter ad recipiendum accidens. Nec video, quomodo Durandus se expediat ab argumento facto de quantitate corporis humani: concedit enim etiam animam rationalem concurrere proxime & immediate cum materia ad recipiendam quantitatem: negat tamē inde sequi animam participare effectum formalem quantitatis, quia potest (inquit) forma recipi per se primo in composito ratione utriusque partis immediate recipientis partialiter formam accidētalem; & nihilominus non conferre suum effectum formalem nisi alteri parti compositi. Quę sane est clara repugnantia, & implicatio in adjecto, ut variis modis superius declaratum, & probatum est; nam recipere materialiter accidēs, idem est quod informari accidente: ergo si partialiter recipit, partialiter informatur: implicat autem informari, & non recipere informationem, juxta modum informationis, scilicet vel totalis, vel partialis. Et confirmatur ac declaratur: nam reliquę formę substantiales hoc ipso, quod informantur partialiter quantitate, recipiunt formalem effectum ejus: ergo si rationalis anima etiam informatur partialiter, participabit eundem effectum. Quod si dicatur alias formas participare illum effectum, quia sunt capaces ejus: nostram vero animam esse incapacem: hæc ipsa responsio convincit humanam animam non esse capacem proxime & immediate receptionis partialis quantitatis, sicut sunt aliæ formæ substantiales. Hæc ergo ratio videtur convincere assertionem positam.

Solum potest obiici de actibus immanentibus sentiendi & amandi sensibiliter, qui sunt extensi, & consequenter immediate in quantitate recepti; & tamen necesse est, ut immediate informent, saltem partialiter, ipsam animam, alias quomodo constituerent animam viventem? nam homo certe non videt per corpus, sed per animam. Sed hæc objectio longiorem postulat disputationem, pertinētem ad libros de Anima: nam multi propter eam causam putant, potentias etiam sensitivas non distingui realiter ab anima, & actus ipsos sentiendi esse spirituales, & recipi immediate in sola anima, quibus difficile est, vel colligere immortalitatem animæ ex operatione, vel evitare, quo minus idem sequatur in animabus brutorum. Alii dicunt, cognoscere & amare præcipue consistere in efficiendo actus illos: & ideo satis esse, quod anima actualiter immediate in illos influat, quamvis eis proxime non informetur. Alii denique ajunt necessariam quidem esse efficientiam & receptionem, satis vero esse, quod actus recipiantur in potentia & corpore, cui anima intime ac formaliter conjuncta sit. Et ideo non tam proprie dicitur anima videre, sicut intelligere: sed homo totus est, qui per se primo videt, principaliter quidem per animam, instrumentaliter autem per corpus. Quid autem horum verius sit, in proprio loco tractandum est. *Cui proximo subjecto actus inhęreant immanentes.*

Quæ accidentia corrupti eadem numero maneant in genito.

Dico secundo: Quamvis probabile sit naturaliter non manere eadem accidentia numero in re genita, quę erant incorrupta, probabilius tamen videtur oppositum quoad quantitatem, & dispositiones, quæ vel ordinantur ad formam geniti, vel illi non repugnant, præsertim quando in sola materia prius inhærebant. Cur addam hanc limitationem, constabit ex resolutione quartæ quæstionis propositæ. Hanc conclusionem (ut existimo) satis probant multa ex argumentis factis in secunda opinione. Et declaratur breviter, supponendo, quod Cajetanus notavit de ente & essent. cap. 7. qu. 17. quatuor tantum modis posse definiri accidens, scilicet, vel ad corruptionem subjecti, vel per introductionem contrarii, vel per desitionem termini, vel per absentiam alteris causæ conservantis. In pręsenti ergo talia accidentia non possunt desinere ex defectu proprii subjecti cui inhærent: nam supponimus esse inhæsive in sola materia, quæ non perit. Item, secundus modus corruptionis hic non habet locum, quia quantitas non habet contrarium, & licet qualitas illud habeat, supponimus tamen in casu, de quo loquimur, non introduci. De tertio etiam modo constat, non esse ad rem, quia est proprius relativorum. Superest ergo dicendum de quarto: nam si per absentiam formæ substantialis pereunt omnia accidentia compositi, & non ex defectu causę materialis, quia supponimus, formam per se non immediate concurrere, etiam partialiter, ad recipiendam quantitatem, necesse est, ut forma habeat respectu accidentium aliquod aliud genus causalitatis, ratione cujus ex absentia talis causæ sequatur corruptio talium accidentium. Nam si accidentia non pendent a forma in aliquo genere causæ, non est cur pereant, recedente forma. Duobus autem modis intelligi possunt pendere, scilicet in genere causæ formalis, vel efficientis. *Quot modis possit accidens perire.*

Prior dependentia non potest esse immediata, sed mediata: forma enim substantialis non informat quantitatem, vel alia accidentia, neque intelligi potest, quo alio modo immediate circa illa exerceat munus causę formalis: ergo non possunt accidentia pendere a forma immediate in eo genere causæ. Mediata vero dependentia vera est, & facile intelligitur: nam, quia accidentia proxime pendent a materia, ut a subjecto, & materia pendet a forma in genere causæ formalis, fit, ut saltem mediate quantitas pendeat a forma in genere causæ formalis. Hæc autem dependentia non satis est, ut, recedente forma, pereat quantitas, quia formæ, quæ recedit, succedit alia, quę idem numero subjectum conservat. Etenim sub hac ratione quantitas non alia de causa pendet a forma, nisi quia materia pendet: ergo si circa materiam illa dependentia satis suppletur per subsequentem formam, multo magis circa quantitatem. Et declaratur a simili: nam si materia effective conservaretur ab uno agente, & postea desineret conservari ab illo, & conservaretur ab alio, nihilominus haberet eandem formam substantialem, & eadem *Accidentia in genere causæ formalis quomodo a forma substātiali pendeant.*

dem

dem accidentia in eo manerent,quia formæ & accidentibus impertinens est, quod materia conservetur ab hoc, vel illo agente, aut hac vel illa actione, sed per se solum est necessarium,ut eadem numero conservetur:idem ergo est in præsenti.Imo,si Deus per absolutam potentiam conservaret materiam sine forma, supplendo effective formalem concursum formæ (quod infra ostendemus fieri posse) quantum est ex vi hujus dependentiæ manerent in materia omnia accidentia , quæ in illa inhærent, quia ad illa solum requiritur, quod materia conservaretur, quod vero hac via,id est,mediante forma,vel per solam efficientiam superioris causę, parum interest . Sicut in mysterio Eucharistiæ dicunt Theologi,conservata quantitate absque substantia,sine novo miraculo,in ea conservari accidentia,quę illi inhærent,quia supponendo, quod illi inhęreant,solum pendent a substantia mediate,ut a sustentante quantitatem:unde hoc ipso,quod Deus supplet effective sustentationem illam materialem , possunt eadem accidentia in quantitate inhærere & conservari. Propter hanc ergo solam mediatam dependentiam non destruentur accidentia , recedente forma .

Accidentia in genere efficientis an a substantiali forma pendeant.

Alius modus dependentiæ esse potest in genere causæ efficientis,qui est probabilis:omnino tamen incertus,nec ulla sufficienti ratione hactenus probatus,ut supra ostendi , & ex solutionibus argumentorum amplius patebit . Nunc vero addo,etiam admissa illa dependentia effectiva immediata,non sequi,recedente forma substantiali, perire quantitatem,propter causam paulo antea insinuatam , videlicet , quia illi causæ, quæ recedit, alia similis succedit,sufficiens ad conservandum eundem numero effectum absque interruptione; quando autem causæ efficientes ita sibi succedunt, non mutatur effectus, sed idem numero conservatur. Hæc posterior propositio supponitur ex dicendis infra de causa efficiēti.Prior autem propositio probatur ,quia licet forma substantialis, quæ succedit alteri , sit specie diversa, tamen in ratione causandi effective quantitatem,in qualibet est sufficiens vis.Unde etiam qui dicunt mutari quantitatem , fatentur ex forma succedente,quantumvis imperfecta, manere quantitatem omnino similem priori, & æque perfectam: ergo multo majori ratione habebit illa forma vim ad influendum in præexistentem quantitatem & conservandam illam, nec potest reddi sufficiens ratio, cur in hoc effectu hoc magis repugnet,quam in aliis . Nam licet posset aliquis dicere , eam efficientiam, quæ est per naturalem resultantiam , esse adeo intrinsecam, ut nō possit per successionem similis aut æqualis causæ continuari(ut ita dicam)circa eandem proprietatem , vel effectum: id tamen dicetur mere gratis ad effugiendam vim rationis;tum quia illa dimanatio quantumvis intrinseca dicatur, non transcendit causalitatem effectivam;tum etiam, quia qualiscunque sit illa efficientia,alia similis succedit,& ibi non adjungitur alia connexio formalis, aut materialis, neque individuatio quātitatis est per hanc formam:nihil ergo obstare potest,quo minus per influxum similis formæ eadem quantitas conservetur;ergo sive quantitas effective depēdeat a forma substantiali, ut est forma corporeitatis, sive non,hinc inferri non potest , mutari accidentia in alia similia numero distincta, mutata forma. Quod si nulla causa sufficiens corruptionis assignatur,superflue multiplicantur res , & introducitur tanta mutatio , ubi etiam sensus ipsi repugnare videntur . Omitto,hunc dicendi modum favorabiliorem (ut sic loquar) esse ad res aliquas Theologicas explicandas, ut est mysterium Eucharistiæ,& effectus , qui ex illo consequuntur,& veneratio reliquiarum:nam cum contingamus quantitatem,& extrinseca accidentia , major devotio conciliatur circa corpora Sanctorum,si intelligamus,hanc eandem quantitatem, quam nos contingimus , fuisse in corpore vivo ejusdem Sancti .

Explicatur mutua dependentia , & prioritas inter quantitatem , & formam substantialem .

Dico tertio: In aliquo genere causæ verum est compositum substantiale , ac unionem formæ cum materia esse prius natura quantitate,& aliis accidentibus:licet in alio genere sint posterius.Hæc assertio inprimis potest probari hac generali ratione, quod forma substantialis quantitatem requirit in materia:& e contrario,accidentia habent aliquam dependentiam a composito , & a forma: sed omnis dependentia secum affert aliquam prioritatem naturæ: ergo. Major patet ex dictis;nam saltem oportet esse dependentiam mediatam, quatenus materia pendet a composito & a forma . Modus autem in particulari declarandi,& defendendi hoc genus causalitatis varius esse potest, juxta varios modos attribuendi formæ causalitatem in quantitatem.Ex quibus ille facilior est & clarior,& in rigore sufficiens, juxta quem forma dicitur supponere quātitatem, ut præparationem materiæ: ejusque prioritatem reduci ad genus causæ materialis : quantitatem vero pendere a forma solum mediate in gene causæ formalis . Unde, sicut materia & forma ad invicem pendent, & sunt prius, & posterius in suis generibus sine repugnantia; ita similiter se habere possunt quantitas & forma substantialis: & eadem ratione, sicut materia licet pendeat a forma, & sub ea ratione dicatur posterior , illa nihilominus potest manere sub forma distincta: ita idem proportionaliter est in quantitate.

Res aliqua prior natura esse potest quam ea, quæ est posterior duratione.

Ex quo etiam obiter intelligitur non repugnare eandem rem esse priorem duratione quam aliam,& posteriorem natura in aliquo genere causæ: loquor de eadem re materialiter(ut ita dicam)& non formaliter,quatenus effectus est alterius:sic enim materia hujus ligni, v.g. absolute prior duratione est,quā forma ligni, fuit enim creata a principio mundi,& ex tunc habet esse ,nunc autem quatenus pēdet ab hac forma,est natura posterior illa. Similiter, si unum lumen prius productum a præcedente luminoso,conservetur ab alio postea creato,tale lumē est prius tempore sua causa conservante ; quam diu vero ab ea cōservatur,sub hac ratione est natura posterius;& ut tempore antecessit,non fuit effectus talis causæ:& ideo illa temporalis antecessio per accidens se habet ad causalitatem , vel ordinem naturæ postea subsecutum:& propterea non repugnat eandem rem, quæ nunc est natura posterior, tēpore antecessisse:nam per se solum necessarium est, ut effectus natura posterior,ex quo cœpit esse effectus seu quatenus effectus est , non sit tempore prior sua causa, a qua pendet per influxum realem,quod addo, ut finalem causam excludam . Ad hunc ergo modum philosophandum est de quantitate,& forma substantiali: potest enim quantitas dici posterior natura substantiali forma , quatenus ab ea pendet modo supra dicto, & nihilominus esse tempore anterior hac vel illa forma.Quapropter nullam vim habet illa ratiocinatio:compositum substantiale est prius natura quam accidentale , & forma substantialis, quam quantitas : ergo quantitas non inhæret materiæ: ergo recedente hac forma, perit hæc quantitas. Negatur enim utraque illatio, quia cum posterioritate naturæ potest esse prioritas temporis, & quia quod una ratione est prius, potest alia esse posterius.

Atque hic modus est facilis,ut dixi,& in rigore sufficiens: potest autem alius excogitari ad explicandum hunc mutuum ordinem inter quantitatem & formam , ut nimirum altera respectu alterius sit conditio necessaria , ut materia illas possit recipere ; nam materia non potest recipere naturaliter formam nisi sit extensa, neque quantitatem nisi sit terminata per formam: atque hac de causa possunt ad invicem dependere quantitas & forma sub diversis rationib.materialibus. Nā licet forma respectu materię sit causa formalis, respectu tamen quātitatis reducit ad materialē, juxta hunc dicendi modum, quia est veluti dispositio materię, ut possit quantitatem sustentare: Nec est inconveniens , quod dispositiones diversarum rationū habeant inter se hanc mutuam dependentiam , tum quia ordinantur ad diversos effectus formales, qui ex diversis capitibus sunt necessarii subjecto,tum pręcipue,quia non habent illū mutuum ordinē inter se immediate,sed respectu subjecti, ad cujus esse sunt necessariæ. Exemplum esse potest in calore, & siccitate ignis : utraque enim qualitas est necessaria dispositio ad conservationem ignis:unde & calor dici potest necessaria dispositio ad siccitatem, & siccitas ad calorē ignis,quia illa necessitas non oritur ex ipsis qualitatibus secundum se, sed quatenus utraq; necessaria est ad conservationem talis subjecti . Hæc tamen mutua dependentia quantitatis & formæ non impedit , quo minus quantitas & possit inhærere materię, & possit manere mutata forma , quia per se non requirit hanc , vel illam formam,sed absolute substātialem formam.Addo etiam, in hujusmodi mutua dependentia prioritatem ipsam naturæ esse diversæ rationis in utroque extremo: nam in quantitate est via originis & executionis , ac præparationis materiæ, in forma vero est via perfectionis, intentionis,

nis, & ultimæ terminationis materiæ. Et hac etiam ratione facilius intelligitur posse mutari formam, manente eadem quantitate in materia. Atque ita posset etiam hæc mutua prioritas explicari per habitudinem causæ finalis & materialis, ut ex dictis facile constat. Denique a multis explicatur per habitudinem causæ materialis & efficientis, quia quantitas materialiter comparatur ad formam per modum dispositionis: forma vero ad quantitatem efficienter. Hic vero modus in se est difficilior propter ea, quæ dixi inter arguendum pro secunda sententia: erit tamen intelligibilior, si quantitas non ponatur, ut dispositio præparans, sed tantum ut conservans & fovens. Et, hoc etiam posito, non obstat, quominus quantitas inhæreat materiæ, & in ea manere possit, mutata forma; quia potest quantitas manare a forma in materiam, & per varias formas eadem conservari, ut supra explicatum est. Mihi tamen priores modi probabiliores videntur, & omnibus difficultatibus sufficienter satisfacere.

Probabilius est quantitatem semper inhærere soli materiæ.

Dico quarto: In compositis substantialibus ex materia & forma extensa, probabile est habere quantitatem peculiarem unionem cum forma, seu in illa immediate recipi partialiter simul cum materia: probabilius tamen est oppositum, id est, eodem modo philosophandum esse de omnibus substantiis materialibus. Est in his formis specialis ratio dubitandi, quia hæ formæ extensæ participant effectum formalem quantitatis: nam coextenduntur illi, & partes earum non possunt naturaliter se se loco penetrare propter quantitatem: ergo necessarium videtur, ut quantitas longe aliter eis uniatur, quam animæ rationali: ergo unitur eis proxime & immediate: unitur autem per modum accidentalis formæ, & dando suum effectum formalem juxta capacitatem passi: ergo inhæret illis, & recipitur in illis partialiter. Et confirmatur, nam ex negatione formalis effectus quantitatis in anima rationali, inferebamus negationem proximæ unionis, & partialis inhærentiæ; ergo ex opposita affirmatione, contraria etiã affirmatio recte colligitur; ideo enim ad negationem sequitur negatio, quia ad affirmationem requiritur affirmatio. Tandem confirmatur, quia duobus tantum modis potest aliqua res participare effectum quantitatis, scilicet, vel quia recipit quantitatem, vel quia recipitur in quantitate, ut calor vel color: sed forma substantialis non participat effectum quantitatis hoc posteriori modo, quia non potest ipsa recipi in quantitate: ergo oportet ut fiat priori modo. Major patet, quia nisi altero ex illis duobus modis conjungantur quantitas & res, quæ quantificatur, (ut sic dicam) non unientur per se immediate, sed tantũ per accidens, quatenus uniuntur eidem subjecto; hoc autem non satis est, ut una participet effectum alterius, ut patet in anima rationali, & in accidentibus: nam licet albedo, & dulcedo in eodem subjecto uniantur, albedo non fit dulcis, nec dulcedo alba. Propter has ergo rationes videtur probabile esse, singulare in homine, quod quantitas in sola materia inhæreat, quod licet verum esset, non repugnaret his, quæ hactenus diximus de causalitate materiæ respectu accidentium: solum enim dictum est materiam ex se posse per suam entitatem solam exercere hanc causalitatem sine adminiculo formæ (ut sic dicam) concurrentis accidens: nunc vero probabiliter addimus, compositum posse per se primo & adæquate exercere hanc causalitatem immediate circa quantitatem, & mediate circa accidentia, quæ insunt quantitati: unde concluditur, materiam interdum per se solam, interdum simul cum forma exercere hanc causalitatem.

Ad persuadendam autem alteram assertionis partem, qua dicimus oppositum esse probabilius, interrogandum occurrit juxta dictam sententiam, si quantitas inest immediate alicui composito materiali, ita ut proxime uniatur formæ & materiæ partialiter, an in quantitate sit una indivisibilis unio ad materiam & formam, an vero sit una composita ex duabus partialibus. Nam, quod sit indivisibilis, videtur ex eo probari, quod res quę unitur, indivisibilis est: non enim nunc consideramus in quantitate divisibilitatẽ partium integrantium, sed indivisibilitatẽ quam habet in ratione formæ: nam comparando totam quantitatem, & singulas partes ejus ad subjectum, eadem entitas quantitatis, quæ unitur materiæ, unitur formæ, & e contrario: & hoc sensu dicimus illam esse indivisibilem in ratione formæ: ergo unio est indivisibilis, licet res, ad quam terminatur unio, composita sit. Patet consequentia, tum quia unio, cum sit modus formæ quæ unitur, debet esse illi proportionata & accommodata, tum etiam quia per eam unionem indivisibiliter unitur quantitas composito, & utrique parti ejus. Et confirmatur, nam in causalitate effectiva, quando effectus procedit a duabus causis per se, vel partialibus in uno ordine, vel totalibus in diversis, unica indivisibili actione manat effectus ab utraque causa: ergo in genere causæ materialis quantitas, quæ est adæquate in toto composito, & partialiter in materia & forma, eadem indivisibili unione ab utraque pendet.

In contrarium vero est, quia illa unio quantitatis ad materiam potest conservari, etiamsi dissolvatur unio ad hanc formam: ergo non est una & indivisibilis unio; nam quod indivisibile est, non potest ex parte manere, & ex parte corrumpi: pugnat enim hoc cum indivisibilitate. Unde, quando effectus per eandem actionem indivisibilẽ pendet a duabus causis, non potest illa actio conservari respectu unius causę, & cessare respectu alterius: quomodo enim dividetur, quod indivisibile est. Primum vero antecedens probatur, quia materia de se sufficiens est ad sustinendam quantitatem, ut supra est ostensum: ergo de se est sufficiens terminus unionis quantitatis ad ipsam: ergo quamvis dissolvatur unio ad formam, si materia in rerum natura manet, conservabitur unio ad ipsam: ut, v. gr. si Deus, ablata forma, conservaret materiam, supplendo effective concursum formæ, sine novo miraculo conservaretur unio quantitatis ad materiam, propter dictam rationem, & tamen, ablata forma, necesse est auferri unionẽ ad ipsam: ergo necesse est illas uniones esse saltem partialiter distinctas. Item, de facto in homine conservatur unio quantitatis ad materiã sine immediata unione ejusdem quantitatis ad formam: ergo pari ratione in quolibet alio corpore potest manere eadem unio quantitatis ad materiam, dissoluta vel mutata unione ad formam. Neque enim verisimile est, unionem quantitatis ad materiã esse majorem, vel alterius rationis in homine, quam in aliis substantiis: quia non habet majorem, vel diversum effectum formalem in corpore hominis, quam in aliis corporibus: ergo non magis inhæret illi, aut diverso modo. Denique alias necesse esset, mutata forma, mutari totam unionem quantitatis ad subjectum suum, quia si est indivisibilis, non potest minui aut augeri, aut in una parte mutari, & in alia manere: sed aut tota manere debet, aut tota mutari: non potest autem tota manere, si est indivisibilis, & peculiari modo, ac immediate ad formam materialem terminatur, quia si forma quæ recedit, est materialis, jam tollitur unio ad ipsam: si vero forma quæ recedit, est immaterialis, necesse est, ut illi succedat materialis forma, cui quantitas peculiariter uniatur, quod non posset fieri per augmentum unionis, si unio est indivisibilis: ergo erit per mutationem totius unionis: ergo quoties forma mutatur, necessario mutãda est tota unio quantitatis: ergo & quantitas ipsa, quia non potest quantitas mutari de subjecto in subjectum, nec conservari eadem, mutata inhæsione: ostendimus autem probabilius esse, non necessario mutari quantitatem, mutata forma: ergo.

Propter hæc ergo probabilius videtur, non uniri quantitatem materiæ & formæ una & indivisibili unione. Neque enim verisimile est, unionem quantitatis ad materiam esse diversæ rationis in homine, ac in aliis rebus: quia de unione non possumus judicare, nisi ex termino & effectu ipsius: hic autem est ejusdem rationis in materia hominis, & aliarum rerum: si ergo illa unio in homine non dicit habitudinem essentialiter & indivisibiliter ad duas res, neque etiam in aliis rebus illam includet. Quapropter si in aliis rebus quantitas peculiari modo unitur formis, id fit per augmentum unionis, addendo scilicet peculiarem seu partialem unionem ad formam. *Quantitas materiæ & formæ non simplici unione nectitur.*

Ex hoc vero ulterius infero probationem posterioris partis conclusionis, scilicet probabilius esse etiam in rebus omnino materialibus non intercedere specialem unionem partialem inter formam, & quantitatem. Probatur primo, quia in omnibus rebus quantitas unitur materiæ ut causæ totali, & sufficienti in genere causæ materialis: ergo non unitur alteri rei in eodẽ genere causæ. Antecedens probatur, quia in homine unitur quãtitas materię, ut causæ totali in illo genere; sed illa unio est ejusdem rationis & perfectionis in aliis rebus: ergo. Item, quia mate- *Forma substantialis cum quantitate non immediate unitur.*

materia de se est sufficiens, ut sit totalis causa, & in suo genere necessario & naturaliter causat, quantum potest: ergo in qualibet re ita causat, & unitur quantitati per modum sufficientis, & totalis causæ. Tandem, quia quando materia transmutatur a forma hominis ad formam cadaveris, non est verisimile diminui in illa causalitatem circa quantitatem, &, ut dicebam, non posset satis intelligi illa diminutio sine transmutatione ipsiusmet quantitatis. Prima vero consequentia probatur, quia unius effectus tantum potest dare una causa totalis in quolibet genere & ordine: si ergo materia est sufficiens, & totalis causa per modum subjecti inhæsionis quantitatis, superfluum est fingere, quod aliquid aliud concurrat proxime in eodem genere causæ. Item, quia unio quantitatis ad materiam est in sua specie integra & totalis, ut patet in homine: ergo non potest conjungi cum alia unione partiali ad componendum unam integram unionem. Tandem, quia quantitas est proprietas intrinseca substantiæ corporeæ: ergo natura sua dicit definitam habitudinem ad aliquod subjectum inhæsionis sibi connaturale & proportionatum: ergo vel illud semper est materia, vel semper compositum: neque enim intelligi potest, quod indifferenter, & quasi sub distinctione respiciat utrumque, cum habitudo ejus sit simplex & unius rationis, & determinet subjectum seu terminum sibi proportionatum. Si ergo hoc subjectum sit totum compositum, erit quantitas in homine præternaturali modo, & quasi inadæquato: si vero habitudo transcendentalis quantitatis est ad materiam, ut ad proprium & adæquatum subjectum inhæsionis, semper & ubique quantitas est in sola materia, ut in tali subjecto.

Et confirmatur, solvendo rationem in oppositum; quia, ut forma materialis sit suo modo extensa, & quanta, non est necesse, ut quantitati subjiciatur, sed satis est, quod rei quantæ inhæreat, non inhærendo ipsi quantitati, sed rei per se primo quantificatæ per quantitatem se illi coaptando, & coextendendo, quod est manifestum in aliquibus formis, aut modis accidentalibus, ut sect. sequent. tractabimus. Et a priori declaratur breviter, supponendo, quod distinctio partium quoad entitatem, neque in materia, neque in forma, provenit formaliter a quantitate, sed supponitur potius in unaquaque entitate ex sua intrinseca natura, & gradu perfectionis, & in materia est veluti primum fundamentum, & aptitudo ad quantitatem. Formæ igitur materiales natura sua habent constare ex partibus entitativis (in quo differunt ab anima rationali) quod non habent a quantitate, sed ex sua specifica & essentiali ratione, quia non transcendunt talem gradum perfectionis & quia sunt educibiles de potentia materiæ, a qua in esse & fieri pendent. Ex hac vero natura in eis consequitur, ut quando uniuntur materiæ, coextendantur illi extensione entitativa (ut ita dicam) id est, quod uniantur uni parti materiæ per unam partem suam, & alteri per aliam, &c. quam extensionem non habent formaliter per quantitatem, sed per entitatem suam. Unde, si Deus conservaret substantiã materialem sine quantitate, manerent forma & materia unitæ cum prædicta extensione, seu entitativa partium distinctione. Ex hoc autem ulterius provenit, quod cum materia est affecta quantitate, & ratione illius, partes ejus sunt impenetrabiles in ordine ad locum, materialis forma, quæ tali materiæ coextenditur, hoc ipso participet illam conditionem quantitatis, non ratione sui, sed ratione subjecti: nam, quia partes formę inseparabiliter adhærent partibus materiæ quantæ, necesse est, ut sint impenetrabiles inter se, vel cum alia simili forma, sicut sunt partes ipsius materiæ: ergo propter hunc modum essendi talium formarum non est necesse quantitatem immediate inhærere tali formæ, ut partiali subjecto. Unde ad argumentum in forma respondetur, esse quantum per accidens, non esse effectum formalem quantitatis, sed solum esse quantum per se primo, nam etiam motus & tempus sunt quanta per accidens, ratione subjecti, vel spatii, idque magis patebit ex solutione secundæ confirmationis.

Formę inhærentes subjecto quanto, qualiter extendantur.

Ad primam ergo respondetur, si sit sermo de proprio & rigoroso effectu formali quantitatis, neque in formis materialibus, neque in accidentalibus habere quantitatem hunc effectum; si vero latius dicatur effectus quantitatis quælibet extensio corporalis, sic negatur consequentia. Nam licet ex eo, quod anima rationalis non habet extensionem per se, vel per accidens, recte inferatur non uniri immediate quantitati per modum subjecti, tamen illa negatio non est adæquata ratio, & ideo ex opposita affirmatione, quantum ad extensionem per accidens, non recte infertur, formas materiales habere prædictam unionem ad quantitatem.

Ut ad secundam confirmationem respondeam, inprimis ex ea sumo, quantificationem (ut ita loquar) formarum, vel qualitatum corporalium non pertinere ad effectum formalem quantitatis, nam interdum resultat hic effectus, seu conditio ex quantitate, non ut ex forma, sed ut ex subjecto: quantitas autem non dat suum effectum formalem, ut exercet munus subjecti, sed ut est forma inhærens: nam priori ratione potius ipsa recipit formalem effectum, dum fit alba, &c. Igitur, quod albedo quantitati inhærens, suo modo quantificetur, non est per informationem seu causalitatem formalem quantitatis, sed est conditio & denominatio, quam participat a subjecto suo, in quo inhærendo, ei coextenditur, nam inde fit, ut partes formæ ita inter se distent, vel impenetrabiles sint, sicut partes subjecti. Hinc ergo ulterius dicitur, illis duobus membris in argumento positis addendum esse tertium, vel potius secundum subdividendum esse, nam potest forma extendi ad extensionem subjecti, vel quia recipitur in quantitate, vel quia recipitur in re extensa per quantitatem, ut declaratum est, & magis constabit ex dicendis sectione sequenti.

Solvuntur argumenta prioris sententiæ.

Quid Aristoteles de hoc senserit.

Superest respondeamus argumentis prioris sententiæ: & primum ad Aristotelem respondetur generaliter, quamvis sæpe dixerit substantiam seu ens actu esse subjectum accidentium, nunquam tamen explicuisse, quod per se primo sit subjectum ratione totius compositi. Potest autem simpliciter tribui composito, quod recipiat accidentia, quamvis non per se ipsum, sed per partem illa recipiat. Neque etiam unquam dixit aperte, perire omnia accidentia corrupta substantia, quin potius sæpe significat, aliquando manere eandem affectionem in re genita, quæ fuit in corrupta; quamvis (ut verum fatear) etiam non dixit expresse esse eandem numero, & potest exponi de eadem in specie, ipse vero absolute de identitate loquitur, ut patet primo de Generat. textu vigesimo quarto, & certe in qualitatibus non dicitur eadem, quæ est numero diversa, sed similis. Deinde respondetur ad singula testimonia.

Aristotelis testimonia in oppositũ inducta explicantur.

Primum erat ex 1. de Generat. ubi constituens differentiam inter generationem & alterationem, ait in generatione non manere subjectum sensibile: & inferius ait tunc esse generationem substantialem, quando nullum sensibile manet ut subjectum. Respondetur tamen per *subjectum sensibile* intelligere Aristotelem substantiale compositum, quod solet communiter appellari substantia sensibilis. Unde idem est dicere *subjectum sensibile* quod suppositum sensibile: illud enim est, in quo principaliter sunt accidentia, & de quo prædicantur: quando ergo in transmutatione manet hujusmodi subjectum secundum idem nomen, & eandem rationem, solum facta est alteratio: quando vero tale subjectum non manet, fit substantialis corruptio, & generatio. Male ergo quidam exponunt, *nullo sensibili manente*, id est, nulla qualitate, vel accidente sensibili manente, cum idem Aristoteles expresse addiderit: *Nullo sensibili manente ut subjecto*, scilicet integro & completo. In text. autem 24. non dicit Aristot. in substantiali corruptione mutari omnia accidentia: sed potius ait; quando in genito & corrupto manet integra eadem affectio, ut eadem frigiditas, vel perspicuitas in aqua, & aere ex illa generato, non esse existimandum frigidum, aut perspicuum esse aliquod commune subjectum, cujus affectiones sint esse aquam, aut esse aerem, alioqui (inquit) solum facta esset alteratio: fit enim alteratio, quotiescumque quod transmutatur, est passio ejus, quod permanet. Atque ita exponit illum locum D. Thomas. Ex qua expositione potius habetur posse fieri transmutationem substantialem in subjecto, quamvis maneat eadem affectio.

Secundum testimonium ex 1. Physic. nil obstat, fatemur enim materiam respicere per se primo substantialem formam, quia hoc non impedit, quominus quantitatem & accidentia recipiat, quatenus ad illam disponunt. Ad tertium ex 5. Physicorum respondetur, differentiam inter

ter substantialem generationem, & alios motus accidentales esse, quod materia ut est subjectum generationis, non supponitur informata aliqua forma substantiali: unde tam adæquatum, quam proprium & principale subjectum generationis est ipsa materia, ut est in potentia ad esse simpliciter: at vero ad mutationem accidentalem semper supponitur constitutum ens simpliciter, seu substantiale suppositum, quod absolute denominatur subjectum quod, seu principale talis mutationis: & eodem sensu dicitur, subjectum mutationis accidentalis esse ens actu, & simpliciter: non est tamen necesse, ut secundum se totum, ac per se primo recipiat talem mutationem, sed potest ipsam recipere per partem. Dices: In instanti, quo fit generatio substantialis, alteratio præcedit in sola materia. Respondetur, si sit sermo de motu alterationis, non præcedere in sola materia secundum sensum prædictum, sed præcedere in ligno, v. g. aut aqua (si ex ea fiat generatio) tanquam in supposito seu subjecto principali, quod solum est de ratione motus proprie dicti, quamvis sit in materia, ut in proprio subjecto inhæsionis, quod non repugnat rationi motus. Si vero sit sermo de alteratione quoad ultimum & momentaneum terminum ejus, sic verum est ordine naturæ fieri in materia priusquam intelligatur substantialiter informata, sed tamen illa terminatio non est motus proprie dictus, sed mutatio quædam instantanea, vel potius quoddam mutatum esse extrinsece terminans motum. Addo etiam, ex accidente contingere, ut illa mutatio fiat in materia prima, quia conjungitur generationi substantiali, & corruptioni prioris subjecti, quod toto tempore præcedente illo motu movebatur.

Quartum testimonium ex 7. Metaphys. non habet difficultatem: ita enim dicitur materia ex se neque qualis, neque quanta, sicut dicitur informis: dicitur autem informis, non quia non formetur, sed quia ex se, & in entitate sua nullam includit formam: sic igitur dicitur non esse qualis, non quia nulla qualitate afficiatur, sed quia ex se nullam habet qualitatem, nec in entitate sua illam includit. Dices: Saltem dicetur quanta, quia ex natura sua habet quantitatem. Respondeo primum dici posse ex se non quantam, quia in entitate sua non includit quantitatem, quamvis illam postulet: sed hoc modo etiam substantia corporea integra posset dici non quanta. Aliter ergo potest dici materia non quanta de se, quia nullum certum terminum quantitatis postulat: & ideo de se neque est magna, nec parva, &c. Item, quia licet sit subjectum, cui inhæret quantitas, quia tamen solum suppositum est, id quod simpliciter est, ideo illi soli hujusmodi denominationes simpliciter tribuuntur. Si tamen rem ipsam solum spectemus, non est dubium quin sicut materia dicitur corporea, ita etiam possit dici quanta.

Ad quintum testimonium ex 7. & 12. Metaphysicæ respondetur, substantiam esse priorem natura accidente absolute & simpliciter, si ea etiam absolute & simpliciter comparentur: si vero unaquæque substantia ad sua accidentia comparetur, est etiam prior simpliciter & in omni genere, aut secundum totum, aut secundum partem: comparando vero substantiam compositam ad ejus quantitatem, est quidem prior perfectione, & prior natura in ratione finis, & suo modo etiam in genere causæ formalis: tamen in aliquo genere causæ, scilicet materialis, non repugnat aliquod accidens esse prius natura aliqua substantia, quod in omni sententia fere omnes auctores concedunt: & ita nos dicimus via generationis, prius natura quantitatem inesse materiæ, quam formam. Ad sextum testimonium ex cap. de substantia, respondetur non dicere Aristotelem destructa hac vel illa substantia, destrui omnia accidentia, quæ sunt in ipsa, sed destructis primis substantiis, quod est verissimum, quia nisi substantiæ corruptæ succederet alia, non manerent accidentia. Deinde etiam si de particulari substantia loquamur, intelligendum est destructa substantia omnino, id est, secundum totum, & secundum partem, non posse quod in ipsa est manere: nam si tota substantia destruatur, & pars maneat, non repugnabit aliquid in illa manere: sic enim destructo homine manet intellectus in anima, quæ manet: cum ergo materia permaneat, poterit in illa quantitas conservari.

Rationes primæ sententiæ solvuntur. Rationes illius sententiæ expeditæ fere sunt ex probationibus secundæ. Ad primam enim jam sæpe dictum est materiam habere suum esse proprium, quod, licet in genere substantiæ sit incompletum, tamen comparatione accidentis est esse simpliciter, ac per se subsistens partialiter: & licet pendeat a forma in aliquo genere, & ideo in illo dici possit materia prius natura conjungi formæ substantiali quam accidentali: hoc tamen non obstat, quominus materia, & per suam entitatem sit capax sustentandi accidentia, & sub alia ratione, & in alio genere causæ prius natura conjungatur illis. *Prima.* Ad secundam concedimus materiam primario respicere substantialem formam, & ideo ordine intentionis seu finis prius illi conjungi, non tamen ordine executionis: nam potius sub hac ratione prius natura conjungitur accidentali formæ, ut medio seu dispositioni ad formam substantialem. *Secunda.* Sæpe enim potentia quæ primario ordinatur ad aliquem actum, in executione prius recipit alium, quo ad alterum disponitur, ut visus primario ordinatur ad visionem, prius tamen respicit lumen, speciem, &c. & in universum est hic ordo naturæ consentaneus ut priora intentione sint posteriora executione, & e converso, ut quæ imperfectiora sunt, via originis antecedant. Quod autem ibi dicitur, formam accidentalem comparari ad substantialem, ut actum secundum ad primum, non est in universum necessarium: nam quantitas non videtur hoc modo comparari, sed tantum ut connaturalis dispositio substantiæ ratione materiæ. Et similiter accidentia extrinseca, quæ non manant a forma, neque in illa recipiuntur, non comparantur ad illam, ut actus secundi ad primum. Addo vero deinde, etiamsi gratis demus totum, quod in illo argumento sumitur, nihil inferri contra nostram sententiam: ostendimus enim, quod, licet admittamus formam esse primum actum materiæ, ordine perfectionis, intentionis, & primæ originis, atque etiam ordine causalitatis effectivæ, nihilominus optime consistit, & est verissimum quantitatem in sola materia recipi, ut in proprio subjecto inhæsionis, & materiali causa; quod a nobis hoc loco præcipue intenditur. Quod vero, non obstante ea prioritate formæ, possit quantitas manere in materia, & esse prior tempore in illa, quam quælibet determinata forma præter primam, quæ cum materia concreta est, satis probabiliter (ut existimo) est a nobis declaratum in secunda assertione.

Tertia. Hinc facile respondetur ad tertiam rationem, primo gratis concedendo quantitatem consequi active formam substantialem, ut est forma corporeitatis, & negando consequentiam, quia (ut sæpe dixi) potest manare a forma in materiam, & per successionem formarum in ea conservari. Secundo verisimillimum est quantitatem esse proprietatem consequentem materiam, seu (quod idem est) debitam composito ratione materiæ. Primum enim, commune fere axioma est quantitatem sequi materiam, & qualitatem formam: hac enim ratione distribuunt Doctores prædicamenta absoluta, & eorum sufficientiam assignant. Deinde per se consentaneum est rationi, ut cum materia habeat veram ac realem essentiam propriam, licet partialem, ratione illius habeat aliquam proprietatem: nec necesse est, ut forma ex communi ratione formæ substantialis habeat certam aliquam proprietatem specificam: sed satis est, quod illi respondeat aliqua communis seu generica ratio qualitatis. Sicut ex communi ratione substantiæ immaterialis non sequitur aliqua forma accidentalis specifica, sed sequuntur intellectus & voluntas ut sic. Præterea cum homo constet ex materia & forma omnino spirituali, & nihilominus sibi vendicet eandem quantitatem, quam aliæ res materiales, signum est postulare illam ratione materiæ, non ratione formæ. Denique ipsa proportio inter quantitatem & materiam satis indicat, quantitatem consequi materiam: nam quantitas per se non est activa, sicut nec materia. Item, est apta ad recipiendum, vel ut potentia proxima, vel ut ratio & conditio bene disponens ad patiendum & recipiendum: est ergo satis verisimile quantitatem esse debitam materiæ, seu ratione materiæ. Quod etiam confirmari potest ex eo quod supra probavimus, nempe, omnem rem habentem materiam, habere etiam quantitatem, & e converso. *Quot titulis inter quantitatem & materiam connexio interveniat.* Duobus autem modis potest intelligi hæc naturalis conjunctio inter materiam & quantitatem. Primo solum ratione potentiæ passivæ intrinsece natura sua postulantis talem affectionem. Neque enim necesse est, ut omnis innata proprietas sit debita ratione principii activi: sed interdum sufficit passivum; quo modo multi existimant motum

esse naturalem cœlo, & esse in centro, esse naturale terræ, & intellectui angelico esse naturales species intelligibiles secundum potentiam receptivam, non activam. Secundo modo potest intelligi per intrinsecam dimanationem activam. Et licet prior modus sufficiat, hic posterior nullum habet inconveniens, quia licet materia sit potentia ad formam substantialem, in se tamen habet veram essentiam actualem & entitativam: quid ergo mirum, quod ab illa manet aliqua proprietas ipsi proportionata? Quod enim materia non sit activa per propriam actionem, ideo est, quia cum sit pura potentia, nec potest agere rem sibi similem, quia deberet creare illam; nec potest agere in similem potentiam, quia non habet ex se actum proportionatum, nisi in potentia tantum receptiva. Sæpe autem contingit, ut res, quæ non potest agere propria actione in aliud, habeat intrinsecam dimanationem in se, ut substantia angeli non habet vim activam similis substantiæ: habet tamen vim, a qua in ipsa dimanent potentiæ sibi proportionatæ, & forma substantialis juxta receptam doctrinam non est immediate activa formæ accidentalis, & tamen per intrinsecam dimanationem manant intellectus ab anima, & intensio frigoris a forma aquæ, cum se reducit ad pristinam frigiditatem. Denique probabile valde est alios modos ex natura rei distinctos manare active ab essentia materiæ, ut subsistentiam partialem & intrinsecam præsentiam localem, & relationes, si sunt aliquid ex natura rei distinctum a fundamento.

An dicenda materia recipere formam substantialē media quantitate?

Ad primam confirmationem negatur sequela, absolute loquendo, quamvis possit distingui, dupliciter intelligi posse materiam recipere formam substantialem media quantitate. Primo solum, ut dispositione seu conditione necessaria, & sic conceditur: neque contra hunc sensum procedunt rationes, & incommoda, quæ ibi proponuntur. Secundo tanquam potentia proxime receptiva formæ substantialis, & hoc sensu recte improbatur hoc consequens in illa confirmatione: negamus tamen id sequi, quia nullam habet necessariam connexionem cum doctrina tradita. Quid vero de qualitatibus corporeis dicendum sit, videbimus sectione sequenti. Ad secundam confirmationem concedo sequelam, nimirum quantitatem esse incorruptibilem, quoad suam entitatem, licet quoad varios terminos possit incipere & desinere esse per divisionem, & conjunctionem quantitatis. Quomodo autem ad quantitatem sit per se modus, non potest hic pro rei difficultate examinari: breviter tamen dico, ad productionem quantitatis non esse per se motum, sed ad accretionem: eamque non fieri, eo quod nova quantitas, aut nova pars quantitatis simpliciter incipiat esse in rerum natura, sed quia una quantitas adjungitur alteri, & quæ erat aliena, fit propria per specialem quandam actionem, ad hoc per se tendentem.

Ad quartum primo dicitur (applicando distinctionem datam) si materiam recipere quantitatem mediante forma intelligatur solum ut conditione necessaria, & principali termino suæ existentiæ, sic concedi posse totam rationem, & nihil inferri contra doctrinam datam, ut facile intuenti patebit: si vero intelligatur mediante forma, ut partiali subjecto, & propria causa materiali, sic dicendum est, interdum manifeste hoc repugnare, ut in homine: indeque satis probabiliter colligi, non esse id consentaneum naturis rerum, & causalitati materiæ ac formæ in omnibus rebus naturalibus.

Rationes posterioris sententiæ, quatenus probant materiam esse proprium subjectum inhærentiæ, & sufficientem causam materialem quantitatis, & accidentium, quæ per illam inhærent, non habent, ut existimo, probabilem solutionem. Unde etiam Thomistæ, & specialiter Astudillo 1. de Generat. qu. 2. hoc concedunt etiam in doctrina D. Thom. dummodo non negetur, & formam substantialem simpliciter prius natura præcedere in materia, & quantitatem & accidentia omnino ab illa pendere. Quatenus autem rationes illæ procedunt contra hanc posteriorem partem, & probant eadem accidentia manere in genito, quæ erat in corrupto, possent fortasse probabiliter solvi, sed quia nobis videntur probabilius saltem id persuadere, in eis dissolvendis immorari non libet.

SECTIO IV.

Utrum unum accidens possit esse proxima causa materialis alterius.

Supernaturaliter unum accidens alii inhæret, ut subjecto quod.

Loquimur juxta naturas rerum: nam supposito aliquo miraculo, non est dubium, quin possit aliquod accidens concurrere per modum subjecti, & materialis causæ ad esse alicujus accidentis, & ad effectionem ejus, ut de quantitate in Eucharistia consecrata docent probatiores Theologi. Secundum naturas autem rerum duo sunt certa: primum est nullum accidens esse posse primum, & (ut ita dicam) fundamentale subjectum alterius accidentis, quod ab aliquibus vocatur subjectum quod. Hoc patet, quia nullum accidens potest sustentare aliud, quin utrumque in altero sustentetur, & in hoc progressu non potest procedi in infinitum: alias nihil esset, in quo tota illa causalitas materialiter fundaretur. Et eadem ratione non potest sisti in aliquo accidente, alias tota collectio accidentium non esset in alio, sed in se, quod repugnat naturæ accidentis: necessario ergo sistendum est in subjecto seu materia substantiali. Et ad hunc sensum dici solet accidens, non posse esse primam causam materialem accidentis, sed ad summum proximam. Hocque ex professo docet Arist. libr. 4. Metaph. in loco statim tractando.

Secus naturaliter.

Unum accidens ratione alterius in substantia recipitur.

Secundo est certum quædam accidentia inesse substantiæ mediis aliis accidentibus: hoc patet inductione, nam actus intellectus insunt substantiæ spirituali medio intellectu: & actus voluntatis media voluntate, & sic proportionaliter de reliquis actibus, vel habitibus potentiarum sensitivarum, & qualitates corporeæ ex omnium sententia insunt media quantitate. Et ratio generalior reddi potest, quia licet omnia accidentia ordinentur ad substantiam, non tamen sine ordine inter se, & ideo potest unum respicere substantiam mediante alio.

Punctus quæstionis.

Difficultas ergo est, quomodo unum accidens insit substantiæ mediante alio, an solum ut quo, vel etiam ut quod, his enim terminis utuntur Philosophi. In quibus est cavenda æquivocatio, ut punctus controversiæ attingatur, nam uno sensu potest negari accidens esse subjectum quod solum quia non est primum fundamentum, & veluti basis totius causalitatis, qua sustentatur aliud accidens: dicetur autem juxta hunc sensum aliquod accidens esse subjectum quo, quia est id quo mediante substantia recipit aliud accidens, sive priori accidenti posterius vere ac proprie inhæreat, sive non. Et hic sensus non potest in dubitationem cadere, nec de illo est controversia. Alio sensu dici potest accidens esse tantum subjectum quo, & non quod, alterius accidentis, quia non potest unum accidens esse subjectum etiam proximum, in quo aliud accidens vere inhæreat, quamvis possit esse ratio inhærendi, id est necessaria conditio, vel dispositio prærequisita in substantia, ut aliud accidens ei inhærere possit, quo modo multi putant diaphaneitatem comparari ad lumen. Et juxta hunc sensum vere ac proprie unum accidens non est causa materialis alterius, nisi eo fortasse sensu, quo causa dispositiva ad materialem revocatur: quomodo etiam potest accidens esse causa materialis substantiæ: nos autem agimus de propria causa materiali, in qua proxime insit, & recipiatur accidentalis forma. Unde e contrario dicetur accidens *subjectum quod* alterius accidentis, si vere illud in se recipiat, & in se proxime terminet unionem & inhæsionem illius, etiamsi non sit primum (ut ita dicam) sustentaculum utriusque, & in hoc sensu tractatur quæstio præsens.

Variæ sententiæ.

Prima sententia est, nullum accidens esse verum subjectum & materialem causam alterius accidentis. Ita tenet Gregorius in 2. & 12. qu. 2. art. 2. tribuitque Aristoteli. 4. Metaph. text. 13. & 14. ubi probat, accidens non accidere accidenti, nisi quia ambo eidem accidunt, & subdit causam, quia non est major ratio, cur unum accidens alteri accidat, quam e converso. Idem supponere videntur Nominales, qui negant qualitates panis inhærere quantitati, etiam post consecrationem panis: quos citavi 3. tomo 3. part. disp. 56. sect. 3. In eandem sententiam referri potest Capreolus in 1. dist. 3. q. 3. art. 2. ad 2. Scoti cont. 1. conclusionem, ubi non satis explicat, quo sensu loquatur de *subjecto quo* & *quod*: nec ex locis D. Th.

quæ

quæ affert, satis id constare potest, ut videbimus; Gregorius vero clarius locutus est, qui non profert rationes magni ponderis: summa enim omnium est, quoniam forma non potest esse principium patiendi aut recipiendi, alias confunditur munus formæ cum officio materiæ; sed omne accidens est vera forma accidentalis: ergo non potest esse principium receptivum accidentis.

Secunda sententia est, unum accidens esse posse proximum subjectum, in quo aliud recipiatur, & consequenter posse exercere propriam causalitatem materialem circa illud. Hanc tenet, & bene declarat Durandus in 1.d.8. 2. part. qu. 4. n. 15. eamque supponunt D. Thomas, & alii auctores, qui (ut prædicto loco allegavi) dicunt in Eucharistia post consecrationem panis qualitates inhærere quantitati separatæ, non per inhærentiam novam, quæ per consecrationem illis conferatur, sed per antiquam, quam habebant in quantitate, quæ antea inhærebat in materia ut in subjecto, quo sublato, remanent alia accidentia fundata super ipsam quantitatem, ut expresse docet D. Thomas 3. part. qu. 77. art. 2. ratione 2. Et in solutione ad 2. declarat, *unum accidens per se non posse esse subjectum alterius, quia per se non est: quatenus vero est in alio, posse esse subjectum, quia potest unum accidens, mediante alio, recipi in subjecto*: & sic ait, *superficiem esse subjectum coloris*; quod non esset absolute verum, si accidens tantum esset medium quo in priori sensu supra declarato. Et 1. 2. qu. 7. art. 1. ad 3. & q. 56. art. 1. ad 3. ubi eandem doctrinam repetit, ait, *unum accidens inhærere alteri*, quod non potest vere dici de pura dispositione. Similia fere habet in 3. dist. 33. quæst. 2. art. 4. quæstiuncul. 1. & optime in qu. de spiritual. creat. art. 11. ad 13. & sæpe alias. Atque hanc sententiam censeo esse veram.

Quæstionis resolutio.

Ut vero illam probemus, & declaremus amplius: Dico primo, quamvis non possit omne accidens in alio accidente proxime inhærere, aliquibus tamen accidentibus id potest convenire. Prior pars nota est, quia cum tota collectio accidentium debeat necessario inhærere substantiæ, necesse est, ut aliquod accidens immediate substantiæ inhæreat: non enim potest inter substantiam, & accidens medium inveniri: quamvis inter substantiam & aliquod accidens possit aliud accidens intercedere, quia sicut generalis divisio entis in substantiam & accidens adæquata est, ita ut inter membra dividentia nullum possit cadere medium: ita inter primum accidentis subjectum, quod est substantia, & totam collectionem accidentium, seu inter substantiam, & primum accidens ejus, non possit medium inveniri. Quod recte notavit D. Thomas 1. part. quæst. 77. art. 1. & 5.

Posterior pars probatur primo, inductione in accidentibus corporeis: nam omnia insunt substantiæ, media quantitate, ut omnes Philosophi docent: & videtur probari experientia, nam albedo in superficie extenditur, & calor similiter, cum diffunditur per corpus, in quantitate ejus extenditur. Responderi potest, hinc solum colligi, quantitatem esse dispositionem necessariam in subjecto, ut alia accidentia corporea in ipso possint esse connaturali modo, non tamen ipsam quantitatem esse proximum subjectum, cui talia accidentia vere inhæreant. Sicut de substantiali forma supra probabiliter dicebamus non ingredi in materiam, nisi extensam per quantitatem, supposita vero ea dispositione, immediate conjungi entitati ipsius materiæ, & coextendi illi: cur ergo non posset idem dici de albedine, & de calore, &c. Respondetur, rationem esse valde diversam, nam forma substantialis, cum sit superioris ordinis, est improportionata, ut accidenti proxime inhæreat. Item, non unitur per modum accidentalem, sed substantialem, & ideo immediate debet substantiæ uniri, qualitas vero corporea est accidens, & per modum accidentalem unitur, & ideo ex se proportionata est, ut possit accidenti proxime inhærere: ergo, quando talis est qualitas, ut per se, & necessario in substantia supponat quantitatem, ad hoc ut mediante illa recipiatur, verisimilius est, in illa immediate recipi. Et confirmatur ex mysterio Eucharistiæ, nam in quantitate separata accidentia inhærent, ut ex Theologia suppono: ergo ex natura sua apta sunt informare quantitatem, quia forma non potest suum effectum formalem exercere extra subjectum sibi proportionatum: ergo ante consecrationem illæ qualitates inhærebant quantitati, quia qualitas naturaliter informat subjectum sibi proportionatum, si illi conjunctum sit. Item, quia superflue fingitur nova inhæsio, de novo & miraculose facta in illis qualitatibus, si juxta rei naturam intelligi potest & præcessisse, & semper permansisse. Evidentiorque est hæc inductio in quibusdam accidentibus, quæ non sunt res omnino distinctæ ab accidentibus, in quibus fundantur, sed modi eorum, ut est figura respectu quantitatis, & motus, & ubi seu præsentia localis respectu ejusdem, & relatio (si est modus distinctus) respectu sui fundamenti. Præterea, in spiritualibus accidentibus (& eadem ratio est de materialibus, quæ illis proportionantur) hoc videtur certissimum, nam inprimis necesse est habitus operativos immediate inhærere in potentiis, ad quas juvandas ordinantur: quia hi habitus præbent inclinationem & facilitatem his potentiis: sed non præbent hanc facilitatem, nisi formaliter per se ipsos; ergo informant has potentias; ergo in eis proxime recipiuntur. Atque hac ratione scientia recipitur in intellectu, & species impressæ in potentia cognoscente ipsis proportionata, & sic etiam dicunt Theologi fidem esse in intellectu, & charitatem in voluntate. Atque eadem vel major ratio est de actibus vitalibus, qui essentialiter sunt actus immanentes: unde necesse est recipi immediate in proximo principio, a quo procedunt. Ratio vero a priori hujus partis sumenda est ex subordinatione naturali talium accidentium, quam ex ipsis effectibus, & naturalibus indiciis investigamus, & non est, unde repugnet naturæ accidentis ut sic. *Accidentia spiritualia aliis accidentibus vere inhærent.*

Dico secundo: Unum accidens vere potest exercere causalitatem materialem, respectu alterius sibi proportionati. Hæc assertio sequitur ex priori, nam subjectum recipiens in se formam, propriam causalitatem materialem exercet erga illam: sed unum accidens est proximum subjectum recipiens in se aliud accidens: ergo. Secundo, quia accidens, quod in alio recipitur, pendet ab eo in esse & fieri, & non, ut ab efficiente, formaliter ac præcise loquendo ex vi receptionis, quæ interdum potest re ipsa separari ab effectione, ut patet in quantitate, quæ non facit albedinem, quam in se recipit, unde albedo non pendet ab illa, media actione, sed media unione & inhæsione: pertinet ergo illa dependentia ad materialem causalitatem. Tertio, accidens, quod alteri inhæret, est forma ejus, unde actus vitales dicuntur actus secundi potentiarum, quia illas ultimo actuant, & informant, & albedo denominat superficiem albam, ut informans illam: ergo e converso accidens recipiens aliud exercet materialem causalitatem circa illud. *2. Concl.*

Sed quæret aliquis, cum unum accidens causat aliud materialiter, an solum illud proxime concurrat in eo genere, vel etiam ipsum subjectum, aut aliquod aliud accidens. Respondent aliqui, quædam esse accidentia simplicia, id est, nec formaliter, nec identice composita ex variis entitatibus, ut est albedo, visio, &c. alia vero composita ex variis entitatibus, quæ compositio nunquam reperietur in accidentibus, quæ propriam habent entitatem: nam licet in eis esse possit compositio intensionis vel extensionis, hæc tamen in ordine ad subjectum comparatur per modum simplicis entitatis: in accidentibus autem, quæ sunt modi rerum, interdum reperitur illa compositio, v. gr. præsentia localis panis non tantum est in quantitate, sed etiam in substantia panis, unde integra illa præsentia composita est ex præsentia substantiæ, & præsentia quantitatis. De prioribus ergo accidentibus, quando unum inest substantiæ, medio alio, ajunt materialem causalitatem per solum accidens proxime exerceri, & e converso unionem seu inhærentiam accidentis per se & immediate terminari ad solum accidens, ad subjectum vero alterius accidentis, non nisi remote, & quasi per accidens; nam cum tale accidens, sit simplex modus, aut simplex entitas, non potest immediate uniri pluribus rebus: sic Ocham 4. quæst. 4. ait accidens simplex non posse esse, nisi in subjecto æque simplici. *Quæstiuncula tractatur & resolvitur.*

At vero, quando accidens est compositum modo explicato adæquate est in subjecto composito; & ideo licet secundum unam partem sit in altero accidente, secundum aliam esse potest immediate in substantia: atque ad hunc modum dici solet, quantitatem discretam esse in multis subjectis partialiter, de quo suo loco. Atque in hac posteriori parte non est in re difficultas, quamvis esse possit quæ-

quæstio de nomine, an illud sit dicendum unum accidens, vel potius duo, cum in re sint ita distincta, ut possit unum sine alio manere: sicut de facto destructa fuit præsentia substantiæ panis, & mansit præsentia quantitatis, & potuisset etiam contrario modo fieri. Unde non est dubium, quin illæ præsentiæ sint in re distinctæ, & diversarum rationum. An vero propter aliqualem unionem dicendæ sint componere unam, nil interest ad rem præsentem, & videtur quæstio de modo loquendi.

De priori autem parte major dubitatio est, nam illud principium, quod accidens simplex in entitate sua, non possit immediate & adæquate recipi in subjecto composito, neque est certum, neque videtur necessarium. Nam inprimis multi ita censent de omnibus accidentibus corporalibus, quod sint per se primo in composito substantiali, saltem quando ex utraque parte est materiale (quæ opinio ex hoc præcise, quod subjectum sit compositum, & forma accidentalis sit simplex, non involvit repugnantiam); ergo eadem ratione esse poterit in composito accidentali. Item, interdum unum & idem accidens, vel accidentalis modus respicit duas res distinctas, ut modus unionis, & respicit, vel afficit rem, quam unit, & rem, cui unit: ergo similiter una entitas accidentalis potest, per se primo respicere duas res, ut componentes unum adæquatum subjectum, v. gr. materiam & quantitatem, ut componunt hoc subjectum quantum. Denique in hoc nulla apparet intrinseca repugnantia. Existimo ergo ex hoc principio non posse generaliter definiri, quando unum accidens inest substantiæ mediante alio, an substantia ibi concurrat solum remote, vel etiam proxime, nec invenio aliud generale principium, ex quo id possit universaliter expediri.

Quapropter respiciendum censeo ad naturam uniuscujusque accidentis, & ad effectum formalem ejus: nam si effectus formalis accidentis ob specialem naturam suam non postulat immediatum concursum materialem substantiæ, verisimilius est substantiam tantum concurrere remote, & immediate solum inhærere unum accidens in alio, atque ita absolute affirmat Durandus loco supra citato. Et ratio est, quia si illa causa proxima est sufficiens, superfluum erit aliam addere. Atque hoc modo existimo albedinem & similes qualitates inhærere quantitati, ita ut modus inhærentiæ earum in sola quantitate proxime terminetur. Cujus signum optimum est, quia sublata materia, & manente quantitate, conservatur eadem inhærentia. Neque est aliquod aliud signum, vel indicium, quod ad effectum formalem, horum accidentium amplius requiri ostendat.

At vero, si est aliquod accidens, quod ex suo speciali modo informandi requirat immediatam inhærentiam, non solum ad aliquam facultatem, sed etiam ad ipsam substantiam rei, non repugnabit ita fieri. Hoc specialiter adverto propter actus vitales, v. gr. intellectus, aut voluntatis, quos aliqui putant ita esse in facultatibus, ut ipsam etiam animæ vel angeli substantiam immediate attingant propter intrinsecum modum afficiendi vitales actus, & quia ita essentialiter est actus immanens, ut immediate afficiat totum principium intrinsecum, immediate in illum influens; hoc autem principium, ut hi auctores consequenter opinantur, non est sola potentia, sed ipsa etiam substantia angeli, vel animæ. Quæ sententia ex vi causalitatis materialis non repugnat, ejus tamen veritas alibi examinanda est. Atque eodem modo est probabile, quod in Theologia aliqui censent, habitus per se infusos, sicut simul concurrunt active cum potentiis ad eliciendos actus supernaturales, ita etiam concurrere materialiter ad recipiendos illos: hoc enim (si aliunde probetur necessarium, aut magis connaturale talibus actibus) non repugnat, ex eo quod potentia, & habitus sunt res distinctæ, quia satis est, quod uniantur & concurrant per modum unius integræ facultatis.

Responsio ad argumenta.

Accidens an accidat accidenti. Fundamentum Gregorii non habet difficultatem: Propositio enim Aristotelis, quod *accidens non accidit accidenti*, intelligenda est, ut *subjecto quod*, in priori sensu supra declarato. Quem sensum D. Thomas ibi indicat. Dici etiam posset, Aristotelem, ibi non solum agere de accidentali inhærentia, sed etiam de accidentali prædicatione, qua unum accidens omnino per accidens dicitur de alio, ut cum musicus dicitur esse albus: hujusmodi enim prædicatio non oritur ex eo, quod unum accidat alteri, sed quod ambo in uno tertio conjungantur. At vero interdum potest accidens prædicari de accidente, non omnino per accidens, ut in hac propositione: *Quantum est in loco*, aut *intellectuale intelligit*, *Appetitivum amat*, & in his non repugnat accidens inesse accidenti, modo superius exposito, & in eodem sensu non repugnabit accidens accidere accidenti, non mere per accidens, sed propter aliquem ordinem per se, quem inter se habeant, quo etiam modo superficies dicitur alba, & sic de aliis. Ad rationem respondetur non repugnare, quod res, quæ est forma respectu unius, sit potentia receptiva respectu alterius, quod patet in anima rationali, & in qualibet potentia passiva accidentali, & ex dictis in sect. 1. satis clarum est, neque hic occurrit nova difficultas.

DISPUTATIO XV.

De causa formali substantiali,

QUoniam causa materialis & formalis mutuam habitudinem inter se dicunt, ideo eadem methodo, qua de materia disseruimus, dicemus prius de forma substantiali, & postea de accidentali, nam quæ de forma in communi desiderari poterant, vel tacta sunt in Disputatione de causis in communi, vel explicabuntur distinctius in singulis membris, quæ in illa ratione communi solum analogice conveniunt. Tractando autem de substantiali forma, complebimus ea, quæ de materia prima in hunc locum remisimus, propter intrinsecam connexionem inter ipsam & formam. Supponendum est autem hic non esse sermonem de forma extrinseca, quam exemplarem vocant, de qua infra dicemus, quia ut sic magis habet rationem efficientis, quam formæ. Neque etiam de forma separata, ut solet natura Angelica, aut immaterialis nominari, non propter causalitatem, sed propter actualitatem seu pulchritudinem: sed agimus de sola forma informante seu recepta in materia, quia illa est, quæ propriam, & specialem habet rationem causæ. Rursus vero dividi solet forma in Physicam, & Metaphysicam: prior est, quæ veram & realem causalitatem formæ exercet, & ideo de illa principalius dicendum est. Quamvis enim Physica forma dicatur, vel quia naturam rei principaliter constituit, vel quia per motum physicum principalius investigatur, priusque in scientia Physica consideratur, non tamen est extra Metaphysicam considerationem, tum quia ratio formæ communis est & abstracta, tum etiam quia forma constituit essentiam, tum denique, quia est una ex præcipuis causis. Quid autem per Metaphysicam formam significetur, & quomodo hanc rationem causæ participet, in fine hujus disputationis subjiciemus.

SECTIO I.

An dentur in rebus materialibus substantiales formæ.

RAtio dubitandi est primo, quia formæ substantiales nullo experimento cognosci possunt, nec sunt necessariæ ad omnes actiones & differentias rerum, quas experimur: ergo non sunt sine causa introducendæ. Antecedens patet, quia ignis v. gr. sufficienter intelligitur in suo esse constitutus, si concipiamus quandam substantiam habentem perfectum, & summum calorem cum siccitate conjunctum, etiam si substantia his accidentibus subjecta, sit simplex: & hoc etiam satis est ad omnem actionem ignis, quam experimur, & ad distinctionem inter ignem & aquam, & ad transmutationem unius in aliud, quæ in hoc videtur consistere, quod illa substantia a summo frigore transit in summum calorem, & e converso. Hoc ergo satis est ad constitutionem, distinctionem, & actionem elementorum; idem ergo proportionaliter sufficiet ad mistorum compositionem: hæc enim ex elementorum mistione procreantur. Dubii rationes.

Secundo involvi videtur repugnantia cum dicitur forma informans, & substantialis: nam vel est res subsistens, & nullo indigens subjecto sustentante, vel illo indiget: si primum habeat, non potest esse forma informans, quia repugnat id, quod subsistens est, in alio recipi. Si secundum habeat, est forma inhærens: ergo accidentalis; non datur ergo substantialis forma.

Tertio,

Tertio, quia positis substantialibus formis, non potest intelligi, quo modo fiant rerum transmutationes, & generationes, nisi aliquid ex nihilo fiat, quod esse non potest juxta naturalia principia. Sequela patet, quia vel forma substantialis præexistit generationi, aut aliquid ejus, vel nihil. Primum dici non potest, alias infinitæ formæ præexisterent in materia, & re ipsa nihil de novo fieret, sed appareret. Neque etiam potest dici secundum, tum quia in eadem parte materiæ non potest esse aliquid formæ, quin sit tota forma, cum indivisibilis sit: tum etiam, quia etiamsi pars formæ præsit, & pars inducenda sit, hæc pars fiet ex nihilo: non enim potest ex priori parte fieri: restat ergo, ut dicatur tertium, quod tamen repugnat, & excedit vim naturalium agentium.

Veteres Philosophi formas substantiales nescivere.

In hac quæstione antiqui Philosophi fere omnes ignorarunt formas substantiales, ut constat ex his, quæ supra retulimus de eorum opinionibus circa materiam primam, vel primum subjectum transmutationum naturalium: cum enim existimaverint illud subjectum esse completum ens actu, non potuerunt substantialem formam agnoscere: nam forma substantialis, & materia prima, quæ sit pura potentia, quasi correlativa sunt. Nonnulli etiam e posterioribus Philosophis, saltem in elementis, negarunt substantiales formas. Ita significat Alexander Aphrodisæus 12. Metaph. commento 12. quanquam ibi solum exempli causa, & secundum proportionem loqui videatur: & Philoponus 2. de Gener. com. 7. & prius tenuit eandem sententiam Galenus lib. 1. de Element. & antea idem sensit Empedocles, qui mistorum formas non negavit, sed elementorum, ut significat Aristoteles 1. Physic. text. 51. & 2. Physic. text. 22.

Quæstionis resolutio.

Dicendum vero est, omnes res naturales, seu corporeas constare forma substantiali (præter materiam) tanquam principio intrinseco, & causa formali. Hæc est sententia Aristotelis innumeris in locis, qui sæpe reprehendit veteres Philosophos, quod, fere prætermissa substantiali forma, omnem inquisitionem circa materiam adhibuerint, ut constat ex toto lib. 1. Physic. & lib. 2. c. 1. ubi formam perfectiorem naturam dicit esse, quam materiam. Idem habet lib. 1. de partibus animalium cap. 1. & 7. Metaph. c. 4. & lib. 12. cap. 2. ubi vocat formam *hoc aliquid*, quia complet substantiam, quæ est hoc aliquid, & ibidem, præsertim lib. 7. Metaphys. vocat formam, *quod quid est*: & rationem reddit, quia ipsa est, quæ constituit, & distinguit rerum essentias. Præterea lib. 2. de Anima cap. 1. distinguit substantiam in materiam, formam, & compositum, & formam vocat ἐντελέχειαν, de quo nomine multa erudite scribit Fonseca lib. 1. Metaphys. in fine: communiter tamen docent scriptores vocem entelechiæ generaliorem esse, & plura comprehendere quam substantialem formam, significat enim proprie perfectionem, seu actum perficientem rem. Per antonomasiam vero attribui solet formæ substantiali, quod sit præcipuus actus, & maxima perfectio rei substantialis. Aliis etiam nominibus solet ab Aristotele forma substantialis nominari, quæ inferius, explicando ejus causalitatem, adnotabimus. Non tamen fuit Aristoteles hujus veritatis inventor, nam ante eum substantialem formam agnovit Plato, ut constat ex Timæo, ubi formas appellat vere *existentium simulachra*, id est, idearum participationes, cum tamen ipse non ponat ideas nisi substantiarum. Et ante Platonem nonnulli e Philosophis creduntur substantiales formas attigisse, ut constat ex Aristotele 1. de partibus animal. c. 1. & aliis locis supra citatis. Jam vero est hoc dogma ita receptum in Philosophia, ut sine magna ignorantia id negari non possit: estque ita consentaneum veritati fidei Christianæ, ut ejus certitudo non parum inde augeatur: quare placet hujus veritatis probationem a quodam principio fide certo, & lumine naturali evidente inchoare.

Ex rationali cæteræ substantiales formæ colliguntur.

Prima igitur ratio sit, nam homo constat forma substantiali, ut intrinseca causa: ergo & res omnes naturales. Antecedens probatur, nam anima rationalis substantia est, & non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis: est ergo per se subsistens, & independens a subjecto, non est ergo accidens, sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides, & est etiam evidens lumine naturali: non enim potest esse substantia assistens, aut extrinsece movens corpus, alias non vivificaret illud, neque ex præsentia, & conjunctione ejus essentialiter penderent opera vitæ: nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quædam alia substantia illi assistens. Constat ergo homo corpore ut materia, & anima rationali ut forma: est ergo hæc anima substantialis forma: nam ut infra declarabimus, nomine substantialis formæ nihil aliud significatur, quam substantia quædam partialis, quæ ita potest uniri materiæ, ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, qualis est homo.

Prima vero consequentia probatur, supponendo sermonem esse de rebus naturalibus generabilibus, & corruptibilibus, nam hæ sunt quoad hanc partem ejusdem ordinis cum homine, & inter eas potest esse transmutatio & vicissitudo: inde tamen facile concludetur a fortiori idem esse dicendum de incorruptibilibus corporibus, supposita sententia, quam supra tractavimus de materia eorum. Hominis ergo compositio ex materia & forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subjectũ substantiale natura sua aptum, ut informetur actu aliquo substantiali; ergo tale subjectum imperfectum, & incompletum est in genere substantiæ: petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali. Hoc autem subjectum non est proprium hominis, sed in aliis etiam rebus naturalibus reperitur, ut per se notum est: unde & ad generationem hominis supponitur, & ad nutritionem, & post ejus corruptionem manet: ergo res omnes naturales, quæ illo subjecto seu materia constant, constant etiam substantiali forma actuante, & perficiente subjectum illud. Præterea, ex eadem hominis compositione colligitur, aggregationem plurium facultatum, vel formarum accidentalium in simplici subjecto substantiali non satis esse ad constitutionem rei naturalis: nam in homine sunt illæ facultates, & formæ accidentales, plures fortasse ac perfectiores, quam in aliis naturalibus rebus, & tamen non sufficiunt ad constitutionem alicujus naturalis entis completi, sed præterea requiritur forma, quæ veluti præsit omnibus illis facultatibus, & accidentibus, & sit fons omniũ actionum, & naturalium motuum talis entis, & in qua tota illa varietas accidentium & potentiarum radicem, & quandam unitatem habeat: ergo eadem ratione in aliquibus entibus naturalibus necessaria est aliqua forma substantialis distincta ab accidentibus, & intimior ac perfectior illis. Tertio, eodem exemplo constat generationem, & corruptionem hominis substantialem non consistere in acquisitione, vel amissione aliquorum accidentium, sed in unione vel disjunctione animæ rationalis substantialiter informantis corpus humanum, ad quam præparant accidentia quædam, quibus sublatis, anima recedit, & homo corrumpitur: ergo eodem modo intelligendum est fieri corruptionem & generationem aliorum entium naturalium. Nam, quantum experientia colligi potest, idem modus est generationis & corruptionis in aliis rebus, qui est in homine, excepta differentia in perfectione & subsistentia formæ humanæ, quam ex modo generationis & corruptionis non colligeremus, nisi aliunde nobis nota esset. Et propterea dicitur Ecclesiast. 3. *Unus interitus est hominis, & jumentorum, & æqua utriusque conditio, sicut moritur homo, ita & illa moriuntur*, &c. Denique omnia indicia, & signa substantialis compositionis, quæ in homine cogitari possunt, sunt in aliis entibus naturalibus, & præsertim in animantibus, ut ex sequente ratione constabit.

Substantialis formæ indicia varia.

Reductio alterati passi in pristinum statum.

Secunda ergo ratio principalis sumitur ex variis indiciis, ortis ex accidentibus & operationibus entium naturalium, quæ indicant latere sub illis formam substantialem. Primum cernitur etiam in elementis: nam si aqua v. gr. calefiat, & postea removeatur agens, ab intrinseco reducitur ad pristinam frigiditatem, ut experimento constat: ergo signum est: esse in aqua aliquod intimius principium, a quo iterum manat intensio frigoris, sublatis extrinsecis impedimentis: illud autem principium non potest esse nisi forma substantialis: ergo. Consequentia probatur, quia nullum potest esse extrinsecum principium illius eductionis, tum quia, si illa reductio esset ab extrinseco, non esset per se ac necessaria, sed ex accidente, prout extrinsecum agens casu occurreret: tum etiam quia, discurrendo per omnia principia extrinseca, quæ communiter occurrunt, nullum est a quo possit

illa actio provenire, quia proxime solum occurrere solet aer circumstans, qui vel naturaliter non est tam frigidus, sicut aqua, vel ex accidente relinqui solet æque calidus ac ipsa aqua: unde ipse etiam se reducit ad pristinum statum, quantum potest, remote vero solum interveniunt causæ cœlestes, & universales, quæ ex se non sunt determinatæ ad hujusmodi actionem, ut notum est.

Variæ aliis reductionis causæ refelluntur. Secundum vero antecedens, scilicet, nullam aliam causam extrinsecam illius actionis excogitari posse, præter ipsam aquæ formam, probatur, nam quænam erit illa? Dicunt aliqui in quibusdam partibus aquæ semper manere intensum frigus, & ab illis partibus alias, quæ calefactæ fuerunt, frigefieri, quod probabile censet Cajetan. 1. part. qu. 54. art. 3. & tribuitur Averroi 2. de Anima com. 1. Sed hoc frivolum est, & contra experientiam, sensu enim percipimus totam aquam infusam vasi alicui, esse valde calidam, quacumque ex parte attingatur: si autem essent aliquæ partes adeo frigidæ, vel perciperentur sensu, vel saltem temperarent in aliqua parte aquæ caloris sensum; neutrum autem fit. Est etiam contra rationem Physicam, nam tota aqua secundum omnes suas partes est uniformiter difformiter applicata igni naturaliter agenti: ergo secundum omnes partes eodem modo patitur uniformiter: quid enim est, quod posset, vel actionem illam impedire, vel ita interrumpere, ut in quibusdam partibus fieret, & non in aliis? Item, vel illæ partes, quæ frigus retinere dicuntur, possunt calefieri, vel non: si non, ergo neque corrumpi poterunt: si vero possunt calefieri: ergo si tota aqua est sufficienter applicata igni, etiam illæ calefient, vel certe dari potest status, in quo illa potentia reducatur in actum, & illo posito, adhuc illa aqua reducetur ad pristinam frigiditatem remoto agente contrario, dummodo ad corruptionem aquæ perventum non sit.

Javel. 8. Metap. q. 9. Alii respondent, illam actionem non provenire ab aliquo principio distincto a frigiditate, semper enim manet frigiditas in aliquo gradu, & ipsamet statim ac non impeditur, se revocat in pristinum statum. Possunt enim in ipsamet frigiditate duo distingui, scilicet essentia, & modus intensionis: & essentia semper manet integra, etiam si intensio minuatur, ideoque potest ab eadem essentia modus intensionis manere. Sed hæc responsio etiam est falsa. Primo, quia non potest a qualitate remissa intensior gradus procedere, alioqui etiam aer sese efficeret summe calidum, & sic de omnibus aliis rebus. Secundo, quia sæpe contingit, plures gradus caloris esse in aqua quam frigoris: ergo, etiam remoto extrinseco agente, non posset frigiditas vincere calorem intensum, quia nullo modo a subjecto juvaretur, cum sola materia de se indifferens sit ad utrumque accidens. Tertio, quia alias nunquam frigus & calor in gradibus remissis possent quieta manere in eodem subjecto, sed semper altera qualitas alteram expelleret, se perficiendo usque ad ultimam intensionem, quia ex parte subjecti (si solum esset materia prima) nullum esset impedimentum, & supponimus omnia alia extrinseca esse sublata.

Alii tandem respondent, necessarium quidem esse aliud principium internum prius frigiditate, quod integrum maneat, etiamsi frigiditas remittatur, a quo illa reductio derivetur: negant tamen illud principium esse formam substantialem, nam ab illa non posset immediate provenire alteratio, sed dicunt esse qualitatem quandam superioris rationis, virtute continentem primas qualitates sensibiles. Veruntamen hæc sententia duobus modis intelligi potest: primo, non negando formam substantialem, sed ponendo illam qualitatem virtualem, mediam inter formam substantialem & primas qualitates sensibiles, & in hoc sensu non repugnat veritati, quam probare intendimus: enervat tamen rationem, quam prosequimur, & præterea rejicienda est tanquam supervacanea, & gratis conficta, multiplicat enim qualitates sine fundamento, vel experientia ulla, nam emanatio accidentis ab intrinseca forma non indiget alio accidente intermedio, alias procederetur in infinitum. Item, quia repugnat dari in elementis aliquas qualitates priores primis: sunt autem teste Aristotele primæ qualitates elementorum formalis calor, frigiditas, &c. Unde licet fortasse in mistis interdum detur qualitas virtute continens calorem, aut frigus, illa tamen & est posterior temperamento primarum qualitatum connaturali misto, & non

In elementis nulla qualitates virtualiter primas continent.

est ad intrinsecam dimanationem primarum qualitatum in eodem subjecto, sed ad efficiendum propria actione in extrinseca subjecta. Aliter potest intelligi ipsa responsio, ita ut intendat e medio auferre formam substantialem, & loco illius ponere qualitatem. In hoc autem sensu intellecta, facile refutatur, quia illa qualitas immediate & per se non sentitur, sed ex hoc effectu naturalis dimanationis dignoscitur: quo ergo fundamento dicitur, illud internum principium esse qualitatem accidentalem, & non formam substantialem? Item illud principium est primus actus materiæ, complens cum illa hoc ens naturale, quod aquā appellamus: ergo est actus substantialis, & non accidentalis. Item, illa forma non solum est radix frigoris, sed etiam humiditatis, densitatis, & aliarum proprietatum, quas elementum aquæ requirit, nam de illis potest fieri idem argumentum, quod si per actionem contrariam ab illo naturali statu, quem aqua postulat, immutentur, statim ac contrarium recedit, ad naturalem statum revertuntur: ergo habent aliam priorem formam, a qua derivantur, quæ immutata maneat: ergo vel singulis respondent singulæ formæ radicales (ut ita dicam) aut virtuales, quod natura abhorret, & est omnino superfluum, vel est una forma, in qua omnes illæ proprietates radicantur & quasi colligantur, quod est verissimum: ergo illa forma non est accidentalis, sed superioris ordinis. Est ergo forma substantialis, a qua talis reductio provenit, ut communis habet sententia, Avicen. lib. 1. suffic. c. 5. Soncin. 9. Metaph. qu. 8. Soto 2. Physic. qu. 1. & aliorum.

Atque hinc sumi potest aliud indicium, quod est confirmatio præcedentis, nam fere evidenti experimento constat etiam in his rebus inanimatis, aut elementis, corruptionem substantialem esse distinctam ab alteratione, loquor in specie de inanimatis, ut a fortiori sit inductio universalis: quoniam in rebus animatis est res evidentior, ut patebit. Experimur itaque alterationem, ut v. gr. calefactionem aquæ, aut ferri, interdum esse adeo vehementem, ut intensissimus calor in eis sentiatur, & nihilominus si actio contrarii agentis cesset, res illæ manent vel integræ, vel fere integræ in substantia sua, & facile etiam ad accidentalem statum revertuntur: interdum vero adeo procedit alteratio, ut omnimoda transmutatio rei fiat, ita ut quamvis removeatur agens, nunquam possit passum illud ad pristinum statum redire, neque priores actiones, aut similia accidentia recuperare: interdum etiam in viliorem substantiam sensibilem, ut cineres, scoriam, &c. mutatur, nonnunquam vero omnino consumitur insensibiliter, quia in aliud corpus subtilius & insensibile transformatur; ergo signum evidens est alterationem interdum esse puram, & manere intra latitudinem mutationis accidentalis, interdum vero habere conjunctam majorem rei mutationem. Hæc autem non potest esse alia, nisi quia ipsum substantiale compositum dissolvitur, recedente forma substantiali; dantur ergo substantiales formæ. Probatur ultima subsumptio, quia si tota substantia rei semper maneret æque integra, quantumcunque procederet alteratio, ipsa de se semper haberet eandem habitudinem ad accidentia; ergo vel semper post quamcunque alterationem maneret quieta sub quibuscumque accidentibus, quantum esset ex se, & remoto contrario agente, vel certe remotis eisdem agentibus semper rediret ad eadem accidentia.

Et confirmatur hæc ratio, nam videmus quædam accidentia esse ita inseparabilia ab aliquibus subjectis, ut si illa auferantur, vel nimium diminuantur, omnimoda transmutatio fiat in subjectis, ita ut non possint per intrinsecam vim ad pristinum statum redire: ergo illa inseparabilitas provenit ex connexione talium accidentium cum aliquo principio interno talium rerum. Quod non potest esse materia prima, seu illud primum subjectum, quod manet sub omni transmutatione, quia respectu illius nullum est accidens inseparabile, ex his quæ possunt per alterationem acquiri vel amitti. Neque etiam illud principium potest esse aliquod accidens, si sit sermo de primo & radicali principio, nam licet unum accidens sit inseparabile respectu alterius, ut raritas respectu caloris, vel albedo respectu talis temperamenti primarum qualitatum: illud tamen temperamentum est inseparabile ab alia priori forma naturæ suæ relicta: sistendum ergo necessario est in aliqua forma, quæ sit prima respectu accidentium inseparabilium: illa ergo est forma substantialis

tialis & non accidentalis, cum conſtituat propriam eſſentiam, cui proprietates accidentales connaturaliter, & inſeparabiliter inſunt.

Subordinatio proprietatum inter ſe indiciũ formæ ſubſtantialis.

Tandem formari poteſt ex hoc indicio alia ratio, quia in uno ente naturali multæ proprietates conjunguntur, quæ interdum ita ſunt inter ſe ſubordinatæ, ut una ab altera oriatur, ut voluntas ab intellectu: interdum vero inter ſe non habent ſubordinationem, ut calor & humiditas in aere, albedo & dulcedo in lacte, vel plures ſenſus in animali: ergo hæc multitudo, & varietas proprietatum, præſertim quando poſteriori modo ſe habent, requirit unam formam, in qua omnes uniantur: alioqui eſſent mere accidentaliter congregatæ in eodem ſubjecto, & una omnino ſublata, non propterea recederet alia: at oppoſitum conſtat experientia: ergo ſignum eſt, talia accidentia in tali numero, pondere, & menſura in tali ſubjecto, & ente requiſita non habere illam connexionem reſpectu ſolius primi ſubjecti, ſeu materiæ primæ, ſed reſpectu alicujus compoſiti, quod ratione formæ illum accidentium inter ſe ordinem requirit. Soletque hæc ratio ſpecialiter confirmari in corporibus miſtis, in quibus videmus accidentia contraria ad certos gradus redacta in eodem miſto conſervari: id autem non poteſt provenire ex ipſis qualitatibus, ut per ſe ſatis conſtat, cum potius natura ſua pugnent. Neque etiam provenit a cauſa extrinſeca, neque a materia, ut facile patet: ergo oportet, ut proveniat a forma. Veruntamen hæc confirmatio vel nullam omnino habet vim, vel non eſt diſtincta ratio a præcedentibus, nam quatuor qualitates primæ ad eam temperiem redactæ, in qua poſſint ſimul eſſe in eodem ſubjecto, ut in eo perpetuo conſerventur in eodem ſtatu, non indigent alia interna cauſa, vel principio, ſed ſola remotione extrinſeci agentis corrumpentis, quia illæ qualitates in eo gradu conſtitutæ, nec ſunt proprie contrariæ, neque poſſunt inter ſe habere actionem: imo ſi eam habere poſſent, non poſſet forma ſubſtantialis eam impedire, aut conciliare. Quo fit, ut in viventibus, etiam in homine, ubi forma eſt maxime una, non poſſit impedire actionem inter partes heterogeneas, quia licet in ſingulis partibus qualitates ſint ita temperatæ, ut inter ſe conſentiant reſpectu ſui proprii ſubjecti, non vero ſunt ita temperatæ reſpectu qualitatum alterius partis diſſimilis. Ex hac ergo conſervatione temperamenti, ex contrariis qualitatibus conſtante, præciſe ſumpta, non infertur forma ſubſtantialis. Infertur tamen optime ex eo, quod in hujuſmodi temperamento non ſolum permittuntur (ut ita dicam) qualitates manere in eo gradu, ſed etiam in eo ita connectuntur, & ita illum requirunt, ut ſi altera earum extrinſecus vel augeatur, vel minuatur, remoto extrinſeco agente, ſtatim ad priorem proportionem temperamentum redeat, quod maxime cernitur in animalibus: hoc ergo eſt ſignum evidens eſſe tale temperamentum alicujus formæ, in qua illæ qualitates connectuntur. Hoc autem ſignum coincidit cum illo de reductione rei ad naturalem ſtatum.

Quod res unum intenſe agens, in aliorum actione remittatur, ſignum ſubſtantialis formæ.

Ultimo confirmatur hæc ratio alio indicio, ſumpto ex actione quarundam rerum naturalium: experimur enim rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intenſe per unam operatur, impediri, ne per aliam operari poſſit, aut ne cum tanto conatu: ergo eſt ſignum, illas facultates eſſe ſubordinatas eidem formæ, quæ per eas principaliter operatur: nam ſi nullam ſubordinationem inter ſe haberent, neque cum aliquo communi principio, quælibet earum haberet ſuam operationem independenter ab alia, neque eſſet ulla ratio, cur conatus unius impediret conatum alterius, magis quam ſi eſſet in diverſis ſubjectis: at vero ex ſubordinatione ad eandem formam redditur optima ratio, quia cum illa ſit finitæ virtutis, dum intenſe applicatur ad unam operationem, diſtrahitur ab altera, & tanto conatu poteſt uni incombere, ut ibi exhauriatur ejus virtus. Antecedens declaratur ab aliquibus, in rebus, ſeu agentibus naturalibus, quæ dum intenſe agunt ad vincendum contrarium, ſeſe non poſſunt omnino tueri, quin aliqua ex parte vincantur, vel patiantur a contrario. Veruntamen hæc experientia de repaſſione agentium naturalium non provenit ex ſubordinatione plurium facultatum ad unam formam, ſed ex eo quod res non eſt ſemper æque potens ad reſiſtendum, ac eſt ad agendum. Unde etiam ferrum calidiſſimum, dum calefacit aquam, ab ea repatitur, quamvis forma ferri nihil prorſus ad illam actionem conferat: imo ibi non intercedunt operationes diverſarum facultatum, ſed actio unius qualitatis, ſcilicet caloris, & paſſio eidem aliqua ex parte contraria, quæ ex eo provenit, quod calor non eſt tam potens ad reſiſtendum, ſicut ad agendum. Quocirca in rebus inanimatis vix credo poſſe inveniri experimentum aliquod, quo illud antecedens probetur, quia in actionibus accidentalibus, quæ a vita non procedunt, non videtur proxime intercedere aliquis concurſus formæ ſubſtantialis, ratione cujus remittatur actio unius facultatis ex conatu alterius. In viventibus autem, & præſertim in nobis, experimur manifeſte hujuſmodi effectum: interdum enim interior cogitatio attenta impedit, ne res etiam præſentes videamus, imo & actionem nutritivæ partis impedire ſolet diuturna meditatio. Neque refert, ſi quis dicat hoc provenire ex concurſu ſpirituum vitalium, qui neceſſarii ſunt ad operationes harum facultatum, & dum ad unam confluunt, aliam deſtituunt: tum quia ipſemet concurſus ſpirituum vitalium ad unam facultatem potius, quam ad aliam, & ſignum unius formæ utentis ipſis ſpiritibus, & facultatibus ad duas actiones, alias nulla eſſet ratio, cur ſpiritus magis ad unam facultatem confluerent, quam ad aliam; tum etiam quia intellectualis operatio non fit mediis ſpiritibus, & tamen conatus & attentio ad illam impedit inferiores actiones. Nec poteſt hoc tribui cooperationi phantaſiæ, quæ requirit ſpirituum concurſum: nam intellectualis attentio, præſertim ſi ſit vehemens, & circa res ſuperioris ordinis, etiam ipſam phantaſiæ actionem valde minuit: ergo non provenit ex ſpiritibus, ſed ex occupatione ejuſdem animæ circa aliquam operationem.

Formæ ſubſtantialis cauſæ ipſam clare oſtendunt.

Subſtantialé formam eſſe non repugnat.

Tertia ratio principalis reddi poteſt a priori ex propriis cauſis formæ ſubſtantialis, quæ ſunt finalis, efficiens, & materialis: nam formalem non habet, cum ſit ipſamet forma: unde ex ipſa nulla poteſt ſumi poſitiva ratio. Poſſumus tamen ſupponere, ex parte ejus nullam eſſe repugnantiam, quod tale genus entis, vel ſubſtantiæ incompletæ detur in rerum natura, quæ enim repugnantia in hoc fingi, aut excogitari poteſt? Item, quia non repugnat dari in rerum natura actus ſubſtantiales ſupremi ordinis, qui ſint ſubſiſtentes, & non informantes, ut angeli, & actum ſubſtantialem ordinis, qui ſimul ſit ſubſiſtens & actuans ſeu informans, ut de anima rationali dictum eſt: ergo non repugnabit dari actus ſubſtantiales infimi ordinis, id eſt, qui ſint actus actuantes, & non integre ſubſiſtentes, & hos vocavimus formas ſubſtantiales. Item, vel repugnaret talis actus, quia actus eſt, vel quia ſubſtantialis eſt, vel quia hæc duo in eadem re conjungi repugnat: nihil horum poteſt cum probabilitate dici: ergo nec repugnat dari ſubſtantialem formam quantum eſt ex parte ejus. Quod ſi ex parte ejus non repugnat, ſtatim facile probabitur, ex aliis cauſis vel non repugnare, vel etiam eſſe neceſſariam. Duæ primæ partes primi antecedentis per ſe notæ videntur. Prima quidem, quia per ſe notum eſt dari in rebus entitates, quæ ſunt actus, & perfectiones aliarum, ſic enim candor eſt actus albi, & intellectio intelligentis. Secunda vero, quia etiam eſt per ſe notum dari in rebus entitates ſubſtantiales, cum hæ ſint aliarum omnium fundamentum. Probanda ergo ſupereſt tertia pars, quod nimirum has duas proprietates, ſeu rationes in eadem entitate conjungi non repugnet: hoc autem patet, tum quia nihil in altera illarum rationum aſſignari poteſt, quod cum altera intrinſece repugnet: tum etiam quia ratio actus ex ſe perfectionem dicit: ergo ſi illi non repugnat conjungi cum eſſe accidentali, cur repugnat cum ſubſtantiali copulari? tum denique, quia cum ratio ſubſtantialis entitatis ad perfectionem ſimpliciter ſpectet, magis videtur repugnare cum ratione potentialitatis, quam cum ratione actualitatis: ſed primum non repugnat, ut in materia prima conſtat: ergo nec ſecundum repugnabit. Atque hinc nova ratio conſurgit: nam potentia & actus in omni genere ſibi cum proportione reſpondent, ſed non repugnat dari in rebus naturalibus ſubſtantialem potentiam, quæ in genere ſubſtantiæ ſit incompletum, & imperfectum ens, ut ſupra eſt oſtenſum, & ex hominis compoſitione eſt manifeſtum; ergo non repugnabit dari actum proportionatum huic potentiæ, quo poſſit in qualibet re naturali actuari, & modo ſibi connaturali exiſtere & conſervari.

Ex materiali causa & efficiente demonstratur.

Atque hinc concluditur facile ratio ex materiali causa desumpta: nam cum materia sit substantialis potentia, continet in suo genere, & in potentia receptiva omnem actum sibi proportionatum: ergo est potens ad causandum illum in suo genere, si aliunde non repugnat: ergo ex hac parte habet substantialis forma materialis sufficientem causam ut esse possit. Rursus concluditur ratio ex causa efficienti: nam si sit sermo de prima causa, non potest illi deesse virtus, qua efficere potuerit in universo formas substantiales actuantes materiam, vel dependenter, vel independenter ab illa, juxta varios gradus & perfectiones talium formarum, supposita non repugnantia earum; ergo cum tales formæ sint necessariæ in rerum natura, effectæ sunt ab hujusmodi causa. Si autem sit sermo de causa proxima, postea videndum est, quænam intercedere possit respectu uniuscujusque formæ. Nunc sufficiat dicere, non posse talem causam deesse, si talis effectus ad rerum naturalium constitutionem est necessarius: unde si causis creatis interdum hæc virtus deficiat, ad causalitatem primæ causæ spectat, ut munus etiam causæ proximæ suppleat, quod, per se loquendo, solum facit in anima rationali quantum ad effectionem ejus: aliis enim formis ex modo quo fiunt, non repugnat fieri ab agentibus creatis, cum fiant cum concursu materiæ, ut statim explicabimus. An vero in talibus agentibus sit sufficiens virtus, dicemus tractando de causa efficiente.

Præcipuus index formæ finis ipsius est.

Igitur præcipua ratio sumenda est ex fine formæ substantialis, qui est constituere & complere essentiam entis naturalis, qui finis seu effectus est absolute necessarius in rerum natura: alioqui nihil esset in rebus corporeis in sua substantiali natura completum, & perfectum: neque esset multitudo & varietas specierum substantialium, in qua maxime consistit hujus universi corporei mirabilis dispositio, & pulchritudo. Ad hunc ergo finem est omnino necessaria substantialis forma, quia cum materia sit valde imperfectum ens, non potest in illa sola consistere integra uniuscujusque rei essentia. Deinde, quia materia quatenus est primum subjectum, est una & eadem in omnibus rebus naturalibus: ergo non potest in sola illa consistere earum essentia, alioqui omnia essent unius essentiæ, solumque accidentaliter differrent, quod repugnat amplitudini, & pulchritudini totius universi, quæ ex specierum varietate maxime consurgit. Quod significari videtur Genes. 1. in illis verbis: *Facientem semen juxta genus suum*, vel, *secundum speciem suam*. Et sæpe fit illa repetitio *juxta species suas*, & *in genere suo*, & tandem concluditur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*, quia nimirum totius universi completa bonitas ex illa varietate consurgit. Quam etiam variæ rerum virtutes & operationes, & mutuæ generationes & corruptiones satis ostendunt, ut declaratum est. Aliquid ergo præter materiam est ipsi addendum, quo essentia uniuscujusque rei compleatur: cum autem materia sit potentia, id quod ei additur ad complendam essentiam erit actus, quia potentia dicit essentialem ordinem ad actum.

Non potest autem ille actus, qui ad complendam rei essentiam adjungitur materiæ, esse actus accidentalis. Primo quidem quia ex actu & potentia diversorum ordinum non completur essentia vere ac per se una: essentia autem rei naturalis & substantialis esse debet vere ac per se una: alias non esset una substantia. Secundo quia cum materia sit substantialis potentia, non expletur per actum accidentalem: ergo cum illo non potest complere veram essentiam rei naturalis. Tertio quia si talis actus est accidentalis, interrogo cuinam accidat. Aut enim accidit composito ex illo actu & potentia, ut tale est, & hoc repugnat, quia cum compositum illud intrinsece constet ex tali forma, non potest ei accidere: quomodo etiam albedo non est accidens albi, ut album est, sed subjecti albi. Aut accidit materiæ seu subjecto substantiali, & sic interrogo rursus, cur dicatur ei accidere? Vel enim quia potest materia esse cum tali actu, & etiam sine ullo. Et hoc non est satis, alias etiam anima rationalis esset accidens corporis: hoc ergo commune esse potest tam substantiali actui, quam accidentali. Vel est, quia talis forma pendet a materia in suo esse, & hoc etiam non est satis, quia etiam partes substantiæ possunt pendere ab aliis partibus, & materia ipsa pendet suo modo a forma: sunt itaque varii modi dependentiæ, & non repugnat incompletæ alicui substantiæ, quod pendeat a subjecto ejusdem ordinis. Vel denique dicitur accidens, quia in suo esse habet entitatem ita imperfectam, & diminutam, ut sit inferioris ordinis, quam tota latitudo substantiæ. Et hoc in primis est gratis & sine fundamento dictum: unde enim constat illum actum materiæ, ad quem ipsa per se primo ordinatur, quique cum ipsa complet essentiam rei naturalis, esse tam diminutam, & incompletam entitatem? Deinde repugnat fini talis formæ, quia, ut dixi, non potest ex subjecto substantiali, & forma accidentali, componi una essentia substantialis, maxime cum forma sit, quæ dat ultimum gradum, & complementum essentiæ. Propter quod merito dixit Aristot. 1. Physicor. c. 6. *substantiam non componi ex non substantiis*: constat autem res naturales, earumque essentias substantiales esse, ac per se unas: est ergo certissimum dogma philosophicum de substantialibus formis.

Solvuntur argumenta.

Ex rationibus dubitandi in principio positis, duæ primæ ex dictis solutæ relinquuntur. Ad primam enim negatur deesse in rebus naturalibus sufficientia indicia & effectus, per quos sufficienter deveniri possit in cognitionem formarum substantialium, negaturque subinde aut actiones omnes, aut transmutationes salvari posse sine formis substantialibus. Ad secundam negatur repugnare, quod aliqua forma sit subsistens & informans, vel in diversis statibus, vel etiam in eodem, ut latius declarabimus infra tractando de subsistentia. Negatur etiam repugnare esse formam dependentem a subjecto, & esse substantialem, ut paulo ante dictum est: quomodo autem differat hæc dependentia ab inhærentia accidentis, dicemus disp. sequenti. In tertio vero argumento petitur specialis difficultas, quam oportet sequ. sect. tractare.

SECTIO II.

Quomodo possit forma substantialis fieri in materia, & ex materia.

Difficultatis ratio.

Ratio dubitandi tacta est in præcedenti sectione: nam forma substantialis est res distincta a materia, vel ergo illa res est aliquid ante generationem, vel nihil: si est aliquid: ergo est forma substantialis antequam fiat: nam illa res est indivisibilis, & essentialiter est forma substantialis: non ergo potest illa res esse aliquid ante generationem, quin sit substantialis forma: hoc autem est impossibile, tum quia alias nulla esset substantialis generatio, tum etiam quia alias essent simul in materia formæ repugnantes. Si vero eligatur altera pars, nimirum formam ante generationem nihil esse, sequitur formam ex nihilo fieri, quod repugnat Philosophorum axiomati: *Ex nihilo nihil fit*. Nec satisfacit qui responderit, formam non fieri, sed compositum: compositum autem fieri ex materia, & ideo nihil esse quod ex nihilo fiat: hoc (inquam) non satisfacit, quia magis consistit in verbis, & modo loquendi, quam in re: nam forma re vera antea non erat, & postea est: ergo facta est. Item, quia compositum non fit, nisi quatenus ex materia & forma componitur, non autem componitur nisi ex entibus factis. Item, quia cum totum corrumpitur, forma vere desinit esse, transitque in nihilum: nam quæ antea erat aliquid, postea est nihil; ergo cum totum incipit esse, forma etiam fit.

Rejicitur placitum antiquorum philosophorum.

Propter hanc difficultatem antiqui Philosophi negarunt formas substantiales, & omnia fieri per solam accidentium mutationem existimarunt. Quorum sententia improbata jam est ex demonstratione substantialis formæ, & generationis ac corruptionis; nunc vero addimus eos non solvisse difficultatem, negando substantiales formas, nisi etiam accidentales negent, quæ vere & realiter de novo fiant, & consequenter dicant nullam esse in rebus mutationem nisi fortasse localem, sed videri res transmutari, quia quæ apparebant, occultantur, & quæ occultæ erant, apparent, quod quam sit absurdum, perspicuum est. Assumptum patet, quia de forma accidentali potest eadem difficultas objici: nam etiam illa forma cum est, habet suam realitatem, & entitatem. Aut ergo illa antequam fiat, erat aliquid, vel nihil. Si aliquid: ergo non fit: si nihil, ergo fit ex nihilo. Unde Anaxagoras, ut supra vidimus, omnes formas rerum concedebat actu esse in atomis, ex quarum concursu vario omnia componebat: sed illud placitum satis est in superioribus refutatum.

Prima opinio proponitur, & variis modis explicatur.

Omissis ergo antiquis Philosophis, inter posteriores sunt de hac re variæ sententiæ. Prima est, omnes formas actu esse in materia, non quidem integras & perfectas, quia vident hoc e medio tollere veram rerum generationem & corruptionem, & involvere manifestam repugnantiam, cum formæ ipsæ inter se pugnantes sint, & cum eadem ratio sit de accidentalibus, quæ interdum sunt proprie contrariæ. Sed dicunt esse formas actu in materia secundum quasdam inchoationes earum. Hanc opinionem Soto 1. Phys. qu. 7. tribuit Alberto ibid. tract. 3. c. 3. Soncinas vero 7. Metaph. qu. 28. negat Albertum esse hujus sententiæ. Et revera Albertus solum ait in materia, quæ est subjectum formarum, esse habitum confusum earumdem formarum: hunc autem habitum declarat nil esse aliud quam potentiam habitualem, qua materia claudit in se formas; significat autem illum habitum confusum esse aliquid distinctum a natura materiæ, ratione cujus forma dicitur præexistere in materia. *Nec intendo* (inquit) *dicere, quod forma pars sit ab intus, & pars ab extra, sed tota est ab intus, & tota est ab extra.* Quod declarans significat formam esse ab intus, id est præexistere in materia secundum esse essentię, & ideo ait, *agens non agere ad producendam essentiam formæ, sed ad esse formæ*, & hoc sensu dixerat *formam totam esse ab extra*, id est fieri ab efficienti quantum ad esse existentiæ. Quæ omnia licet obscurissime dicta sint, possunt ad rectum sensum trahi, si per esse essentiæ solum intelligamus esse in potentia, quod non fit ab agente naturali, sed supponitur in materia. Unde idem Albertus 5. Metaph. tract. 2. cap. 12. ait totam formam esse ab intra secundum esse potentiale, & ab extra secundum esse actuale: in 8. etim Phys. c. 4. potentiam ad formam vocat inchoationem formæ. Recte igitur per illum habitum confusum intelligimus ipsam potentialitatem materiæ, quam ipsemet Albertus vocat habitualem potestatem. Solum videtur distinguere potentiam materiæ a materia, quod ad aliam quæstionem supra tractatam spectat, & posset satis probabiliter exponi distinctione rationis, & non rei: nam ibidem eodem modo distinguit in genere naturam generis a potestate, qua differentiam continet.

Albertus Magnus ab hac sententia eruitur.

Alia sententia refertur a Durando in 2. dist. 18. qu. 2. quæ ponebat in materia quasdam possibilitates formarum, quæ non manent, quando producuntur formæ, sed in eas convertuntur: atque ita salvabat non fieri formas ex nihilo, sed ex illis possibilitatibus. Non refert autem Durandus aliquem auctorem hujus sententiæ, & ideo non possumus sensum illius certo affirmare; vix tamen credi potest illos auctores per eam possibilitatem intellexisse rem aliquam veram distinctam a materia & a forma, sed solam essentiam formæ possibilem, quam alii vocant, in potentia objectiva: quamquam si hoc tantum voluit hæc opinio, nihil peculiare attulit, quo explicaret formam non creari: nam etiam res, quæ creantur, fiunt ex hujusmodi possibilitate. Refert tandem Soto aliam opinionem Aureoli 2. dist. 18. quod forma potest in materia secundum partem, ex qua perficitur per actionem agentis, & ideo non fit ex nihilo: eam vero opinionem nec Capreolus refert ex Aureolo, neque apud alium auctorem invenire potui.

Quocumque igitur sensu asseratur, præcedere in materia rem aliquam distinctam ab ipsa materia, ut ex illa producatur forma, est improbabilis, nihilque deservit ad enodandam difficultatem, in qua versamur. Primum patet, quia intelligi non potest, quæ sit, vel qualis illa entitas, quia vel est substantia, vel accidens: hoc posterius non dicitur ab illis auctoribus, nec dici potest, tum quia accidens non est intrinseca inchoatio formæ substantialis, sed ad summum esse potest dispositio: tum etiam quia propter accidens præexistens vitatur, quin tota realitas formæ fiat ex nihilo ipsius, quia accidens non est aliquid ipsius formæ. Si vero dicatur secundum, inquiretur rursus, an illa substantia sit materia, vel forma, vel compositum: non potest esse compositum, ut per se notum est: non materia, quia supponitur esse res distincta ab illa; nec forma, quia hæc incipit esse per generationem. Dicetur fortasse esse forma in esse imperfecto, Sed contra hoc urgetur ulterius supponendo esse sermonem de esse actuali, quo res est vera entitas actualis extra causas suas: nam esset valde frivolum loqui de esse possibili tantum, quia secundum illud esse non ponitur in materia aliqua vera res distincta ab illa, quæ sit extra nihil, & sit forma in esse imperfecto.

Loquendo igitur de hujusmodi re habente verum esse actuale licet imperfectum, inquiro, quomodo ex illa re fiat forma in esse perfecto, an per intensionem, an per transmutationem unius in aliud. Nec præter hos modos potest alius excogitari: nam in priori modo manet prior entitas, quæ erat imperfecta remota imperfectione per aliquid, quod ei superadditur: in posteriori autem modo tollitur illa imperfecta entitas, & ei succedit perfecta, sive per conversionem unius in aliam, sive quacumque alia ratione: includunt ergo illi duo modi immediatam contradictionem: unde non potest excogitari alius, qui ad alterum eorum non reducatur. Primus autem modus nullam habet verisimilitudinem. Primo quia forma substantialis non est intensibilis & remissibilis, ut infra ostendam. Secundo, quia alias præexisterent actu in materia omnes formæ substantiales, quæ ex illa educi possunt, in gradu quidem remisso, tamen secundum aliquam veram & actualem entitatem, & ita essent simul in materia infinitæ entitates actuales: nam formæ in infinitum multiplicari possunt. Hoc autem est plane absurdum tum propter infinitatem entitatum, tum etiam quia materia ex se non habet congenitas hujusmodi formas quasi dimanantes a propria entitate; neque est aliquod agens, a quo factæ sint: neque sunt ipsi materiæ debitæ, ut fingamus Deum illas infudisse, aut concreavisse. Tertio, quia etiam positis illis imperfectis entitatibus restat eadem difficultas, quo modo fiat ille gradus, vel pars entitatis, quæ additur præcedenti, quia omnino incipit esse, cum antea nihil esset: nam in formis, quę intenduntur secundus gradus, non fit proprie ex primo, nisi fortasse ut ex termino a quo: quomodo potius fit posterior gradus ex remissione, vel limitatione prioris, quæ est privatio ulterioris gradus, quam ex ipsamet entitate positiva prioris gradus: ergo quod unus gradus supponatur, non tollit, quin secundus antea sit nihil, donec per actionem agentis recipiat esse: ergo de illo gradu restat eadem difficultas, quomodo non fiat ex nihilo. Tandem juxta illam sententiam tollitur vera generatio, & corruptio substantialis, quia solum erit quædam intensio vel remissio formarum.

Nec desunt rationes æque efficaces contra posteriorem modum; primo enim ex illo sequitur supponi in materia infinitas entitates: nec enim potest fingi una & eadem, quæ sit inchoatio omnium formarum: nam si quando fit una forma, tollitur & destruitur inchoatio ejus manentibus aliis, & ita in omnibus vicissim & mutuo fieri potest, necesse est omnes illas entitates esse inter se distinctas. Secundo, quia si forma perfecta fit ex inchoata per transmutationem, vel conversionem: ergo tantum fit una ex alia tamquam ex termino a quo: ergo fit tota entitas formæ, quæ antea nihil erat actu: nam propter præexistentem inchoationem non potest dici actu præfuisse, cum sint res distinctæ, quarum una perit, quando alia incipit: ergo impertinens est illa entitas imperfecta, ut forma non fiat ex nihilo: nam etiam illa inchoatio non est aliquid, id est aliqua pars, vel aliquis gradus ejus formæ, quæ fit. Quod si habitudo ad terminum a quo positivum, est necessaria, vel sufficit, ut res non fiat ex nihilo, etiam ad hoc non est necessaria illa inchoatio, quia sufficit forma contraria seu repugnans, quæ semper expellitur, quando alia introducitur, quia generatio unius est corruptio alterius. Tertio inquiri potest, an illa entitas imperfecta, quæ abjicitur, & forma perfecta, quæ introducitur, sint ejusdem speciei essentialis, vel distinctæ. Nam si sunt distinctæ: ergo unaquæque est perfecta in sua specie, & si una abjicit aliam, erunt inter se repugnantes: ergo ponere illas inchoationes, nihil aliud est, quam multiplicare formas in materia sine utilitate: nam ut una forma fiat ex termino repugnante, sufficit una forma contraria, vel incompossibilis, quæ semper supponitur. Si vero illæ entitates sunt ejusdem speciei, nulla potest reddi ratio, cur una abjiciat aliam, aut cur una fiat in subjecto, in quo actu præexistebat alia.

Sed objicies Aristot. 7. Metaph. text. 29. dicentem in materia esse aliquam partem rei faciendæ, & constituentem in hoc differentiam inter artificialia, & naturalia, quod in artificialibus solum supponitur materia apta obedire artifici: in naturalibus vero est in materia aliquid formæ introducendæ. Et confirmatur, quia alias non

non magis esset naturalis generatio substantiæ completæ, quam effectio rei artificialis in sua materia. Respondetur, Aristotelem ipsam aptitudinem materiæ ad formam vocare partem rei efficiendæ. Ita exponunt D.Th. & Alexander Alensis, & posset intelligi de parte non ipsius formæ, sed totius compositi. Proprius vero sensus est, Aristotelem non vocare partem, ipsam materiam, sed virtutem aliquam activam, quæ interdum est conjuncta materiæ, & cooperatur ad rei generationem, vel effectionem. Dubitat enim ibi Aristoteles, cur ea, quæ ab arte fiunt, interdum fiant etiam casu, & absque arte, ut sanitas, interdum vero non contingat fieri sine arte, ut domus, & respondet rationem esse, quia interdum in materia, ex qua vel circa quam ars operatur, præcedit aliqua pars, quæ potest esse principium movendi seu operandi circa illam materiam, ut in sanitate præcedit calor animalis, quem contingit aliunde excitari aut juvari præter artem: atque ita sine illa & casu quodam efficere sanitatem. Aliquando vero in materia artis nulla est pars activa, ut in lapidibus, & lignis, & ideo non potest ex eis effici domus sine arte. Non loquitur ergo Aristoteles de inchoatione formarum, ut recte notarunt D.Thom. & Scotus, sed de virtute, quæ interdum est in materia ad inchoandum actionem. Et hanc etiam expositionem tradiderunt Commentator, & Alexander Aphrod. Unde falsum est, & omnino præter litteram Aristotelis, quod ibi constituatur differentia inter artificialia, & naturalia: tantum enim constituitur inter artificialia inter se, & potius ibi text. 31. significat Aristotel. idem contingere in naturalibus, ut D.Th. notavit: nam interdum passum, ex quo generatur res naturalis, est in sola potentia passiva, & tunc non potest ex illo generari aliquid nisi ab extrinseco agente naturali; interdum vero habet adjunctam virtutem seminalem activam, quæ est quasi pars ejus, ut patet in semine, aut in grano tritici, & tunc contingit fieri effectum absque alio extrinseco agente. Ad confirmationem respondetur, generationem esse naturalem ex parte potentiæ passivæ naturalis, & consequenter etiam ex parte potentiæ activæ naturalis, quæ passivæ respondet: ad artificialia vero ut sic non tam esse potentiam passivam naturalem, quam obedientialem, cui non respondet potentia activa naturalis, seu rationalis seu idealis, quod paulo inferius declarabimus.

Quam differentiam inter arte factorum diversorũ materias posuerũt.

Non omnes formæ substantiales creantur.

Secunda sententia fuit aliorum, qui superati difficultate tacta, dixerunt omnes formas substantiales fieri per creationem. Quam opinionem refert Albertus in 2.d.18. art. 12. & aliqui eam tribuunt Platoni in Phædone, eo quod dixerit formas induci in materiam ab ideis separatis, & Avicen. 1. sufficient. c. 10. & 9. suæ Metaph. c. 4. qui dixit easdem formas induci ab intelligentia separata, quam decimam post novem, quæ præsunt novem corporibus cœlestibus, esse dicebat, & præesse mundo sublunari. Sed hi duo Philosophi, licet fortasse erraverint circa principium effectivum substantialium formarum (de quo postea circa efficientem causam dicturi sumus), tamen quod erraverint circa modum efficiendi has formas, non constat, neque Aristoteles hoc titulo Platonem impugnat, sed quod separatas ideas sine causa introduxerit, cum hujusmodi res possint a sibi similibus generari. Quæ ratio magis urget contra Avicennam: nam Plato fortasse non posuit ideas extra mentem divinam, & ab illis dixit introduci formas, ut ab universali principio, quod agentia proxima non excludit; Avicenna vero erravit quidem tribuens intelligentiis superioribus creationem inferiorum, & infimæ introductionem formarum substantialium: non tamen constat ipsum dixisse omnes inferiores formas fieri per creationem. Unde Soncin. 7. Metaph. qu. 29. arbitratur ejus opinionem probabiliter posse defendi: de quo dicemus loco citato de causa efficiente, & iterum inferius tractando de intelligentiis creatis. Cujuscumque vero fuerit illa opinio, universaliter intellecta improbabilis est: de anima namque rationali, vera est catholica; de aliis vero est falsa, quia alias omnes formæ substantiales essent subsistentes, & independentes a materia in fieri, & consequenter etiam in esse, quod est absurdissimum: alias omnes animæ brutorum essent immortales. Sequela patet, quia creatio & est rerum subsistentium, & non pendet a materiali causa, ut infra dicemus. Secundo urget contra hanc opinionem ratio supra insinuata, quia si formæ substantiales creantur propter dictam causam, etiam accidentales creari necesse est, quia etiam forma accidentalis fit ex nihilo sui, & non præexistit actu in subjecto, neque secundum se totam, neque secundum partem. Quod si hoc concedatur, sequitur ulterius, quod sicut introductio formarum substantialium ob eam causam non est ab agentibus naturalibus, ita neque effectio accidentalium. Atque ita tandem sequitur, agentia naturalia nihil omnino agere, quod absurdissimum esse infra ostendemus.

Plato & Avicen. ab errore vendicantur.

Resolutio quæstionis.

Prior assertio de anima rationali.

Vera igitur, & Peripatetica sententia est inter formas substantiales quasdam esse spirituales, & substantiales, & independentes a materia, quamvis eam vere informent, alias vero esse materiales, itaque materiæ inhærentes, ut ab ea in esse & fieri pendeat. Prioris ordinis sunt solæ animæ humanæ (agimus enim tantum de formis informantibus) & de illis concedendum est consequens illatum in difficultate tacta, nimirum fieri ex nihilo per veram creationem, quod in proprio loco latius est ostendendum, nunc satis sit dicere id necessario consequi ex principio posito, supposito quod hæ animæ non præexistunt antequam corporibus uniantur, quod certum est ex fide, & ex illo principio, quod sunt veræ formæ corporis. Imo, licet præexisterent, non possent nisi per creationem existere, quia non sunt entia necessaria ex se, & ex sua quidditate habentia esse, ut universe demonstrabimus infra, partim in disputat. de causa efficienti, partim demonstrando unum tantum esse ens increatum. Si autem rationalis anima non habet esse, nisi per efficientiam alterius, & fingitur esse ante corpus, quodammodo clarius & evidentius est, habere esse per creationem, quia facta est ex nihilo, & absque concursu subjecti, vel causæ materialis. Dico autem esse quodammodo clarius, quia nunc, dum expectatur dispositio corporis, ut anima fiat, videri potest non esse tam propria creatio, quia fit cum aliquali concursu materiæ. Nihilominus tamen est vera creatio, quia ex parte corporis non est concursus per se, & in genere causæ materialis, in ipsum esse vel fieri animæ rationalis, sed est veluti quædam occasio exigens creationem illius animæ, sine qua occasione nec ipsi animæ debetur ut fiat, nec causa ejus ad illius effectionem determinaretur. Quod autem corpus, seu materia non influat per se in fieri, vel esse animæ, constat ex eo, quod anima rationalis separata a corpore, retinet suum esse: ergo non pendet a subjecto sustentante in suo esse: ergo neque in fieri, quia tale est fieri rei, quale est esse: ergo & e converso subjectum ipsum seu materia non habet per se influxum in esse aut fieri talis animæ: nam hæc duo correlativa sunt, vel potius idem, dependentia effectus & influxus causæ.

Ex nihilo nihil fit, axioma limitandũ.

Quocirca principium illud: *Ex nihilo nihil fit*, universe intellectum de omni causa, & de omni effectu falsum est, & contra rationem naturalem, ut hoc ipso exemplo animæ rationalis ostenditur, & exemplo etiam materiæ primæ, ut supra tactum est, & plura in sequentibus afferemus. Intellectum autem de virtute agentis finiti, & naturalis, verum est. Unde quoad hanc formam, concedendum est non esse in proximis agentibus naturalibus virtutem ad efficiendam illam, sed proximum agens disponere materiam: intelligentiam vero separatam efficere formam non quidem intelligentiam creatam, ut putavit Avicenna, nec ideam separatam, & extra Deum existentem, sed Deum ipsum: quem solum esse effectorem rerum omnium, quæ per creationem fiunt, infra ostendemus.

Dices, hinc fieri materiam primam non esse in potentia naturali ad animam rationalem, quod videtur inconveniens. Sequela patet, quia omni potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis; sed nulla est potentia activa naturalis, quæ possit formam hanc in materia efficere: ergo neque in materia est potentia passiva naturalis ad illam. Aliqui concedunt sequelam, tum propter rationem factam, tum etiam quia si materia non esset in potentia ad animam rationalem, cum sit hæc anima, diceretur educi de potentia materiæ. Sed non placet hæc sententia: nam si materia non esset in potentia naturali ad animam rationalem, generatio hominis non esset naturalis, quia neque ex principio activo, neque ex passivo esset naturalis. Item quia materia naturaliter disponitur ultimate ad recipiendam formam rationalem, & illi

sic

sic dispositæ juxta naturæ ordinem debetur talis forma: est ergo in potentia naturali ad illam. Ad difficultatem ergo respondetur, negando sequelam. Ad primam vero rationem respondetur naturalem potentiam primo & per se esse attendendam in ordine ad actum connaturalem & proportionatum: anima autem rationalis est actus naturalis, & proportionatus materiæ, & ideo etiam materia est potentia naturalis ad illum actum, unde ex utraque fit quoddam ens naturale per se unum, & materia ipsa connaturaliter conservatur sub tali actu. Quod vero attinet ad potentiam activam, in primis dari potest potentia activa naturalis ad uniendum talem actum tali potentiæ, & hoc modo jam respondet potentia activa naturalis potentiæ naturali passivæ. Deinde, quamvis hæc forma a solo Deo fieri possit, tamen Deus in ea actione operatur juxta modum & ordinem naturis rerum debitum, & hoc satis est, ut dicatur operari per modum causæ naturalis, & ut potentiæ passivæ sufficiens virtus activa respondeat. Ad alteram rationem respondetur, aliud esse materiam continere formam in potentia, & aliud, esse in potentia ad formam: nam primum indicat vim causandi formam: nam causa continet effectum in suo genere: secundum vero indicat solum capacitatem ad recipiendam formam. Materia ergo est in potentia naturali ad rationalem animam recipiendam, non tamen illam in potentia sua continet, cum non possit causare illam, ideoque anima rationalis non educitur ex potentia materiæ, quia nihil educitur, nisi unde continetur, & quia eductio indicat causalitatem materiæ in forma, ut jam dicemus.

Materia prima, naturalis potentia est ad rationalem animam.

Formæ substantiales omnes, rationali excepta ex subjecto præjacente fiunt.

Secundo de omnibus aliis formis substantialibus dicendum est non fieri proprie ex nihilo, sed ex potentia præjacentis materiæ educi: ideoque in effectione harum formarum nihil fieri contra illud axioma: *Ex nihilo nihil fit*, si recte intelligatur. Hæc assertio sumitur ex Aristot. 1. Physicor. per totum, & lib. 7. Metaph. & ex aliis auctoribus, quos statim referam. Et declaratur breviter: nam fieri ex nihilo duo dicit, unum est fieri absolute & simpliciter, aliud est, quod talis effectio fit ex nihilo. Primum proprie dicitur de re subsistente, quia ejus est fieri, cujus est esse: id autem proprie, quod subsistit, & habet esse: nam quod alteri adjacet, potius est quo aliud est. Ex hac ergo parte, formæ substantiales materiales non fiunt ex nihilo, quia proprie non fiunt. Atque hanc rationem reddit D.Th. 1.par. qu.45.art.8. & qu.90.art.2. & ex dicendis magis explicabitur. Sumendo ergo ipsum *fieri* in hac proprietate & rigore, sic fieri ex nihilo est fieri secundum se totum, id est nulla sui parte præsupposita, ex qua fiat. Et hac ratione res naturales dum de novo fiunt, non fiunt ex nihilo, quia fiunt ex præsupposita materia, ex qua componuntur, & ita non fiunt secundum se totæ, sed secundum aliquid sui. Formæ autem harum rerum, quamvis re vera totam suam entitatem de novo accipiant, quam antea non habebant, quia vero ipsæ non fiunt, ut dictum est, ideo neque ex nihilo fiunt. Attamen, quia latiori modo sumendo verbum illud *fieri*, negari non potest, quin forma facta sit, eo modo quo nunc est, & antea non erat, ut etiam probat ratio dubitandi posita in principio sectionis; ideo addendum est, sumpto *fieri* in hac amplitudine, fieri ex nihilo, non tamen negare habitudinem materialis causæ intrinsece componentis id, quod fit, sed etiam habitudinem causæ materialis per se causantis, & sustentantis formam, quæ fit, seu confit. Diximus enim in superioribus materiam & esse causam compositi, & formæ dependentis ab illa, ut res ergo dicatur ex nihilo fieri uterque modus causalitatis negari debet, & eodem sensu accipiendum est illud axioma, ut sit verum: *Ex nihilo nihil fit*, scilicet virtute agentis naturalis & finiti nihil fieri, nisi ex præsupposito subjecto per se concurrente, & ad compositum, & ad formam, si utrumque suo modo ab eodem agente fiat. Ex his ergo recte concluditur, formas substantiales materiales non fieri ex nihilo, quia fiunt ex materia, quæ in suo genere per se concurrit, & influit ad esse, & fieri talium formarum, quia, sicut esse non possunt nisi affixæ materiæ, a qua sustententur in esse: ita nec fieri possunt, nisi earum effectio, & penetratio in eadem materia sustentetur. Et hæc est propria & per se differentia inter effectionem ex nihilo, & ex aliquo, propter quam, ut infra ostendemus, prior modus efficiendi superat vim finitam naturalium agentium, non vero posterior.

Ex his etiam constat, proprie de his formis dici non creari, sed educi de potentia materiæ, & quid sit *educi de potentia materiæ*; in quo explicando multi laborant, tum in 1. Phys. tum in 7. Metaph. Sed utrumque breviter declaravit D. Th. 1.par. qu.90. art.2. ad 2. Nam cum illæ formæ non fiant ex nihilo, non creantur, quia creari est fieri ex nihilo. Cum autem illæ formæ in potentia materiæ contineantur, & per actionem agentis quasi extra illam potentiam fiant, non quod extra materiam existant, ejusque potentiam non afluent, & illi adhæreant, sed quod, cum antea tantum continerentur in potentia, & in causa, postea sunt actu, & extra causam, & ita ex esse potentiali materiæ, in qua continebantur, in actum educuntur virtute agentis, concurrente eadem materia. Dices: Ergo eadem ratione dicentur res educi de potentia agentis, quia etiam in ea continebantur virtute & potestate, & ex hoc esse in potentia educuntur in actum per actionem ipsius agentis. Respondetur, absolute negando sequelam, quia illa verba in omni proprietate significant habitudinem causæ materialis, & non efficientis. Itaque tam efficiens, quam materia potest dici continere effectum, diverso tamen modo: nam agens continet eminenter seu virtualiter, materia vero solum in potentia receptiva seu passiva: cum ergo dicitur forma educi de potentia materiæ, peculiariter denotatur hæc habitudo materialis causæ: agens vero proprie dicitur per virtutem suam educere effectum de potentia in actum.

Quid sit educi de potentia materiæ variis modis explicatur. Primo.

Secundo.

Aliter etiam explicari solet, quid sit educi formam de potentia materiæ, nimirum, quod sit fieri in materia cum dependentia ab illa in esse, & fieri, quod convenit omnibus formis substantialibus, excepta rationali. Quæ explicatio solis verbis differt a præcedenti: nam (ut supra dicebam) materiam continere in potentia sua causalitatem, seu vim causandi importat ex parte materiæ in suo genere: formam ergo trahi, aut fieri extra potentiam materiæ, in qua continetur, nihil aliud est, quam fieri actu in materia, concurrente materia ipsa in suo genere per potentiam suam ad fieri & esse talis formæ; sed hoc ipsum est fieri formam cum dependentia materiæ in fieri, & in esse: solumque est diversus modus explicandi per habitudinem effectus ad causam, vel e contrario per habitudinem causæ ad effectum. Alia item explicatio occurrit, quæ licet rem diversam a præcedentibus non contineat, tamen eam magis declarat, & apta est ad nonnullas difficultates insurgentes explicandas. Formam ergo educi de potentia materiæ est fieri eadem actione, qua fit compositum ex materia præcedente, quæ per illam actionem non fit; quam expositionem videtur intendisse D. Thom. cum dixit, formam non creari, sed educi, quia non est ipsa, quæ per se producitur, sed compositum, forma vero comproducitur ex præjacente materia. Et inductione constat ita fieri in omnibus formis, quæ educuntur ex potentia materiæ. Ratio vero reddi potest, quia eductio in hoc consistit, quod sit actio vel mutatio per se & essentialiter pendens a materia: per hanc autem actionem simul forma fit, & unitur materiæ: ideoque per eandem fit per se primo compositum, & comproducitur talis forma, fitque actu extra potentiam materiæ: ergo eductio formæ de potentia materiæ optime per illam actionem declaratur.

Corollaria ex præcedenti resolutione.

Rationalis anima non educitur de potentia materiæ.

Atque hinc primo intelligitur amplius, quod supra dicebamus, formam rationalem non educi de potentia materiæ, quia nec continetur in potentia illius, ut extra ipsa educatur, neque fit, aut existit dependenter a materia, neque fit eadem actione, qua fit compositum, seu qua ipsa unitur materiæ: prius enim, saltem natura, in se fit, & accipit esse suum independens a materia, & postea alia actione unitur, qua totum compositum generatur.

Formæ non cœlestes educantur de potentia materiæ.

Secundo expeditur ex dictis alia difficultas, quæ hic occurrebat de formis cœlestibus, an scilicet dici possint eductæ de potentia materiæ: nam juxta priores interpretationes videbatur ita esse affirmandum: nam illæ formæ pendent in fieri & esse a sua materia: ergo educuntur de potentia illius: nam si pendent in fieri, & in esse: ergo causantur a materia: ergo continentur in potentia ejus: ergo, cum actu fiunt, educuntur ex potentia ejus. Nec satis est respondere, illas formas non fieri, sed confieri cum compositis, quia etiam formæ rerum generabilium non fiunt, sed confiunt, & nihilominus dicuntur educi propter dictam dependentiam, & continentiam. Dicendum vero est cum communi sententia, illas formas vere non educi,

quia

quia ubi non est totius compositi generatio, nec potest esse formæ eductio. Ratio autem a priori est, quia, ut supra tactum est, unica est actio, qua cœlum secundum se totum producitur, & non solum forma, sed etiam materia fit, quæ actio est integra, & perfecta creatio totius, & concreatio materiæ & formæ, & ideo ibi non est eductio de potentia materiæ. Cum ergo dicitur forma educi, quæ pendet in fieri & esse a materia, intelligitur, quando ad ipsam formam, vel ad formale esse, quod per illam communicatur, tendit proprium fieri & propria actio, quæ ita materiam præsupponit, ut per eam materia non fiat. Et similiter, cum dicitur educi forma de potentia materiæ, quia in potentia ejus continebatur, supponitur materia prius existens in potentia ad formam, quam illam actu habeat: materia autem cœli, licet sit potentia ad suam formam, postulat ex natura sua, ut non sit in potentia ad illam, quia hoc esse in potentia includit privationem.

SECTIO III.

An in eductione substantialis formæ oporteat materia tempore antecedat.

HÆc difficultas nascitur ex præcedenti resolutione, ejusque cognitio est necessaria ad comprehendendam amplius hujusmodi formæ originem, seu eductionem. Explicaturque optime difficultas in formis elementorum, sub quibus hæc materia generabilium creata est, cum primum fuit producta, de quibus quæritur, an fuerint eductæ de potentia materiæ. Quibusdam enim videtur, idem esse judicium de his formis, & de formis cœlestibus, quia etiam elementa tunc non fuere genita, sed creata: ergo formæ eorum non fuere eductæ, sed concreatæ. Item, quia materia numquam fuit in potentia ad illas formas, quia semper fuit actu sub illis: ergo non fuerunt eductæ, quia, ut dicebamus, eductio ex proprietate verbi dicit habitudinem ad subjectum, quod prius erat in potentia. Item, in illo initio per eandem actionem, qua fuit creata terra, fuerunt simul concreatæ materia & forma ejus: ergo ibi non est eductio. Tertio, cum creatur angelus, vel anima, non educuntur potentiæ ejus ex capacitate subjecti, quia concreantur: ergo multo minus dicuntur educi formæ substantiales, quæ concreantur cum qualibet materia. Quarto, cum creatur angelus, non educitur subsistentia aut personalitas de potentia naturæ, licet concreetur; ergo similiter, &c. Atque ita his rationibus videtur concludi, ad eductionem necessarium non esse, ut materia tempore antecedat fotmam.

Aliunde autem videtur esse valde dispar ratio de formis elementorum ac corporum cœlestium: nam hæ tales sunt, ut natura sua postulent fieri eadem actione, qua fit materia, illæ vero minime, sed potius supponunt materiam creatam per propriam & distinctam actionem, & per aliam in eam inducuntur etiam in prima ipsorum conditione: ergo illa actio, qua inducitur forma, non potest esse nisi vera eductio. Antecedens probatur, nam actio illa, qua creata fuit materia elementaris, talis est, ut usque nunc eadem perseveret, conservando ipsam materiã: actio vero terminata ad formam, vel compositum, cessavit, quando illud compositum corruptum fuit; ergo signum est, illas actiones esse ex natura rei diversas. Nec dici potest, illas fuisse actiones partiales componentes unam: alias dicendum esset, etiam nunc componi unam actionem ex conservatione materiæ, & eductione formæ, seu generatione. Nam si fuit una actio composita, qua fuit creata hæc pars terræ, & postea hæc terra corrumpitur, & convertitur in herbam, cessat actio quantum ad illam partem, per quam conservabatur forma terræ in illa materia, & loco illius succedit alia, qua inducitur forma herbæ in eandem materiam; actio vero terminate ad entitatem materiæ semper manet eadem: ergo si illa de se est partialis, & componit unam actionem completam cum actione inductiva, vel conservativa primæ formæ; eadem ratione componit unam actionem cum illa, per quam inducitur secunda forma, quæ priori succedit. Probatur consequentia, quia est omnino eadem ratio, proportio, conjunctio, & aptitudo inter has actiones, sicut inter illas: tum etiam, quia alias actio illa conservativa materiæ esset de se partialis & apta ad componendam unam totalem actionem, & tamen nunc perpetuo maneret incompleta, & sine debita compositione. Consequens etiam videtur plane falsum, quia actio, qua fit materia, est vera creatio, & eadem perseverans est, qua conservatur: ex creatione autem & generatione non componitur una actio: sunt ergo illæ duæ actiones, & non duæ partes ejusdem actionis: ergo etiam in prima rerum conditione intervenerunt hæ actiones distinctæ inter se, quamvis tempore conjunctæ. Juxta hunc ergo discursum plane concluditur, ad veram eductionem necessarium non esse, ut materia tempore antecedat: nam ex illis duabus actionibus, illa, quæ posterior natura est, habet veram rationem eductionis: nam pendet essentialiter a materia, quæ per illam non fit, sed creata supponitur. Et confirmatur: nam si fingamus, Deum produxisse illam materiam prius informem, & post aliquod tempus in eam induxisse formam, nemo negaret eam fuisse veram eductionem: sed, licet hæc posterior actio in eodem instanti conjungatur priori, est ejusdem rationis: ergo est vera eductio.

Dices: Simili argumento probaretur, formam cęli educi de potentia materiæ, quia si Deus prius tempore creasset illam materiam sine forma, & postea in eam induceret formam, jam tunc educeret illam de potentia materiæ. Respondetur negando sequelam, & ad probationem negatur assumptum, quia etiam tunc non posset dici cœlum factum per generationem, & consequenter nec forma ejus facta per eductionem, quia actio illa ex natura sua non supponit materiam factam; quod vero in illo casu miraculoso illam supponat, est per accidens, & non mutat naturam actionis. Et fortasse illa actio, qua fieret, vel conservaretur materia sine forma, vel sub alia forma distincta, non esset ejusdem rationis cum ea, qua fit sub propria forma. Et ideo in prædicto casu, quando induceretur forma cęli in materiã præexistentem, cessaret prior actio, qua conservabatur nuda, & inciperet nova actio, qua ex tunc totum cœlum acciperet esse, quæ in re esset vera & totalis creatio, quamvis forte non sic denominaretur propter præexistentem materiam. Quod si quis contendat (quod est probabile) Deum conservare illam materiam per eandem actionem, qua antea eam conservabat, & inducere formam cœli per aliam totalem actionem omnino distinctam; in eo casu (si possibilis est) fatebimur illam posteriorem actionem esse eductionem formæ cœli, & consequenter cœlum esse generabile miraculoso ac extraordinario modo: negamus tamen formam cœli ex natura sua per talem actionem fieri, sicut fit forma elementi: cœlum autem nunc factum est modo suæ naturæ proportionato, & ideo non est similis consecutio. Illam vero differentiam inter cœlum & elementum colligimus ex incorruptibilitate unius, & corruptibilitate alterius: nam quando materia & forma sunt inseparabiles natura sua, postulant fieri per unam actionem ex se indivisibilem, vel omnino, vel saltem ex natura rei. Quando vero materia ex se est separabilis a qualibet forma divisive, sub eadem materia possunt variari actiones inductivæ formarum, & ideo actio, per quam talis materia fit, & conservatur, distincta est, & natura sua præsupponitur ad quamcumque actionem inductivam formæ.

Sed dicet rursus aliquis, esto hæc vera sint, nihilominus primam formam concreatam huic inferiori materiæ non posse dici eductam de potentia materiæ, quia non antecessit tempore materia illa ut existens in potentia ad talem formam: neque enim satis est, quod ordine naturæ antecedat: nam etiam materia cœli ordine naturæ antecedit suam formam in genere causæ materialis. Imo addunt aliqui ad eductionem formæ necessarium esse, ut dispositiones etiam in materia antecedant, quod in creatione elementorum dici non potest. Sed hoc dispositionibus videtur impertinens: nam dispositiones remotæ solent tempore antecedere quasi per accidens propter inefficaciam agentis: at si Deus in uno instanti transmutat aquam in vinum, illæ dispositiones non præcedunt tempore, & nihilominus illa vera generatio est, & vera eductio. Dispositio autem ultima nunquam antecedit tempore introductionem formæ: eo autem modo, quo in generatione naturali antecedit ordine naturę, antecessit etiam in prima elementorum creatione. Nam re vera illa unio formæ ad materiam, quæ tunc facta est, fuit facta cum eadem dependentia ab ultima dispositione, quam nunc habet in quocumque elemento: ergo cum eadem causalitate ex parte dispositionis: ergo cum eodem ordine naturæ, nam hic ex causalitate sumitur. De ipsa vero materia Instantiæ satisfit.

teria prima, hoc est quod contendimus, nimirum, ut forma educatur de potentia ejus, non videri necessarium, materiam antecedere ordine temporis sub privatione, sed satis esse, quod antecedat ordine naturæ: quomodo constat fuisse priorem creationem materiæ elementorum inductione formæ: nam illæ fuerunt duæ actiones, ut declaravimus, ita subordinatæ, ut inductio formæ essentialiter supponat creationem materiæ, a qua pendet ut a causa omnino necessaria.

Quod autem hæc antecessio sufficiat, potest multis modis confirmari. Primo a priori ex dictis: nam illa satis est, ut ea inductio formæ sit actio ejusdem rationis cum ea, quæ posterior esset duratione, si Deus prius materiam sine forma crearet, & postea eam informaret. Nam sola temporis interruptio non sufficit variare actiones essentialiter: ergo eadem antecessio naturæ sufficit ad eductionem formæ. Secundo a simili, quia si eodem instanti, quo aer creatur, illuminetur a Sole, lumen illud educitur de potentia aeris, suppono enim alias illuminationes fieri per eductionem, quod infra ostendam; sed aer tunc solum ordine naturæ antecederet introductionem luminis, ut constat: ergo. Major patet, quia illa illuminatio est propria & per se actio distincta a creatione. Tertio ex differentia inter materiam cœli, & materiam elementi quoad antecessionem ad formam: est enim duplex differentia notanda, & quæ maxime ad rem pertinet. Prior est, quod materia cœli etiam ordine naturæ non antecedit simpliciter introductionem propriæ formæ, quia habet cum illa necessariam connexionem, ita ut sine illa modo connaturali creari non possit: materia autem ignis simpliciter antecedit ordine naturæ, quia non habet intrinsecam connexionem cum forma ignis, sed posset sub aliis creari. Posterior differentia, quæ præcedentem declarat, est, quod materia ignis ita est prior, ut ex vi actionis, per quam creatur, posset esse sub privatione formę ignis. Et hoc modo non solum materia, sed materia ut in potentia, dicitur esse prior natura, non quia in re prius habeat privationem annexam, sed quia ex vi actionis, per quam creatur, non caret privatione, sed necessaria est alia actio, qua informetur, quæ potest habere veram rationem eductionis: materia autem cœli, eadem actione, qua creatur, informatur, &, licet secundum propriam rationem causandi dicatur prior natura, tamen ut existens in potentia, & aliquo modo sub privatione, nullo modo dicitur natura prior, & ideo non habet eam prioritatem naturæ, quæ ad eductionem formæ necessaria existit. Quamobrem probabilissimum existimo, esse longe disparem rationem de prima informatione materiæ rerum generabilium, & cœlestium.

Discrimen inter materiam cœli, & elementarē, quoad cōcursum ad effectionem suarum formarum.

Resolutio quæstionis.

In hac re verum in primis censeo, in creatione rei corruptibilis, sive elementi, sive alterius cujusvis, intervenire duas illas actiones supra declaratas. Quod indicavit Henricus quodlib. 1. qu. 10. citans Augustin. 13. Confes. c. 33. dicentem, materiam de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia factam esse. Quamquam ibi Augustinus indifferenter loquatur de cœlis & elementis. Neque est cur hoc mirum videatur, quandoquidem in conservatione ignis, vel alterius rei similis duæ actiones interveniunt, ut satis declarat illa ratio, quod una cessante, alia perseverat. Sed juxta doctrinam D. Th. conservatio, per se loquendo, est eadem actio cum productione, ergo. Imo in conservatione hominis tres interveniunt actiones, scilicet conservatio materiæ, & conservatio animæ, & conservatio unionis, seu totius, quas esse distinctas, inde recte colligitur, quod hac cessante aliæ duæ manent, & inde etiam recte fit argumentum easdem tres actiones in productione hominis intervenire; ergo idem est proportionaliter in aliis.

Deinde verum etiam censeo actionem illam, per quam materia generabilium informatur in primo instante suæ creationis, esse ejusdem rationis cum actione, qua informaretur ab eodem agente Deo, etiamsi creatio materiæ tempore præcessisset. Hoc persuadet illa ratio, quod temporis interstitium, vel concomitantia nihil refert ad variandas essentialiter actiones. Item, quia illæ actiones conveniunt in formali termino vel totali, & in principiis, vel causis, a quibus pendent: ergo nulla est ratio distinguendi illas essentialiter. Ex quo ulterius concluditur, illam actionem, qua informatur hæc materia, etiam in primo instanti, quo creatur, non esse creationem, in rigore loquendo, & præcise illam actionem considerando. Probatur, quia si illa actio posteriori tempore fieret, non esset creatio ex omnium sententia: ergo neque tunc facta, quia est ejusdem rationis. Et ratio a priori est, quia illa actio est ex materia ordine naturæ præsupposita. Neque obstat, quod terra absolute dicatur in principio creata, tum quia etiam virgulta, & animalia dicuntur creata quamvis certum sit formas harum rerum non esse introductas per rigorosam creationem, tum etiam, quia terra dicitur creata, non propter illam unionem præcise sumptam, sed ut conjunctam actioni, qua creata est materia terræ: nam quia illæ duæ actiones factæ sunt simul ac per modum unius, ab eis dicitur creata terra. Unde, quamvis eodem verbo dicatur, *Creavit Deus cœlum & terram*, non oportet, ut modus creationis seu actionis, quæ in utriusque productione intervenit, sit idem, nisi quantum ad id quod utrique commune est, nimirum fieri ex nihilo, quoad reliqua vero unumquodque creatur juxta modum & capacitatem naturæ suæ.

Atque hinc ultimo elicio solum de nomine manere quæstionem, an eductio formæ ex materia locum habeat, etiamsi materia duratione non antecedat, sed natura tantum; seu (quod idem est) an illa prima effectio formæ terræ dicenda sit eductio de potentia materiæ: nam si nomine eductionis solum significetur positiva ratio illius actionis, per quam fit forma dependenter in fieri & esse a materia, quæ per illam actionem non creatur, sed creata supponitur, re vera illa est eductio, ut discursus factus ostendit. Si vero nomine eductionis, præter dictam rationem positivam & realem connotetur negatio, vel extrinseca denominatio, nimirum quod cum illa actione non producatur simul ipsum subjectum, etiamsi per aliam actionem creetur, sic non poterit illa vocari eductio, ut per se constat, sed dicitur concreatio in sensu statim declarando. Et videtur sane nomen *eductionis* frequentius sumi in hac posteriori significatione, & ideo ita loquendum est cum multis, quamvis oporteat rem ipsam intelligere & explicare cum paucis. Et juxta hanc loquendi formam conciliantur facile, & conceduntur rationes factæ pro priori sententia, tamen, ne videantur procedere contra rem a nobis declaratam, oportebit earum solutiones attingere.

Argumentorum solutiones.

Et prima quidem, quæ sumitur ex formis cœlestibus, jam expedita est, & constituta differentia inter corpora incorruptibilia, & corruptibilia. Secunda vero, quæ sumitur ex proprietate verbi *educere*, etiam a nobis admittitur, si tantum ad modum loquendi, & ad extrinsecam connotationem respiciat: si vero ad rem & actionem positivam, sic negamus, de ratione eductionis esse, ut subjectum prius tempore antecedat, sufficit enim prioritas naturæ, ut a nobis declarata est. Tertio ratio nitebatur in nomine *concreationis*, in quo est observandum, duobus modis dici aliquid concreari alteri: uno modo, quia eadem actione, qua aliquid creatur, ipsum fit, quomodo materia & forma cœli concreantur cum cœlo, & quando forma sic concreatur, non educitur, ut in forma cœli declaratum est. Alio modo dicitur concreari, quod simul fit cum re, quæ creatur, quamvis non eadem actione fiat, ut dicitur gratia concreata cum Angelis, & sic etiam dicitur forma terræ concreata materiæ, & quod sic concreatur, potest fieri per actionem, quæ in re sit ejusdem rationis cum eductione quamvis propter concomitantiam creationis subjecti eo nomine non appelletur. Et hinc etiam patet solutio ad quartam rationem, quæ sumebatur ex concreatione potentiarum in substantia animæ vel Angeli. Petitur vero in illa ultima ratione specialis difficultas, quæ hic poterat quarto loco tractari de eductione formæ accidentalis de potentia subjecti, tamen quia de forma accidentali sequentem disputationem instituturi sumus, ibi commodius difficultatem hanc explicabimus.

Quinta vero ratio petit difficultatem aliam de modis substantialibus, an scilicet dicendi sint educi de potentia subjecti, ut v. gr. subsistentia de potentia seu capacitate naturæ, quam terminat, & idem est de modo unionis formæ respectu potentiæ ipsius formæ, vel subjecti, imo & de generatione ipsa substantiali quæri potest, an educatur de potentia materiæ. De quibus omnibus breviter dicendum est in illis esse quemdam modum, vel participationem

Substantiales modi an educantur ex potentia materiæ.

nem eductionis, non tamen ita proprie illis convenire, sicut formæ substantiali: subsistentia enim non fit per propriam actionem, & præterea non proprie informat, & consequenter non comparatur ad naturam, ut ad subjectum,& propriam materialem causam, quare ex hac parte non dicitur proprie educi: in hoc autem imitatur eductionem, quod in suo esse & fieri, qualecumque illud sit, omnino pendet a natura, quam per se terminat, & suo modo actuat, ut latius declaravimus infra, tractando de subsistentia. Generatio item substantialis non tam fit, quam est via, per quam fit substantia: unde non tam educitur, quam est ipsa eductio: eo tamen modo, quo ipsa generatio fit, dum per eam fit terminus, etiam ipsa educitur de potentia materiæ, a qua materialiter causatur, ut supra dictum est,& ab ipsa essentialiter pendet in fieri,& in esse, quæ duo in generatione idem sunt. Denique idem judicium est de unione formæ ad materiam, quæ tamen non per se educitur, sed educitur forma, ut unita materiæ, & sic etiam (ut ita dicam) coeducitur ipsa unio. Quod quidem recte dici videtur in materialibus formis.

Unio rationalis animæ an educatur de potentia materiæ, an ipsius animæ.

In anima vero rationali habet peculiarem difficultatem, quia ex una parte videtur educi illa unio, quia fit per se, per propriam actionem, distinctam ab ea, qua fit forma: dico autem unionem per se fieri, ut formalem terminum: nam adæquatus est homo: id autem satis est ad propriam eductionem, quia, ut statim dicemus, forma numquam est per se terminus actionis, nisi formalis, & ut quo: illa ergo unio animæ ad corpus proprie, ac per se educitur. Item, essentialiter pendet in fieri, & in esse a corpore, ut a materiali causa: ergo proprie educitur. In contrarium vero est, quia illa unio est modus quidam spiritualis: ergo non potest educi de potentia materiæ, magis quam ipsa anima. Patet consequentia, quia repugnat rem spiritualem contineri in potentia materiæ. Antecedens vero patet, quia ille modus proxime afficit animam ipsam, quam unit materiæ: est ergo illi proportionatus, & consequenter spiritualis, sicut ipsa est. Et confirmatur, quia si forma non continetur in potentia materiæ, neque unio contineri potest, quia unio non est, nisi modus formæ: ergo, si forma non educitur, neque unio educi potest. Ad hoc dicendum est, hunc modum unionis esse veluti medium quoddam, seu vinculum inter formam & materiam, & ideo utramque attingere,& aliqualiter afficere,& ideo ab utraque pendere in fieri, & in esse. Quo fit, ut hic modus animæ rationalis, licet in sua entitate spiritualis sit, conditiones tamen participet rei materialis, quia & a materia omnino pendet, & illi suo modo coextenditur, quamvis ex parte animæ extensionem non habeat. Propter hanc ergo causam, potest ille modus educi de potentia materiæ, quamvis non adæquate, neque primario ex sola illa: nam educitur etiam de potentia ipsiusmet animæ, quam per se primo afficit, & unit materiæ.

SECTIO IV.

An forma, dum ex materia educitur, per se fiat.

HÆc difficultas oritur ex superioribus, & ad eas magis explicandas conferet. Nam cum dictum sit, eductionem esse actionem, qua ita fit forma in materia dependenter ab illa, ut per eam actionem non fiat ipsa materia, inde sequi videtur per talem actionem solam formam, per se primo fieri, quod repugnat Aristot. 7. Metaph. text. 26. & 27. & lib. 8. text. 4. Sequela patet, quia per illam actionem sola forma secundum se totam educitur de non esse ad esse: totum autem non fit, nisi quatenus coalescit ex partibus jam factis: ergo forma est quæ fit, & prius,& proprius. Prius quidem, quia, ut totum ex partibus componatur, oportet, ut partes supponantur habentes esse. Proprius vero, quia id, quod secundum suam entitatem educitur de non esse ad esse, proprius fit, quam quod solum componitur ex jam existentibus.

In hac re prior sententia admittit, quod ratio facta probare videtur, formam proprie ac per se fieri: ita sumitur ex Alberto 2. de anim. tract. 1. cap. 1. & 3. ubi ait, quod inter hæc tria, materiam, formam, & compositum forma proprie & primo est ens, quod etiam late defendit Zimara Theorem. 20. Alii distinguunt duas actiones, etiam in effectione formarum materialium. Unam, qua fit forma, aliam, qua unitur, & de priori concedunt per se primo terminari ad formam, licet posterior terminetur primario ad compositum. Hæc opinio sumitur ex Durando 2. dist. 1. qu. 4. ad ultimum.

Quæstionis resolutio.

Utraque tamen sententia falsa est. Et de hac quidem posteriori dicemus late infra, explicando varios modos causandi efficientis causæ. Nunc sufficiat contra illam ratio, quæ ex hactenus dictis facile colligi potest: nam formæ materiales (de his enim tantum est sermo) non sunt etiam quoad entitatem suam sine concursu materiali subjecti; sed subjectum non influit in formam, nisi quatenus sibi unitur, ut constat ex dictis supra de materiali causa: ergo non potest talis forma fieri per aliquam actionem, quæ non sit unitiva formæ ad subjectum; non possunt ergo ibi duæ actiones secundum rem distingui, sed solum secundum rationem, vel in adæquatos conceptus, vel ad summum secundum partes, quæ essentialiter inter se conjunctæ sint, ut dicto loco declarabimus.

Prior vero sententia repugnat re vera Aristoteli citatis locis, quem sequuntur Commentator eisdem locis, & 12. Metaph. com. 12. & 18. & D.Thom. ibid. & 1. part. quæst. 45. art. 4. & 8. ubi solutione ad 1. addit, formas non fieri per se, sed per accidens tantum, quod est sano modo intelligendum, late utendo verbo *per accidens*, prout idem est, quod cum alio: proprius vero dicitur forma hæc congenerari, ut idem D.Th. significat in illo art. 4. qu. 65. art. 4. Idem tenet expresse Scot. 7. Metaph. qu. 10. Anton. Andr. qu. 9. Zimar. Theorem. 100. Soncin. 7. Metaph. qu. 23. Ratio autem est, quia ejus est per se primo fieri, cujus est esse, cum fieri tendat ad esse: sed id proprie est, quod subsistit: ergo id proprie fit; sed hæ formæ non subsistunt, sed composita ex ipsis: ergo ad composita proprie & principaliter terminatur actio. Confirmatur, nam actio est una, ut supponimus: ergo & terminus adæquatus est unus; sed hic non potest esse forma, quia compositum re vera fit, & non est forma: ergo. Majoris autem claritatis gratia distingui solet duplex terminus, scilicet, ut quod, & ut quo, seu qui absolute fit, vel quo aliud fit. Compositum ergo est *terminus, qui*, seu *ut quod*, quia illud per se primo fit: nam illud maxime intenditur per generationem, & in id ultimate terminatur generatio, & a simili patet in artificialibus: nam domus est, quæ per se primo ædificatur, &c. *Terminus* autem *quo*, est forma, quia fit, ut per eam compositum constituatur. Unde, quia verbum educi proprie tantum indicat habitudinem ad hunc terminum quo, ideo proprie ac simpliciter dicitur forma educi de potentia materiæ, non autem compositum: verbum autem *generari*, aut *fieri*, dicit habitudinem principalem ad id, quod est, vel quod fit, & ideo simpliciter dicitur de forma, & non de materia.

Duplex actionis terminus.

Ad argumentum in contrarium respondetur, negando sequelam, quia loquendo de ordine temporis, non prius fit forma, quam compositum, neque e converso. Loquendo autem de ordine naturæ, compositum non solum prius fit, sed etiam absolute illud solum fit per hanc actionem: forma vero solum confit. Et quamvis demus, in aliquo genere causæ formam prius natura educi, quasi ordine executionis, absolute tamen non intelligitur terminata actio, nec factum id, quod per se primo intenditur, donec sit totum compositum. Nec refert, quod aliqua pars compositi supponatur, & non formæ: oportet enim quatuor genera actionum distinguere: quædam enim est actio productiva tantum, & non unitiva, & hæc semper terminatur ad rem simplicem, & ideo ex se terminari potest ad entitatem partialem, si nata sit hoc modo produci, & talis est creatio animæ rationalis, atque idem est de creatione materiæ primæ, ut opinor. Alia est actio unitiva tantum, & non productiva componentium, ut est generatio hominis, & hæc sine controversia terminatur tantum ad compositum ut quod, & ad unionem ut quo. Rursus, est alia actio ita productiva alicujus compositi, ut simul sit unitiva & comproductiva omnium componentium, & hujusmodi est creatio cœli, quam constat per se primo terminari ad compositum, concomitanter vero ad materiam & formam. Alia denique est actio simul unitiva, & comproductiva alterius partis componentis ex præsuppositione alterius, & hujusmodi est actio eductiva, de qua nunc agimus, & ideo non est de ejus ratione, ut ipsius adæquatus terminus ita fiat de novo, ut nulla ejus pars præsupponatur esse.

Atque

Atque hinc obiter colligitur, hanc sententiam non solum in substantialibus formis, sed etiam in accidentalibus veram esse, etiamsi Scotus supra, Anton. Andr. & alii oppositum significent, eo quod ex accidente, & subjecto fiat unum per accidens, quod non videtur posse fieri per actionem, & causalitatē per se. Sed sententia proposita vera est, nam Aristot. universaliter loquitur, & maxime adhibet exempla in accidentibus. Ac tandem in text. 32. expresse & in particulari hoc docet de formis accidentalibus. Nam (ut ibidem ait) ratio eadem est, quia multo magis accidentia non per se fiunt, sed ut unita subjecti, & ex illis. Nec refert, quod sint entia per accidens, nam realem, & veram, ac Physicam compositionem habent, quam per se includit illa actio; & ideo per illam fit per se primo compositum accidentale, nam & actio ipsa accidentalis est.

SECTIO V.

Quæ sit propria ratio formæ substantialis, propriaque causalitas ejus in suo genere.

Descriptio formæ in genere.

EX dictis de existentia formæ substantialis, & de modo quo fit, facile intelligi potest, quid ipsa sit, & quem modum causandi habeat: utrumque autem hac brevi descriptione comprehendere possumus. Forma est substantia quædam simplex & incompleta, quæ ut actus materiæ cum ea constituit essentiam substantiæ compositæ. In qua descriptione substantia ponitur loco generis eo modo, quo a Philosopho distinguitur in materiam, formā, & compositum. Et per eam particulam distinguitur hæc forma ab accidentalibus, quæ substantiæ non sunt, distingui etiam potest a modis substantialibus: nam licet hi ad prædicamentum substantiæ revocentur, non tamen sunt substantiæ in ea proprietate: unde neque ab Arist. in ea partitione enumerantur, quia non sunt proprie entitates substantiales, ut est forma, quæ hac ratione substantia dicitur. Additur vero *simplex & incompleta*, ut per priorem particulam a composita substantia separetur: per posteriorem vero a substantiis separatis, quæ interdum vocari solent formæ assistentes, ut illæ, quæ movent corpora cœlestia, quæ re vera non exercent munus causæ formalis, sed efficientiam aliquam; quare non sunt formæ substantiales, prout nunc de illis loquimur.

Reliqua pars definitionis distinguit formam a materia, quæ etiam est substantia simplex, & incompleta, tamen ut potentia; forma vero ut primarius actus illius potentiæ. Et ideo Arist. 2. de anima definivit, animam esse *Actum corporis Physici*, &c. Quæ definitio potest facile ad formā in communi accommodari, si nomine actus substātialem actum intelligamus, ut intelligi debet, & solum dicamus formam esse actum corporis Physici, reliquam partem auferendo, quæ animam secernit a formis inanimatorū.

Forma quomodo dicatur actus corporis Physici.

Possumus autem per corpus Physicum intelligere, vel materiam ipsam, quatenus est altera pars compositi naturalis, quæ ut forma informetur, semper supponitur, ordine naturæ in suo genere causæ, quantitate, & aliquibus proximis dispositionibus affecta, & ea ratione corpus Physicum appellari potest. Vel etiam possumus per corpus Physicum ens ipsum naturale intelligere, quod ex materia & forma constat, cujus actus dicitur forma, tanquam constituens illud: quomodo etiam Arist. definivit esse *actum viventis*, seu *quo vivimus*. Utramque igitur habitudinem in dicta parte nostræ descriptionis explicuimus: nam forma substantialis, ita est substantia incōpleta, ut sit actus materię: actus (inquam) vel actu informans, vel natura sua institutus ad informandam materiam, nam verba (ut ajunt) in definitionibus dicunt aptitudinem & ita cōprehenditur anima rationalis, etiamsi a corpore separata sit. Et hinc consequenter habet, ut cum materia componat essentiam entis naturalis, quod est substantia composita: & ideo Arist. 2. Phys. cap. 3. ait, *formam esse essentiæ seu quidditatis rationem*, id est, quæ compositi naturalis essentiam complet, & ab aliis essentialiter ac quidditative eam distinguit.

Atque hinc explicata etiam est causalitas formæ: nam quia forma essentialiter est actus, ideo includit intrinsece habitudinem transcendentalem ad id cujus est actus, & ad actuationem, quam in illud exercet: ideoque vix potest ratio formæ, nisi per habitudinem ad ejus causalitatem, declarari. In qua possumus quatuor illa considerare, quæ in omni causa spectamus, scilicet formale principium causandi, conditionem necessariam ad causandum, causationem ipsam, & effectum qui causatur, quæ omnia sigillatim explicanda sunt, sicut in materia fecimus, licet suppositis, quæ ibi diximus, brevius hic expediri possint.

SECTIO VI.

Quæ sit ratio causandi formæ.

TRia sub hoc titulo complecti possumus, scilicet principium causandi, quod sit veluti actus primus, conditiones necessarias ad sic causandum, & causalitatem illam in actu secundo.

Quoad primum dicendum est, principium causandi non esse aliud, quam entitatem, & naturam ipsius formæ, quæ per seipsam, & entitatem suam causat, exhibendo (ut ita dicam) sese totam materiæ, seu composito. Ad quod non indiget alia facultate vel potentia distincta a seipsa, sed per seipsam est essentialiter apta ad hanc causalitatem exercendam. Unde, sicut supra dicebamus in materia non distingui principale & proximum principium causandi, quia potentia receptiva, per quam causat, non est proprietas ejus, sed ipsamet essentialiter, ita in forma considerari potest, quasi potentia quædam, vel aptitudo ad causandum formaliter, quæ manet, v.g., in anima separata, etiamsi actu non informet: & illa aptitudo est proximum principium causandi formaliter. Non est tamen distinctum a principali, quia illa aptitudo non est proprietas superaddita entitati formæ, sed est essentialis ratio, & specificatio ejus; nam forma essentialiter est actus actuans, de essentia autem hujusmodi actus est aptitudo ad actuandum. Item, quia ex materia & forma ideo fit per se unum, quia non interventu alicujus proprietatis, vel accidentis uniuntur, sed immediate per seipsas, propter proportionem & mutuam aptitudinem, quam ad se habent per suasmet entitates incompletas, ad idem genus pertinentes, ut sumitur ex Aristotele 8. Metaph. c. 6. & 2. de anima c. 1. ubi id adnotat Commentator commento 7. & alii Scriptores 8. Metaphys. D. Thomas 2. contra Gentes cap. 70. & 1. part. qu. 76. artic. 7. & alii Theologi in 2. dist. 12. præsertim Scotus qu. 1. & Durand. qu. 2. ergo sicut in materia non est fingenda potentia distincta, quæ mediet inter ipsam & formam, ita neque in forma cogitanda est aptitudo, quæ sit aliquid distinctum ab ipsamet forma. Dices, quomodo potest forma, quæ tantum distat in sua natura a materia, illi per se ipsam immediate uniri? quod maxime videri potest difficile in anima rationali, quæ spiritualis est. Respondeo inprimis, non esse tantam distantiam, quin in eodem genere conveniant. Deinde, distantiam nihil obstare, si sit debita proportio: ut enim dixit Plato in Timæo, mutua proportio est, quasi vinculum inter res, quæ proxime ac per se uniuntur: proportio autem hæc consistit in ratione actus, & potentiæ, & in naturali & essentiali aptitudine, & mutua habitudine, quam inter se habent.

Sonc. q. 18. Javell. q. 7. Scot. q. 4. Anton. And. q. 7.

Conditiones necessariæ ut forma causet.

Quoad secundum de conditionibus necessariis ad hanc causalitatem exercendam, tres videntur posse conditiones assignari. Prima est actualis existentia ipsius formæ, de qua diversimode sentiendum est, juxta diversas sententias de existentia creaturę, & distinctione ejus ab essentia. Quamquam in nulla opinione videatur existentia proprie dici conditio necessaria ad causalitatem formę: nam si existentia est res distincta ab essentia, non potest dici conditio formæ ad causandum, sed potius effectus, vel in genere causæ formalis, prout dicitur forma dare esse: vel in genere causæ efficientis, prout dicunt aliqui, existentiam manare ab essentia: vel, ut alii volunt, in genere causæ materialis, quatenus forma complet essentiam, quæ est proximum receptaculum existentiæ. At vero, si existentia in re non distinguitur ab essentia actuali, existentia formæ non potest proprie dici conditio necessaria ad causandum: conditio enim requisita, si proprie loquamur, distinguitur ab ipsa ratione causandi: existentia autem non potest sic distingui juxta illam opinionem, quia forma causat per suam entitatem actualem, quia non potest intelligi actu causare, nisi ut habens entitatē suam actualem, & extra causas: ergo ut habens

Actualis existētia.

bens existentiam. Atque hæc opinio magis probanda est, quia sicut actualitas formæ non est conditio distincta a ratione causandi, seu actuandi, ita neque existentia, quæ intime includitur in ipsa actualitate. An vero necesse sit, existentiam formæ esse præviam ad causalitatem ejus, dicendum est, non esse necessarium, ut sit prævia ordine durationis, quia talis antecessio est impertinens, imo naturaliter non est possibilis, quia formæ non debetur esse, donec illam postulet subjectum proxime aptum, quo posito, forma simul ac est, naturaliter illud informat. Rursus, neque necesse est existentiam formæ, ita esse præviam ordine naturæ, ut intelligatur aliquod signum vel momentum, in quo existat, & non informet, quia neque hoc est necessarium ad prioritatem naturę, neque in formis, quæ a materia pendent, intelligi potest, ut ex dictis sectione præcedente constat. Antecessio autem naturæ, secundum aliquod genus causalitatis intervenire potest, & necessaria est: nam causalitas formæ ab ejus entitate & existentia pendet: unde necesse est, ut inter existentiam & causalitatem formæ sit ordo naturæ, ex quo sumitur *prioritas* (ut ajunt) *a quo*, non *in quo*. De quibus prioritatibus plura in sequentibus.

Intima p opinqu tas for næ ad materiā. Altera conditio necessaria assignari potest præsentia seu intima propinquitas entitatis formæ cum entitate materiæ, quæ conditio est verissime assignata, adeoque necessaria, ut sine illa, etiam de potentia Dei absoluta, non possit forma suum effectum formalem præstare. Quis enim intelligat formam substantialem loco distantem a corpore componere substantiam per se unam? Hæc ergo compositio per intimam unionem fit, quę non est quidem localis præsentia, sed aliquid distinctum ab illa: necessario tamen illam requirit. Quod ex dictis supra in simili de materia, declarari amplius ac persuaderi potest; nam quoad hoc eadem est ratio de forma.

Dispositiones cō naturales formę. Tertia conditio assignari potest, dispositio accommodata ex parte materiæ, quam necessario forma requirit, ut suum effectum formalem conferre possit. Quam dispositionem aliqui existimant, adeo esse necessariam, ut etiam per potentiam absolutam non possit forma informare materiam omni carentem dispositione, præsertim quantitate. Ita Henric. quodlib. 7. q. 17. Veruntamen quidquid sit, an ex parte materiæ, vel quantitatis repugnet illam ab hac separari, quod tractare non possumus usque ad disputationem de quantitate, nihilominus si semel supponatur, materiam posse conservari a Deo sine quantitate, quod verius existimamus, non repugnabit conservari etiam a Deo talem materiam in eo statu informatam substantiali forma, quia nulla est tam essentialis connexio inter formam, ut exercentem suum intrinsecum effectum formalem, & hæc accidentia, ut non possit a Deo sine illis conservari. Non intercedit igitur tam absoluta necessitas: quod vero hęc conditio modo naturali & Physico necessaria sit, experientia ipsa docet. Hinc enim provenit naturalis rei corruptio, per quam forma a materia separatur, quæ incipit per abjectionem seu corruptionem dispositionum: ergo signum est esse hujusmodi dispositiones saltem conditiones necessarias ex natura rei, ut forma informet materiam. An vero sint conditiones pręvię, vel consequentes formam ordine naturæ, petendum est ex dictis disputatione præcedenti.

Causalitas formæ explicatur.

Quoad tertium de causalitate actuali ipsius formæ, quidnam sit, non est facile ad explicandum, tamen ex his, quæ dicta sunt de materia, procedere proportionate possumus ad id declarandum. Et inprimis certum videtur, hujusmodi causalitatem aliquid esse in rerum natura distinctum ex natura rei ab entitate formæ. Probatur, quia sicut agere, aliquid est in rerum natura, ita & informare, quia vere est, realiter, ac physice causare. Rursus illud, quidquid est, est in re ipsa separabile a forma: nam in anima rationali de facto separatur, & in qualibet forma substantiali separari posset per potentiam Dei absolutam: nam potest extra materiam conservari, sicut conservata est quantitas: est enim eadem vel major ratio: ergo distinguitur ex natura rei ab illa.

Unio formæ ad materiam est formæ causalitas. Deinde, dicendum est hanc causalitatem nihil aliud esse posse, præter actualem unionem formæ ad materiam. Probatur primo a sufficienti enumeratione, quia neque est materia, neque forma, neque compositum: ergo est dicta unio: nam præter hæc nihil aliud excogitari potest: & antecedens quoad omnes partes est per se evidens. Nam de forma jam probatum est, & eadem ratio a fortiori probat de materia, compositum autem est ultimus effectus hujus causalitatis, ut statim dicetur: non est ergo causatio ipsa. Item, compositum includit entitatem materiæ & formæ: causalitas autem formæ pręcise sumpta non potest hæc omnia includere. Præterea, posita unione, & præciso quocunque alio, præter ea, quæ dicta sunt, forma necessario exercet suam causalitatem: positis autem omnibus aliis, & ablata unione, impossibile est formam exercere suam causalitatem: ergo signum est, in unione consistere talem causalitatem. Major patet, quia si forma unitur materiæ, necessario communicat illi seipsam per seipsam, id est, non efficiendo aliam similem: sed suammet perfectionem & entitatem illi communicando, & hoc modo illam actuando. Et inde etiam necessario consurgit substantialis natura composita per se una: sed in hoc consistit tota causalitas formæ, totusque effectus ejus, qui ablata unione, permanere non potest, ut per se notum est: ergo. Unde in hoc est notanda differentia inter unionem, quam diximus esse causalitatem formę & actionem, quam postea dicimus esse causalitatem efficientis, quod actio ita est causalitas agentis, ut agens quatenus agens est, omnino maneat extra effectum, quia licet per actionem communicet se, non tamen seipsum per seipsum dando effectui, sed similem aliquam entitatem ei conferendo; unio vero ita est causalitas formæ, ut, ea mediante, seipsam præbeat vel materiæ vel composito: est enim causa intrinseca per seipsam causans. Quo sensu dici etiam posset, causalitatem formæ complecti in se entitatem formæ, seu hanc causalitatem esse ipsam formam, non absolute sumptam, sed unitam. Sed in hoc loquendi modo confunditur causa cum causalitate, & ratio causandi quasi in actu primo, cum causatione, quæ est quasi actus secundus, & ideo formalius, & magis præcise dicitur hæc causalitas in ipsa unione consistere. Notandū inter causalitatem efficientis & formæ discrimē.

Dubiolū. Sed occurrit difficultas, nam hæc unio duplici modo contingit in diversis formis substātialibus. In quibusdam enim est pura unio, id est, sine inhæsione vel dependentia formæ, ut in animabus rationalibus: in aliis vero est unio, quæ simul est dependentia, & quasi inhæsio formæ in materia. Prior ergo unio non potest esse causalitas formalis rationalis animæ, quia est ab ea effective: causalitas autem effectiva longe diversa est a formali. Antecedens patet, quia hoc ipso, quod anima creatur a Deo in corpore disposito, statim ipsa quasi naturali impetu sese unit materiæ, efficiendo unionem: nam cum anima naturaliter sit propensa ad illam unionem, & habeat applicatum proprium subjectum perfectibile ab ipsa, non est cur non possit ipsa quasi naturali pondere sese corpori copulare, ut sensit Henric. quodlib. 11. q. 14. & Aureol. apud Capreol. in 4. dist. 43. q. 2. & probabile existimat ibi Richard. art. 3. q. 2. Posterior item unio non potest esse causalitas formalis respectu aliarum formarum, quia illæ formę per ipsam unionem causantur a materia, & ab ea pendet in suo esse: ergo non possunt eædem formæ esse causæ ejusdem unionis: ergo non potest unio esse causalitas hujusmodi formæ: causalitas enim est ab ea causa, cujus est causalitas, sicut actio est ab agente, & ideo supponit esse talis causæ. Nec potest intelligi, quod eadem res seu modus sit ratio, seu quasi via, ut causetur forma, & per quam causet forma. Et confirmatur: nam supra disput. 12. sect. 1. dicebamus, formam non posse esse causam formalem generationis, quia per generationē fit, & educitur de non esse ad esse: ergo eadem ratione non potest esse causa unionis, & consequenter neque unio potest esse causalitas ejus. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam, quia ipsa generatio videtur esse idem quod unio, cum dictum sit, has formas eadem actione fieri & uniri.

Ad priorem partem respondetur, sententiam Henrici, quæ ibi commemoratur, satis incertam esse, ut videre licet in Scoto in 4. dist. 43. qu. 3. art. 3. & Capreol. ibi. q. 2. art. 3. Nam fortasse unio animæ rationalis, & corporis fit, vel virtute seminis, & dispositionum ab ipso generante, vel si ab hoc tantum fit dispositive, fiet effective a solo Deo, a quo anima creatur. Quod vero ab ipsamet anima fiat, nulla sufficienti ratione ostenditur: nam licet forma natura sua sit apta uniri, ideoque sit naturaliter propensa ad unionem, non indę sequitur esse potentem ad sese Rationalis anima corpori dispositio intime nō sese uniat.

unien-

uniendum: sunt enim hæ diversæ aptitudines seu potestates, quarum una non necessario infertur ex altera: sicut etiam materia est apta uniri, & est in suo genere propensa ad unionem, & tamen non est potens se unire. Quemadmodum enim potentia receptiva, & appetitus in illa fundatus, est diversæ rationis a potentia activa, & propensione ejus, ita potentia (ut sic dicam) seu aptitudo formalis, & propensio in illa fundata, est distinctæ rationis ab activa, nec est ulla sufficiens ratio, cur ex illa inferatur, maxime cum in omnibus aliis formis probabilius videatur, unionem non esse effective a forma. Secundo, etiamsi illa sententia admittatur, neganda est consecutio: nam etiamsi unio ad corpus sufficienter dispositum effective manet ab anima rationali, nihilominus esse potest formale vinculum, quo anima conjungitur materiæ, ut actus potentiæ, Nihilque repugnat, quod eadem unio fit ab anima in duplici genere causæ, effectivæ scilicet, & formalis, vel quod sit effectus animæ, ut efficiens, & quod sit ratio causandi formaliter totum compositum: nulla enim repugnantia in his diversis habitudinibus involvitur.

Unio quæ est causalitas formæ, ab hac & a materia causatur.

Ad posteriorem partem, respondetur eandem unionẽ causari, & a forma, & materia, & ab efficiente, ab unoquoque in suo genere causæ, quia ab omnibus illis pendet: ideoque non repugnare, ut eadem unio, quatenus est a forma, sit quasi via seu ratio, qua mediante forma causat totum compositum, & quatenus est materia, sit ratio, qua mediante forma materialis in suo esse a materia pendet. Est enim illa unio nexus utriusque, scilicet, materiæ & formæ, & ideo quando talis est unio, ut etiam sit inhærentia, simul esse potest, & via (ut ita dicam) materiæ ad formam, & formæ ad materiam. Nec refert, quod causalitas formę debet esse a forma, & ideo supponere debet eã esse priorẽ ordine naturæ: nã, ut supra attigimus, hæc prioritas non est in quo, sed a quo: non repugnat autem, quod eadẽ unio, & sit a forma ut informante materiam, & sit talis nexus formæ cum materia, ut illo mediante forma sustentetur a materia. Atque ita eademmet unio quatenus est a forma, est medium seu ratio, qua mediante forma actuat materiam, & componit compositum, & hoc modo dicitur esse causalitas formæ; quatenus vero per illam forma materiæ adhæret, & sustentatur ab illa, est dependentia ejusdem formæ a materia. Est enim tam intrinseca connexio inter hujusmodi formam, & unionem, ut diversis rationibus mutuo inter se pendeant. Ad confirmationem respondetur unionem, interdum accipi pro actione, quæ ad tollendam æquivocationem solet dici unitio; interdum vero ac magis proprie sumi pro ipso modo unionis vel inhærentiæ permanentis in facto esse inter materiam & formam, & aliquando sumi etiam pro relatione consequente, ut latius annotatur in 3. p. q. 2. art. 8. Cum ergo dicimus unionem esse causalitatem formæ, non est sermo de relatione, ut per se notum est: nam hæc si sumatur, ut aliquid distinctum ab aliis, vel nihil est, vel quid posterius est. Neque etiam est sermo de actione, de qua procedit dicta confirmatio; fatemur enim formam, præsertim illam, quæ educitur de potentia materię, non esse proprie causã formalem illius actionis, per quam educitur, ut citato loco ostendimus, quia est terminus ejus, unde illa actio aliquo modo active comparatur ad ipsam formam, & ideo non potest vere ac proprie causari ab ipsa forma. Loquimur ergo de modo unionis, de quo est longe diversa ratio, quia non comparatur active ad formam, sed est quasi formalis nexus inter ipsam & materiam, & ideo potest habere dependentiam ab utraque, ut declaratum est.

Unionis variæ acceptiones.

Hic vero occurrebat statim difficultas, cur hic modus unionis magis attribuatur formæ, quam materiæ. Sed huic satisfactum est disp. 13. sect. 6. Neque hic aliquid addendum occurrit.

SECTIO VII.

Quis sit effectus causæ formalis.

DUo tantum effectus sunt, qui formę attribui possunt, scilicet, compositum & materia: nam de generatione vel unitione jam dictũ est, nõ posse esse proprie effectũ ejus. De unione vero ipsa in facto esse constat ex dictis, non posse dici proprie effectum, nisi fortasse eo modo, quo actio dicitur effectus agentis, quatenus ab illo est, quamvis proprius dicatur via ad effectum.

Explicatur prior effectus formæ.

Primarius effectus formæ compositum est.

Quoad compositum ergo satis clarum est ex dictis, illud esse proprium ac primarium effectum formæ: nam ex illa intrinsece, & essentialiter constat, & ab illa habet speciem, & (ut ita dicam) pulchritudinem suam: nam ipsa complet essentialem naturam & rationem ejus, ut ex Aristotelis definitione supra tradita constat. Item materia est causa compositi, ut supra ostensum est, ergo multo magis forma, quia magis confert ad esse compositi: ergo & e converso ipsum compositum est effectus formæ, nam in suo esse ab illa maxime pendet.

Vide Fonsecam 5. Metaph. c. 2. q. 1. sect. 3. & q. 2. sect. 5.

Sed objiciunt aliqui: nam si compositum est proprius, & primarius effectus formæ: ergo propria causalitas formę erit constituere compositum: hoc autem verum esse non potest, quia forma prius natura actuat materiã, quam compositum: nam cum essentialiter sit actus materiæ, prius respicit materiam, & per illam compositum: ergo compositum nõ est primarius effectus formæ, sed materia ut actuata, seu ut informata: ex quo effectu consequitur compositum ut posterior effectus. Respondeo his vocibus non explicari duas causalitates, aut duos effectus formæ, sed unum duntaxat sub diversis habitudinibus. Unica est enim unio formæ ad materiam, & illa posita, & pręcisa omni alia re, vel modo reali, materia manet informata per formam, & compositum ex utraque resultat, quamvis in ipsa forma possint diversæ relationes considerari respectu materiæ vel compositi. Rursus materiam esse actuatam forma, non est effectus ex natura rei distinctus a composito, quia per materiam ut informatam non intelligimus solam materiã cum aliqua denominatione quasi extrinseca: nam hic conceptus, vel nullus est, vel non est conceptus alicujus effectus realis, sed denominationis, quam intellectus confingere potest ex concomitantia, vel habitudine ad formam ut præsentem: sed per materiam informatam intelligimus materiã, ut intrinsece affectam forma: includit ergo materia ut informata, & materiam ipsam, & formam, & unionem. Sed compositum hæc tria includit, & nihil aliud: ergo hæc non sunt in re distincta: ergo non sunt duo effectus, sed unus diversimode a nobis conceptus & declaratus.

Unica unione & materiam & compositum causat forma.

Et confirmatur ac explicatur a simili: nam in forma accidentali non est aliud informare subjectum, & componere cum illo compositum accidentale, ut in albedine dealbare nivem, & constituere hoc album ut sic, idem sunt: ergo idem est proportionaliter in forma substantiali. Respondent esse disparem rationem, quia ex subjecto & albedine fit unum per accidens, quod non est aliquid distinctum ab extremis simul sumptis & unitis: ex materia autem & forma fit unum per se, quod oportet esse aliquid præter illa tria, etiam simul sumpta, ut possit esse magis unum. Sed hæc responsio falsam doctrinam supponit: impossibile est enim substantiam compositam in re aliquid includere, præter illa tria simul sumpta. Quod infra ostendam, disputando de essentia substantiæ materialis. Neque in eo consistere potest differentia inter ens per se, & per accidens: sed in hoc, quod ipsamet unio, & extrema unionis omnia sunt ejusdem ordinis in ente per se uno, non vero in ente per accidens. Unde etiam fit, ut in ente per se uno, unio sit intimior, & orta ex majori proportione unibilium inter se. Quod vero in hoc solum & non in alio sita sit differentia, demonstrari potest, quia tam ens per se unum, prout nunc de illo agimus, quam ens unum per accidens, non est unum unitate simplicitatis, sed unitate compositionis seu unionis: ergo major unitas entis per se compositi consistit in nobiliori unione, & majorĩ proportione unibilium, & non in additione tertiæ entitatis intelligibilis, quę si sit simplex, & ipsa sola præcise sumpta dicatur esse per se una, non erit una compositione, & ita non erit compositum illud, quod per formam constituitur. Si vero illud tertium sit unum, intrinsece includens materiam & formam, & unionem earum, nihil his adjungere oportet, ut illud sit per se unum, imo inde potius minueretur hæc unitas, nam plura aggregarentur in eo composito sine ulla necessitate. Retinet ergo ratio facta vim suam, quod si in accidentali forma actuari subjectum, & constitui accidentale compositum, verbi gratia, album, idem sunt in re, etiam in substantiali forma actuari materiam, & compositum constitui, idem sunt. Neque unitas per se hoc impedit, sed majori ratione id postulat.

Ad rationem ergo in contrarium, concedenda est sequela, nimirum essentiam substantialem compositam, esse primarium effectum formæ in suo genere, & consequenter præcipuam causalitatem formæ esse constituere idem compositum, non utcunque, nam hoc absolute dictum commune est materiæ, sed ut perficientis & complentis essentiam: materia enim inchoat illam, forma vero complet. Cum vero additur, formam prius natura actuare materiam, quam constituere compositum, negatur assumptum, quia illa non sunt duo, sed unum in re, unde non est inter ea causalitas, & consequenter nec ordo naturæ, sed ad summum potest esse ordo rationis, secundum conceptus inadæquatos. Neque obstat, quod forma essentialiter sit actus materiæ, nam æque essentialiter est pars compositi: imo, si inter hæc facienda esset comparatio, essentialius est pars compositi, quam actus materiæ, quia forma non est propter materiam, sed propter compositum: re tamen vera hæc non sunt duo in ipsa forma, sed unum fundans duas relationes. Ex quo potius retorquetur argumentum: nam sicut forma, una & eadem aptitudine est pars compositi, & actus materiæ, ita eadem exhibitione se totam dat materiæ & composito, huic ut toti, illi ut comparti: ergo etiam in effectu idem est, & omnino simul, quod materia sit informata forma, & compositum constitutum: est ergo compositum proprius & primarius effectus formæ substantialis, & fortasse unicus in genere causæ formalis: sed de hoc postremo puncto dicendum est in sectione sequenti.

An forma sit perfectior composito.

Prius vero solvenda est occurrens objectio: nam causa esse debet nobilior effectu, teste Commentatore 2. Phys. com. 4. sed forma non est nobilior composito: ergo non potest compositum esse proprius effectus formæ. Ad hanc objectionem respondent aliqui negando minorem: nam Aristot. 7. Metaph. text. 7. & 8. præfert formam composito, dicens esse magis ens, & prius illo. Atque ita sentit ibi Comment. & absolute defendit Zimara theorem. 10. qui etiam refert Lynconiensem. Et probat, quia quidquid perfectionis est in composito, est in sola forma, & materia nullam addit perfectionem, & aliunde tota illa perfectio est in forma, tanquam in causa, & illa est, quæ secum affert esse, quod non convenit composito nisi ratione illius: ergo illa est simpliciter perfectior. Sed hæc responsio falso fundamento nititur: nam sine dubio compositum est perfectius sua forma. Quæ est aperta sententia Aristotelis: nam in 2. de anima in principio, & ubicunque distinguit substantiam in materiam, formam & compositum, præfert compositum formæ, & formam materiæ: imo infra agentes de substantia ostendemus, analogice de illis dici, & ita explicuit Commentator 2. de anima com. 3. & ideo dixit Aristoteles in prædicamento substantiæ primam substantiam esse maxime substantiam, ubi licet comparet primam ad secundam, tamen etiam præfert primam & completam substantiam partibus & incompletis substantiis. Unde etiam Commentator 12. Metaph. com. 15. dicit compositum esse majoris nobilitatis, quam sit materia, vel forma, & refert Alexander in eandem sententiam. Quam etiam tenet Simplicius in 1. Physic. textu 70. & 2. Physic. text. 4.

Soncin. 7. Metaph. q. 28. Ratio vero est, quia compositum includit quidquid est perfectionis, in forma, & addit aliquid: ergo est perfectius. Antecedens probatur ab aliquibus, quia compositum includit esse, quod non includit forma. Sed hæc ratio nullius momenti est: nam vel existentia distinguitur in re ab essentia actuali, vel non: si non distinguitur, sicut essentia composita includit suum adæquatum esse, ita forma suum proprium esse: si vero distinguitur, primum ratio illa non habet locum in homine, quia esse prius convenit animæ, quam homini. Deinde, ut recte fiat comparatio debet fieri inter essentiam formæ, & essentiam compositi præcise, & sic non procedit illa ratio; vel si fiat cõparatio formæ ad compositum, ut includit esse, etiam forma sumi debet, ut includens suo modo esse: nam illi per se primo debetur ut primæ radici ipsius esse, quæ per illud etiam existit, quamvis denominatio existendi simpliciter tribuatur composito propter modum subsistendi. Probatur ergo antecedens, quia compositum includit perfectionem formæ, & præterea includit perfectionem materiæ. Respondet Zimara a materia nullam sumi perfectionem, sed omnem potius imperfectionem. Fallitur tamen, quia ut supra ostensum est, materia habet veram realitatem & essentiam partialem: unde necesse est, ut habeat aliquã perfectionem in latitudine entis, & majorem, quam accidentia. Item subsistentia, perfectio est: hanc autem habet substantia materialis maxime ratione materię. Item materia secum affert suum partiale esse, quę omnia constabunt infra, latius tractando de subsistẽtia, & existẽtia. Et hoc sensu applicata prior ratio est efficax: nam compositum habet esse completum: esse autem formę est incõpletum. Deniq; unio formę ad materiam aliqua perfectio est: alioqui cur forma illam naturaliter appeteret: hanc autem perfectionem includit compositum, non vero forma. Respondet aliter dictus auctor, quãvis compositum formaliter includat aliquam perfectionem pręter formam, non sequi esse perfectius forma, quia omnis illa perfectio est a forma, & virtute in illa continetur. Sicut (inquit) Deus & mundus non est quid perfectius, quam Deus solus. Sed inprimis, ut minimum, falsum erit quod asserit, formam esse perfectiorem composito: sicut Deus solus non est perfectior Deo & mundo simul. Deinde falsum est, formam continere eminenter aut virtute totam perfectionem compositi: non enim habet in virtute perfectionem materiæ, nec causalitatem ejus ullo modo supplere potest, maxime cum ipsa pendeat a materia. Tandem forma est propter compositum, tanquam propter finem proprium ac præcipuum: hujusmodi autem finis perfectius quid est eo, quod ad finem ordinatur 2. Phys. text. 31.

Exponitur Aristotelis locus ex 7. Metaphys.

Ad Aristotelem in 7. Metaph. respondetur varie locum illum exponi. Prima expositio est Aristotelem in eo text. 7. non loqui de prioritate perfectionis, sed de prioritate causalitatis: sic enim virtute colligit Philosophus. Forma est prior materia, & materia prior composito: ergo forma est prior composito. At si loqueretur de prioritate perfectionis, minor esset falsa: loquitur ergo de prioritate causalitatis. Ita Albertus Magnus, & Scotus, & indicat D. Thom. Sed non placet expositio. Primo, quia ratio illa argumentandi non est formalis, cum mutetur genus causæ. Deinde, quia melius & brevius concluderet formam esse priorem composito, quia est causa ejus. Tertio probatur, quia Aristoteles non tantum dicit esse priorem, sed etiam esse magis ens. Verum est, Aristotelem in illatione non repetere, quod sit magis ens, sed solum, quod sit prior: & ideo Javellus ibi quæstione 4. dicit comparationem inter formam & materiam fieri in prioritate & perfectione: inter formam autem & compositum in prioritate tantum. Sed hoc est præter expositionem omnium; nam ex modo colligendi & arguendi, quo utitur Philosophus, constat aut brevitatis causa fuisse in consequente omissam illam particulam, quæ ex virtute antecedentis intelligebatur, vel certe sub prioritate comprehensam esse prioritatem perfectionis. Secunda expositio est formam esse priorem & perfectiorem non simpliciter, sed secundum quid, ita ut Philosophus virtute sic colligat, Forma est prior & perfectior materia, quia illa est actus, hæc potentia: ergo forma est etiam perfectior, & prior, quam compositum saltem secundum aliquid, scilicet, quia forma est actus simplex, non includens potentialitatem: compositum autem includit potentialitatem materiæ. Ita D. Thomas & Alensis ibi, & Soncin. 7. Metaph. qu. 28. Duo verba obstãt huic expositioni, unum est, quod propter excessum secundum quid non debuisset Aristoteles simpliciter id affirmare & colligere, præsertim cum in antecedente absoluta sit comparatio, quia forma simpliciter est perfectior materia. Aliud est, quod etiam secundum quid non videtur compositum minus perfectum quam forma: nam includere potentialitatem materiæ, non est imperfectio in composita comparatione formæ informantis, sed solum comparatione substantiæ completæ immaterialis. Sicut rem esse simpliciorem non est semper major perfectio, etiam secundum quid, quando talis res ordinatur ad componendum unum aliquid simpliciter perfectius.

Prima expositio.

Quo circa existimo Aristotelem nullo modo ibi pręferre formam composito, sed vel nullam inter ea facere cõparationem, vel potius præferre compositum formæ, quod notavit Simplicius citato loco, & constat ex versione Argyropoli, quæ sic habet: *Si forma prior materia est, & magis ens, illud quoque, quod ex ambobus est, prius erit*

erit ob eandem rationem. Unde antiqua versio decepit expositores, quia loco nominativi *ipsum*, habet ablativum *ipso*. Et, quod ad contextum attinet, hæc etiam lectio est magis consentanea intentioni Aristotelis; nam præcipue intendit contra antiquos ostendere, materiã non esse maxime substantiam, sed esse minus perfectam cæteris. Unde postea in tex. 8. refert antiquos dicentes, materiã esse maxime substantiam: ipse vero docet esse impossibile, & concludit, *Propter quod forma, & quod ex ambobus substantia videtur esse magis quam materia.* Unde in priori comparatione, cum concludit compositum esse prius ob eandem rationem, formaliter quidem, & mediate solum videtur comparari compositum ad materiam, virtute tamen etiam illud præfert formæ, dum sic colligit. Forma est prior materia: ergo etiam compositum, eadem (inquam) ratione, scilicet, quia includit ipsam formam, & consequenter est etiam prius perfectione, & nobilitate ipsa forma, cum ad illam ut totum ad partem comparetur.

Non omnis causa nobilior effectu.

Ad objectionem autem in principio positam respondetur negando simpliciter majorem, non enim est necesse, omnem causam esse nobiliorem effectu, sed solum in aliqua causa efficiente & finali: non vero in materiali ut omnes fatentur, neque etiam in formali, fere propter eandem causam, quia, nimirum, hæ causæ intrinsecæ ita sunt causæ, ut sint etiam partes, & neutra per se dat effectui totam entitatem aut perfectionem ejus, sed constituit illum dando ipsi id, quod habet entitatis; ille vero quia consurgit ex multis, evadit perfectior singulis. Unde addi etiam potest effectum superare causam secundum id, quod ab ea recipit: posse autem superare secundum id, quod habet ab alia causa. De quo latius infra disput. 26. sect. 1.

SECTIO VIII.

Utrum forma substantialis sit vera causa materiæ, & materia effectus ejus.

Rationes utrinque difficultatem inducentes.

HIc jam non agimus de materia ut informata: de hoc enim dictum est sect. præced. sed de materia quantũ ad entitatem, seu quantum ad esse ejus. Et ratio dubitandi est, quia tota entitas materię supponitur ad eductionẽ, vel introductionẽ formę: ergo non potest illa entitas causari a forma: maxime cum materia recipiat esse per creationẽ, ad quam non potest forma cooperari concausando. In cõtrarium autem est, quia non repugnat formam esse causã materię, cum causę sint sibi invicem causæ 2. Phys. tex. 30. & 5. Metaph. text. 2. Item, quia si forma non esset causa materiæ, materia posset naturaliter esse sine forma, quia si non est causalitas, non est cur sit dependentia.

Referuntur opiniones.

Circa hanc quæstionem variæ fuerunt sententiæ, juxta diversum modum sentiendi de esse materiæ. Qui enim existimant materiam ex se nullum habere esse existentiæ, dicunt formam proprie esse causam materiæ, quia illud est causa rei, quod dat illi esse. Hæc opinio esse videtur D. Thom. 1. par. quæst. 66. art. 1. & de potentia quæst. 4. art. 1. quam tenent omnes Thomistę, Capreolus in 2. dist. 13. qu. 1. Cajetanus de ente & essentia cap. 5. sub qu. 9. Ferrar. in lib. 3. contra Gentes cap. 4. Soncin. & Iavell. 8. Metaphys. qu. 1. Idem secutus est Durandus in 2. dist. 12. qu. 2. & Argentin. quæst. 1. Modus autem explicandi hanc causalitatem formalem juxta opinionem distinguentem realiter existentiam ab essentia actuali creaturæ, hic esse debet, quod entitas partialis essentiæ materiæ de se est incapax existentiæ, donec informetur forma substantiali: ipsa vero forma secundum suam entitatem essentiæ per se primo unitur materiæ, & cum illa componit unam essentiã integram: atque hic est primarius effectus formalis formæ. Ex quo ulterius sequitur, quod forma communicet esse existentiæ, quod secum affert, per se primo composito, & per participationem materiæ, sive illud esse manet active a forma, seu per resultantiam, sive solum formaliter, quod in hoc solo consistere potest, quod tali formæ, vel rei informatæ per illam naturali necessitate debeatur tale esse, etiamsi a sola causa extrinseca conferatur, a qua sit forma. Et hanc explicationem indicavit Cajetanus dicto loco, nec videtur posse convenientius exponi in principiis illius sententiæ: nam, si existentia est entitas distincta a forma, non potest ipsum esse existentiæ esse primus effectus formæ, sed esse essentiæ, quod distinctum est; nam primus effectus formæ est essentialis rei, quia forma ut forma est de essentia rei; at vero existentia est extra essentiam juxta hanc opinionem: non ergo pertinet ad primum effectum formalem.

Unde juxta principia hujus sententiæ anima rationalis in Christo homine habet proprium & primarium effectum formalem: illo enim privari nõ potest si actu informat: & tamen juxta hanc opinionẽ non habet propriam existẽtiam creatã: ergo solum potest forma dare formaliter existentiam secundario, quia videlicet ipsa est, vel constituit proprium susceptivum existentiæ substantialis, vel (quod in idem fere redit) quia essentiæ completæ per formam intrinsece debetur esse substantiale, & non alteri. Sic autem declarata hæc sententia probatur primo, quia materia est pura potentia: ergo ex se non habet actum, sed a forma: ergo cum existentia sit actus quidam, non potest materiæ convenire nisi per formam. Secundo, quia existentia est posterior actus, si comparetur ad essentiam: ergo supponit essentialem actum: hic autem actus est forma. Tertio, quia esse substantiale est esse completum ac perfectum: ergo per se non debetur nisi naturæ completæ, & formali: ergo tantum debetur formæ, vel ratione formæ.

Addit vero Durandus, etiamsi dicatur existentia non distingui in re ab essentia, nihilominus asserendum esse, formam esse causam formalem existentiæ actualis materiæ: nam licet essentia sit sua existentia, id tamen intelligi debet cum proportione: nam essentia in potentia erit existentia in potentia, & essentia actualis erit existentia actualis: ergo sola forma erit actualis existẽtia, qua formaliter fit in materia. Atque ex hac opinione utrovis modo explicata sequitur, materiam naturaliter pendere a forma in tota sua entitate, ita ut non possit sine illa manere, quia non potest manere sine existentia: sed non habet existentiam, nisi a forma, & per formam, & a qua ipsa existentia pendet: ergo. Quo etiam fit, ut mutata forma mutet materia existentiam, quamvis sub diversis formis & existentiis, eadem essentia materiæ conservetur. An vero tanta sit hæc dependentia, ut a Deo suppleri non possit sine forma, dicemus sectione sequenti.

Secunda opinio omnino contraria est, formam non dare esse materiæ, neque esse propriam causam ejus. Ita tenet Henricus quodlib. 1. q. 11. & in eam sententiam citatur Avicen. lib. 6. Met. & eandem tenet Scotus in 2. dist. 12. q. 2. in fine, & Gregorius ibi qu. 1. ar. 2. ad 1. Aureoli, & qu. 2. ar. 3. Fundamentum est, quia materia habet suum proprium esse, quod formaliter a nulla causa recipit, cum sit esse simplex, & partiale, ac condistinctum ab esse, quod dat forma, sed habet illud effective a solo Deo & secundum illud esse supponitur materia formæ absolute & simpliciter ordine naturæ: ergo nullo modo illud esse causatur a forma, sed completur vel actuatur per formam.

Qui asserant & quomodo materiam sine forma esse posse naturaliter.

Quod si contra hanc sententiam inferas, materiã naturaliter posse esse sine forma, quãdoquidem forma non est causa ejus, quidam respondent concedendo sequelã, quod videtur sensisse Marsil. in 2. qu. 9. ar. 2. dum asseverat in principio creasse Deum materiam rerum generabilium sine ulla forma substantiali, & post aliquod tempus illam formasse. Quod etiam placet Gabrieli, in 2. dist. 12. qu. 1. & 2. & videtur aliquando placuisse Augustino lib. 1. de Genes. contra Manichæos c. 5. & 7. & lib. 12. confess. c. 8. Si autem id Deus fecit in creatione mundi, existimandum est, non esse præter naturas rerum, quia ut Augustinus annotat in principio expositionis Genesis, Deus tunc non est operatus ut miraculorum opifex, sed ut auctor naturæ. Neque ab hac opinione videtur dissentire Henricus supra, dum ait materiam secundum communem cursum naturæ non posse explicari omni forma, quia non fit unius rei corruptio, quin sequatur generatio alterius. Si ergo fieri posset corruptio naturaliter sine generatione alterius, quantum est ex parte materię, naturaliter maneret sine forma. Quod de facto ita accidisse in morte Christi tenet Marsilius in 3. qu. 3. ar. 1. & qu. 13. ar. 1. & probabile existimat Henricus quodl. 1. qu. 4. imo & verum, quantum ad hoc, quod ibi facta est separatio unius formæ sine introductione alterius: quod tamen fuisse in Christo singulare, & præternaturale sentit in quodl. 2. qu. 2. ad 4. At vero Scotus naturale esse putat in qualibet morte hominis, præsertim violenta, imo & aliorum animantium, ut patet in 4. dist. 11. qu. 3. Hi tamen non

dicunt in eo casu manere materiam sine forma absolute, sed sine forma specifica,& cum forma corporeitatis,quam ipsi ponunt. Alii vero distinctione utuntur: dicitur enim naturale,vel secundum particularem, vel secundum universalem naturam: aquæ enim secundum privatam conditionem non est naturale ascendere, tamen ad replendum vacuum est hoc illi naturale secundum propensionem universalis naturæ. Sic (inquiunt) materiæ secundum privatam naturam non repugnat conservari sine forma, si illa privetur: at vero ex debito ordine naturæ universalis id fieri non potest, quia si repugnat dari vacuum in locali spatio, multo magis in capacitate & potentia materiæ. Alii tandem dicunt etiam secundum particularem conditionem suæ naturæ non posse materiam esse sine forma, licet forma non sit propria causa ejus, nisi omnis conditio necessaria ad existendum causa dicatur. Et hic modus dicendi propinquius videtur ad veritatem accedere.

Quæstionis resolutio.

Dico ergo primo: Forma non est propria causa materiæ, dans illi formaliter proprium esse, quo materia existit. Probatur, quia forma non dat materiæ illam partialem entitatem essentialem, quam in se habet, ut supra ostensum est, quamque retinet sub omnibus formis: sed illa entitas includit suam particularem existentiam distinctam ab omni existentia proveniente formaliter a forma: ergo. Major patet, tum quia illa entitas materię quoad propriũ esse essentię partiale,est simplex & cõdistincta a forma:tum etiam quia supponitur ad formã,& invariata manet,quoad illud esse sub quacunq; forma,unde etiam auctores primæ sententiæ ajunt,formam constituere cum materia unam essentiam completam: non vero dare illi suum proprium esse essentiale materiæ, quod potius supponit: ergo non potest forma esse formalis causa propria & intrinseca illius esse materiæ.Dico autem propria & intrinseca,quia extrinsece per modum termini dici potest,hoc esse materię sumi a forma,quia essentia materiæ consistit in aptitudine ad formam, sed hic respectus non est ad formam ut actu informantem, sed aptitudine. Unde eadem specificatio maneret in materia, etiãsi esset sine forma.Minor autem probatur, quia esse reale essentiæ,si actuale sit,id est,extra causam suam efficientem,intrinsece est esse existentię,ut late infra probabitur,tractãdo de esse & essentia; sed materia,ut supponitur formæ secundum proprium esse essentiæ partialis, habet esse actuale,prout distinguitur ab esse potentiali objectivo,quia sine hujusmodi esse non posset esse verum ac reale subjectum transmutationis & formæ: ergo. Et confirmatur ac declaratur:nam Deus eadem actione,qua creavit ac conservavit materiam sub prima forma, conservat illam sub omnibus formis,quæ postea succedunt:ergo illa actio Dei terminatur ad aliquod esse materię,quod manet idem sub omnibus formis:nam creatio, & conservatio illi respondens, terminatur ad aliquod esse, & non potest actio permanere eadem,nisi terminus sit idem: ergo illud esse non datur formaliter a forma, nam esse,quod dat forma, variatur, variata forma: illud autem esse est esse existentiæ, quia est esse temporale, & actuale extra causam efficientem: ergo.

Quocirca Durandus non loquitur consequenter, dum ait,etiamsi esse nõ distinguatur ab essentia, materiam habere esse a forma informante. In æquivoco autem laborat,cum ait,materiam tantum habere essentiam in potẽtia,& ideo ex se solum habere esse in potentia:nam materia secundum se habet in potentia essentiam formæ, vel compositi:essentiam autem materiæ non habet in potentia,sed in actu,hoc ipso quod creata est:aliud est enim materiam esse essentialiter potentiam, aliud esse tantum essentiam in potentia.Primum namq; est in universum verum,etiã de materia actu existente, quia in eo nihil aliud significatur,quam materiam esse essentialiter subjectum, vel potentiam receptivam. Secundum vero falsum est de materia actu creata, etiam prout præintelligitur formę: nam licet essentia materiæ ex se, id est, remota efficientia,solum sit in potentia, quod commune est omni essentiæ creatæ, tamen per suam creationem fit essentia in actu, licet partialis, & potentialis subjective: ergo ut sic habet suum esse existentiæ proportionatum: illud ergo non manat formaliter a forma. Sed de hoc puncto, id est, de existentia materiæ, plura inferius.

Dico secundo: Nihilominus materia pendet in suo esse aliquo modo a forma, quatenus naturaliter esse non potest sine illa, non solum ex ordine universalis naturæ, sed etiã ex debito, & indigentia proprię & peculiaris naturę ipsius materię. Prior pars recepta est frequentius a Philosophis & Theologis,qui hac ratione dicunt esse mutuam connexionem ac necessariam inter materiam & formam materialem,ut videre licet in auctoribus citatis, & Avicenna 2. Metaph. c. 2. & 3. Comment. 1. Phys. com. 56. & lib. 2. com. 13. Themistio 1. Physic. digress. ult. Plotino Ænead. 3. lib. 6. c. 14. Soncin. 5. Metaph. q. 1. Et probatur ratione, quia entitas materiæ esset otiosa in rerum natura,maneret sine forma:nullam enim operationem exercere posset:hoc autem abhorret a natura: ergo est contra ordinem naturæ,ut materia sit sine forma. Hac ratione utuntur multi: non tamen videtur efficax, quia,licet frustra sit in natura, quod non est aptum ad aliquod munus naturæ, non est tamen frustra, nec simpliciter otiosum,quod ex se aptum est ad exercendum aliquod munus,ad quod a natura est institutum,quamvis interdũ illud non exequatur. Sic ergo, quamvis materia maneret aliquando sine forma, non esset otiosa in natura, quia de se esset apta ad recipiendam illam, si adesset agens,qui illam introduceret, & per accidens contingeret, quod illa careret,quia fortasse agens,qui disponebat ad illam introducendam, prius abstulit dispositionem necessariam ad alterius conservationem, quam potuerit alteram introducere. Sicut Scotus fieri putat in morte hominis, vel alterius animalis, nec propterea manet otiosum cadaver, aut maneret materia, præsertim quia paulatim iterum disponi poterit, ut aliam formam recipiat.

Materia pendet a forma, nec potest sine illa esse naturaliter.

Unde non videtur etiam efficax ratio, quæ reddi solet ex cõtinua successione generationis & corruptionis, tum quia non est certum ad omnem corruptionem immediate,& in eodem instanti sequi generationem,ut ex dicta opinione Scoti patet:nam licet natura per se non intendat corruptionem,sed generationem:fieri tamen potest,ut res corrumpatur prius quam altera generari possit. Quare quod Arist. dixit,nempe: *Generatio unius est corruptio alterius*, fortasse non convertitur, vel intelligendum erit, per se loquendo, licet ex accidente possit deficere.

Alia ratio fieri solet,quia, quod non est aptum per se operari sine alio,neque etiam est aptum per se esse sine illo: materia autem natura sua nihil operari potest sine forma: ergo natura sua indiget forma ut existat,nec potest esse sine illa. Sed interrogo, an sit sermo de operatione proprię sumpta, quæ dicit habitudinem ad principium efficiens: & hoc modo non est ad rem:nam materia nec sub forma, nec absque forma, potest habere aliquam operationem. Vel operatio sumitur late pro quacunq; causalitate:& sic falsa est assumptio: sæpe enim indiget una res consortio alterius ad causandum,& non ad existendum, ut intellectus agens indiget consortio phantasiæ ad abstrahendas species, & tamen manet sine phantasia, & non censetur esse otiosus, etiamsi tunc pro eo statu non exerceat suam operationem. Anima enim rationalis indiget consortio corporis ad exercendam causalitatem formalem,non vero ad existendum, & sic de aliis: sic ergo materia poterit indigere consortio formæ ad exhibendam causalitatem materialem, etiamsi ad existendum eam non requirat. Et ratio est, quia causalitas dicit relationem vel habitudinem transcendentalem, & ideo postulare potest consortium alterius: res autem, a qua est causalitas, potest esse magis absoluta, & non actu, sed aptitudine tantum societatem alterius postulare.

Ex quo etiam infirma videtur alia communis ratio, quę maxime a priori esse cẽsetur, nimirum, quod materia est pura potentia,& ideo ab actu formę natura sua pendere debet. Quod enim dicitur pura potentia, non excludit actualem entitatem ipsius materiæ, sed dicit solum talem esse illam entitatem,ut essentialiter sit potẽtia,& ad munus recipiendi & sustentandi formam omnino instituta: non est autem de ratione potentiæ,generatim loquendo, ut semper sit sub actu suo: unde ergo ostenditur hoc esse de ratione hujus potentiæ? nam ex eo quod sit potentia substãtialis,id colligi non potest: cum inde potius habeatur esse potentiam subsistentem, quamvis partialiter & incomplete, & ideo posse per se existere, etiamsi causalitatem suam actu non exerceat, sicut manet rationalis anima, quia subsistens est, licet actu non informet.

Diffi-

Difficile ergo videtur rationem reddere, quæ cõvincat hanc naturalem dependentiam materiæ a forma, propter quod hoc tempore multis, præsertim in Italia, placet, materiam quidem nunquam separari a forma propter necessarium ordinem agentium naturalium tum inferiorum, tum cęlestiũ, quę semper introducunt unam formam recedente alia, non vero propter intrinsecam dependentiam materiæ, quam dicunt non fore in nihilum redigendam, si ablata una forma, altera in illa non succederet, sed naturaliter cum sua entitate & existentia fuisse permansuram. Nihilominus recedendum non est ab antiqua & communi sententia, quam his modis explicare & confirmare possumus. Primo non est verisimile materiam hanc inferiorem esse magis independentem a forma rei generabilis indefinite sumpta, quam sit unaquæque materia cœli a propria forma, cum sit illa minus perfecta; sed unaquæque materia cœli pendet naturaliter a sua forma: ergo. Secundo non est verisimile materiam hanc magis pendere a formis accidentalibus, quam a substantiali, cum per se primo ac principaliter illam respiciat; sed ita pendet materia hæc ab accidentali forma, ut naturaliter esse non possit sine omni illa, ut est evidens saltem de quantitate.

Ratio probans materiam naturaliter sine forma esse non posse.

Tertio, physica conjectura optima est, quod hæc materia ad hoc est instituta, ut semper sit sub aliqua substãtiali forma, & ab eis nunquam separętur: ergo signum est, talem etiam esse factam, ut ex natura sua postulet consortiũ formæ, ut esse possit. Antecedens patet inductione, quia materia a principio in sua creatione sub formis condita fuit. Neque sententia contraria verisimilis est: nam Scriptura non dicit Deum in principio creasse materiam, sed *cœlum & terram*: quas voces non posse de materia exponi supra ostensum est. Et quamvis Augustinus interdum videatur in hoc dubitasse, tamen 12. Confess. c. 17. & 29. priorem opinionem reprobat, & concludit, materiam non tempore, sed natura tantum antecessisse formationem suam: unde 13. Confess. cap. 33. ita concludit: *Cum aliud sit cœli & terræ materies, aliud species: materiem quidem de omnino nihilo: mundi autem speciem de informi materia: simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla moræ intercapedine sequeretur.* Idem habet libro 1. de Genes. ad liter. cap. 19. & libro 4. cap. 22. & sequentibus, & 1. de Civitate cap. 7. Post illam vero primam creationem nunquam materia caruit omni forma: atque ita sunt ab auctore naturæ dispositæ causæ naturales, ut nunquam possit una forma materiam deserere, quin introducatur alia. Illud enim axioma Aristot. 1. de Gener. tex. 17. *Generatio unius est corruptio alterius*, in universum verum est, nec potest de generatione verum esse, quod semper ad eam sequatur corruptio, nisi etiã ad corruptionẽ unius semper sequatur generatio: nam si aliquid corrumperetur, & nulla fieret generatio, postea ex eadem materia posset aliquid generari sine nova corruptione. Cumque verum sit in materia nullam esse formam corporeitatis, vel genericam, ut in superioribus ostensum est, & inferius etiam ostendemus, necessarium est, ut semper formæ forma succedat in materia, nisi dicere velimus de facto sæpe manere materiam sine forma ulla substantiali cum solis accidentalibus. Quod absurdum & paradoxum esset in Philosophia.

August. eidem asseruit materiam nulla ratione reali informem præcessisse.

Est ergo facta hæc materia, ut perpetuo sit sub forma: ergo verisimile est, talem esse factam, ut forma indigeat ad existendum. Probatur consequentia, quia non repugnat intelligere materiam primam talem esse, ut hanc habeat indigentiam, quod recte probat illa ratio, quia, scilicet, est pura potentia, id est, imperfecta in entitate sua, & incompleta ac potentialis: cum his enim imperfectionibus non pugnat, imo optime quadrat illa indigentia & dependentia. Nec refert, quod partialiter sit subsistens: nam subsistentia excludit dependentiam a subjecto, non vero ab actu, seu forma. Neque est in hoc comparãda materia cum anima subsistente, quia hæc longe est perfectior & actualior, & simpliciter immaterialis. Igitur hic modus dependentiæ non solum non repugnat, verum etiam est maxime consentaneus entitati materiæ & imperfectioni ac muneri ejus: ergo verisimilius est talem esse naturam materię. Denique in rebus Physicis, quod semper eodem modo evenit & non aliter, verisimile est esse naturaliter necessarium: sed materiam esse sub aliqua forma, naturaliter semper ita evenit: ergo est ex necessitate naturæ, & non ex necessitate formę, quia quando una forma perit ex defectu dispositionum, nulla erat necessitas ex parte alterius introducendi novam formam. Neque item tribui potest necessitas soli extrinseco agenti proximo, quia sæpe etiam nullum est privatum agẽs, a quo fit talis forma: ergo illa necessitas fundatur in indigentia intrinseca ipsius materiæ. Nec satis est dicere, hunc effectum esse naturalem ex ordine universi, seu ex universali natura, aut necessitatem illam oriri ex causis agẽtibus universalib. quæ semper sunt paratæ ad introducendam aliquam formam, quando particulares deficiunt: nam hæc institutio naturæ in propria indigentia materiæ fundata est: nam quia ad universale bonum pertinebat, ut nulla materiæ portio unquam deficeret, aut in nihilum redigeretur, ideo natura providit, ut nunquam posset privari omni forma, sed recedente una, semper succederet alia, quia hoc necessarium erat, ut materia posset perpetuo naturaliter conservari. Alioqui cur natura fuisset tam provida in hujusmodi formarum successione? præsertim quando forma, quæ succedit, per se non erat necessaria ad expellendam aliam, quæ ob defectum dispositionis, vel organizationis necessariæ recedit.

Neque est simile, quod afferebatur de ascensu aquę ad replendum vacuum: nam universalis natura evitat vacuum propter perfectam unitatem, & integritatem universi, & propter necessitatem actionis, & influentiæ, & non propter commodum alicujus privati entis. Quod vero materia esset quasi vacua omni forma, si nihilominus cõservari posset, & pati ac disponi ad generationẽ, & in suo genere ad illam concurrere, nullum esset incommodum naturæ universali. Igitur universalis ratio nulla est alia, nisi materię conservatio. Fateor totum hunc discursum supponere de facto nunquam manere materiam sine substantiali forma, & inde colligere hoc provenire ex indigẽtia materię, quam collectionem existimo satis esse probatam: antecedens autem dubito, an satis demonstratum sit: nam substantialem formam non experimur nisi ex effectibus, vel accidentibus: sæpe autem nullus est effectus, qui evidenter ostendat introductionem novæ formæ post recessum prioris, ut in morte hominis, & ideo Scotus & alii negant, ibi introduci novam formam, quamquam ne fateantur manere materiam sine forma, ponant formam corporeitatis vel mistionis, qua seclusa nos non alia ratione convincimus, in omni morte vel corruptione introduci novam formam, nisi quia alias materia maneret sine forma, & ita videmur in his probationibus circulum committere. Sed licet verum sit, ex effectibus id non evidenter demonstrari, nihilominus adeo est illud axioma consentaneum naturis rerum, & fini, & usui, ac imperfectioni materiæ, ut unanimi omnium fere antiquorum & recentiorum Philosophorum consensu, tanquam certum & indubitatum sit receptum, quod satis est ad philosophicam rationem fundandam.

Qualis sit dependentia formæ a materia.

Sed explicandum superest, qualis sit hæc dependentia; duobus enim modis potest intelligi, scilicet, vel tanquam a propria causa, vel tanquam a conditione ita necessaria ut absque illa non debeatur esse tali rei, quos duos modos dependentiæ explicui late in 1. tomo. 3. p. disp. 8. sect. 1. & illos videtur significare Fonseca 5. Metaphys. cap. 2. qu. 3. sect. 1. dum ait intelligi posse materiam pendere a forma, vel tanquam a vera causa, vel tanquam a quodam concomitante, & sect. 3. videtur de eisdem facere mẽtionem, dum ait accidentia conservare substantiam non a priori, sed a posteriori. Dubitari ergo potest, quo ex his modis pendeat materia a forma. Et quidem, quod sit tantũ dependentia a posteriori, & a conditione necessaria, videtur probabiliter persuaderi. Primo quia hic modus depẽdentię possibilis est: nam forma substantialis, vel ejus unio ad materiam, atque adeo totum compositum pendet hoc modo ab aliquibus formis accidentalibus, tanquam a dispositionibus necessariis via conservationis, ut ajunt, non quia sint propriæ & directæ causæ talis conservationis, sed, quia sunt dispositiones ita connaturales, ut sint etiam necessariæ: ergo majori ratione potest materia habere talem dependentiam a forma tanquam a necessaria dispositione, & primaria. Item hoc modo pendet materia a quantitate: ergo & potest pendere a forma. Deinde hic modus est sufficiens ad salvandum omnia, quæ dicuntur de dependentia materiæ a forma, & omnes rationes

Duplex dependẽtiæ modus.

Argumẽta probãtia materiam a forma solum ut conditione dependere.

nes factę non amplius probant. Est etiam modus facilis & clarus: nam juxta illum facile conciliatur duę conclusiones positę. Recte etiam intelligitur, quo modo vicissim pendeat forma a materia, & materia a forma: una enim dicetur pendere a priori, & altera a posteriori: una tanquã a vera causa, & alia ut a conditione concomitante.

At vero juxta alium modum difficile intelligitur hæc mutua dependentia: nam cum materia simpliciter supponatur formæ, ut hæc ex illius potentia educi possit, vix intelligitur, quomodo a priori possit materia a forma depẽdere. Et explicatur amplius, augeturque difficultas ex eo, quod materia sit per veram creationem & per eandem actionem permanentem conservatur: ergo non pendet in suo fieri a forma ut a vera causa, quia ad creationem nulla causa creata concurrere potest naturaliter. Respondẽt aliqui hoc esse verum de causa efficiẽte; non vero de aliis generibus causarum: nam creatura non potest esse causa efficiens creationis: potest tamen esse causa finalis, ut per se constat, & eadem ratione potest esse causa formalis, imo & materialis: nam cum creatur totum, partes concurrunt ad esse & fieri illius in genere causæ materialis. Sed omissa causa finali, cujus causalitas habet peculiarem rationem, propterea quod non est per realem, ac propriã motionem distinctam ab actione causæ efficientis, & ideo non prærequirit reale esse in re, quę talem causalitatem exercet: de causa materiali videtur concursus ejus directe repugnare cum creatione, ut est propria & vera creatio: quod facile patet ex dictis supra de eductione formæ de potentia materię, & latius ostendetur infra in propria disputatione de creatione. Loquor autem de creatione, ut proprie creatio est: nam sub ratione concreationis potest habere dependentiam a causa materiali, ut supra declaratum est tractando de materia cœli, quia concreatio ut sic ordine naturæ supponit creationem, & ideo potest habere aliquam dependentiam. Eadem ergo ratione creatio ut sic non potest habere dependentiam a causa formali, quia causa formalis supponit materialem, licet concreatio possit habere dependentiam a forma, ut supra loco citato declaratum est. At vero materia rerum generabilium vere ac proprie creatur, & non concreatur proprie, id est, non producitur per unam & eãdem actionem, qua creatur totum: ergo ad creationem ejus non potest forma concurrere, ut vera causa.

Quod in hunc modum declaratur & confirmatur ex dictis: nam creatio hujus materię rerum generabilium & inductio formæ, sunt actiones distinctæ, tam nunc in materiæ conservatione, & rerum generatione, quam in prima rerum sublunarium productione: sed actio inductiva formæ non potest esse vera causa actionis creativæ materiæ: ergo multo minus forma, quæ per illam actionem inducitur, potest esse vera causa creationis materiæ. Minor patet, tum quia inductio formæ supponit omnino creationem materię, seu materiam creatam, nec intelligi potest, quod formę inductio aut unio supponatur in aliquo genere causę ad creationem materiæ, quia inductio formæ ut sic dicit habitudinem transcendentalem ad materiam jam creatam, unde sicut relatio non potest præsupponi ad terminum in aliquo genere causæ, ita neque inductio formę ad creationem materiæ. Tum etiam, quia alias penderet per se creatio, vel conservatio materię ab eductione formę: ergo & ab agente educente formam, atque ita agẽtia naturalia ut veræ causæ effectivæ conservarent materiam. Unde etiam fieret, ut quoties forma mutatur in materia, mutaretur actio qua materia conservatur a Deo, quia mutata dependentia actionis, mutatur actio eo, quod ipsa sit essentialiter dependentia, ut infra declarabimus. Consequẽs autem est falsum, quia materia ut est primum subjectum generationis, est quid ingenerabile, & incorruptibile, quia supponitur generationi & corruptioni: ergo eadem ratione est quid immutabile quoad actionem per quam fit, & conservatur, quia suponitur facta & conservata; alioqui per quamcunque generationem entis naturalis concrearetur materia, vel ita se haberet ac si concrearetur, quia per novam actionem terminatam ad totum ipsa conciperet conservari, quod plane repugnat actioni agentis naturalis: alias eadem ratione dici posset per talem actionem comproduci semper novam materiã. Igitur creatio, vel conservatio materiæ, non pendet ab eductione formæ tanquam a propria causa, vel actione per se: ergo multo minus potest pendere a forma, tanquam a vera causa, cum forma sit in omni genere causæ posterior actione, per quam educitur de potentia materiæ: ergo de primo ad ultimum, nec materia ipsa potest pendere a forma ut a causa per se, sed solum ut a causa vel conditione concomitante, & bene disponente ac actuante ipsam materiam.

Rationes suadentes materiam a forma pendere ut a propria causa.

Non desunt tamen argumẽta, quibus suaderi videatur materiã posse dependere a forma, ut a propria causa, quæ per informationem suam continet illam in esse. Et præsertim, quia forma substantialis materialis pendet a materia ut a propria, & per se causa in suo genere: ergo & e contrario materia pendet a forma, tanquam a vera causa, quia licet non sustentet illam ut subjectũ, potest ut actus continere illam. Nam sicut actus effectivus tenet effectum in esse per suam causalitatem, ita actus informativus potest modo sibi proportionato continere suum subjectum in esse: ergo ita comparatur forma substantialis ad materiam. Probatur consequentia primo, quia forma materialis est perfectior & actualior, quam materia: ergo magis per se pendet materia a forma, quam forma a materia. Secundo, quia non repugnat hujusmodi mutuus nexus inter materiam & formam tanquam inter causas, quæ mutuo & vicissim sunt sibi per se causæ. Quod patet tum illa generali ratione, quod in diversis generibus causarum non repugnat mutua prioritas: tum etiam, quia in cęlo videtur esse hęc mutua connexio inter materiam & formam: nam & in fieri, & in esse mutuo & per se pendẽt, ut supra dictum est, ita ut concreatio unius per se pendeat a concreatione alterius, & e converso. Ex quo exemplo potest sumi tertia ratio, quia materia cœli pendet a sua determinata forma, ut a causa per se: ergo & materia horum inferiorum pendebit eodem modo a forma generabili, licet indefinite. Patet consequentia, quia perfectior est materia cœli: ergo si illa pendet, multo magis alia.

Judicium de quæstione & de rationibus utrinque propositis.

Sunt quidem hæ rationes probabiles, & ita potest utraque pars ex dictis probabiliter sustineri, mihi tamen (ut verum fatear) prior videtur intelligibilior & facilior, & si attente ponderentur rationes factæ, facilius possunt posteriores dissolvi. Quod munus lectori relinquo, quia res facilis videtur, quia infra explicando quomodo causæ sint sibi invicem causæ, radicitus declarandum est, quęnam prioritas mutua possit inter aliqua duo intercedere, & quæ non possit, ex cujus intelligentia maxime pendet præsens resolutio.

SECTIO IX.

Utrum tanta sit dependentia materiæ a forma, ut sine illa nec per divinam potentiam conservari possit: & e converso.

Rationalis forma naturaliter, cætera supernaturaliter separatę possunt conservari.

Quoad dependentiam formę a materia, solum potest dubitari de materiali forma: nam de immateriali constat, non solum virtute divina, sed etiam naturaliter posse manere sine materia. De reliquis autem formis Aristot. & Philosophi fortasse negarent posse ullo modo subsistere separatas a materia, quia existimarẽt dependentiã, & inhęrentiã actualem in materia esse illis essentialem. Catholici autẽ, qui credimus Deum conservare accidens sine subjecto, dubitare non possumus (licet moderni quidã dubitent) quin possit etiam Deus substantialem formam materialẽ sine materia conservare, quia major est dependentia accidẽtis a subjecto, quatenus accidens minus habet entitatis & actualitatis, quã forma substantialis. Unde omnes doctores statim citandi in hoc conveniunt de forma substantiali, quamvis de materia dissentiant.

Tractatur prior opinio de materia.

De materia igitur est prima sententia negans posse Deum conservare materiam sine forma substantiali. Tenet D. Thomas locis citatis sectione præcedente cum aliis sectatoribus ejus ibi citatis, & præterea quodlib. 3. art. 1. indicatque eam Magister in 2. dist. 12. cap. 5. ubi solum dicit, materiam in principio creationis non fuisse prius carentem omni forma, quia tale aliquid corporeum existere non potest, quod nullam habeat formam, non tamen declarat, an loquatur de potentia absoluta, vel juxta naturas rerum. Et eodem modo videtur loqui Hugo Victorinus 1. de sacramen. part. 1. cap. 4. Apertius loquitur Bonavent. dicta dist. 12. art. 1. qu. 1. Hervæus quodlib. 6. qu. 1. Ægid. in principio sui Hexameron c. 1. & 2. Jandun.

dun. 1. Phys. qu. 26. Zimar. Theorem. 15. Fundamentum præcipuum hujus sententię est, quod materia formaliter ex se nullam habet existentiam, sed eam recipit formaliter a forma. Deus autem non potest dare effectum formalem sine causa formali, neque etiam potest conservare materiam sine existentia; ergo non potest conservare materiā sine forma. Nec refert, quod esse existentiæ juxta hanc sententiam non sit primarius effectus formalis formæ, tum quia, licet ob hanc causam possit per divinam potentiam manere effectus primarius sine hoc secundario: tamen e converso non potest secundarius dari sine primario: nam ab eo essentialiter pendet, tum etiam quia ad primarium effectum formę pertinet esse vel constituere proximum susceptivum existentiæ, qui effectus nunquam separatur ab ipsa: nam etiam in Christi humanitate illum habet: non potest autem Deus constituere actū extra proprium susceptivum. Secundo ex Commentatore, quia materia est pura potentia: quidquid autem existit, est in actu: ergo repugnat materiam existere sine actu, quia alias simul esset in actu, & sine actu: actus autem materiæ est forma: ergo repugnat esse sine forma. Tertio, etiamsi materia habeat aliqualem existentiam partialem, habet illam pendentem a forma in genere causæ formalis: sed non potest Deus per se supplere effectum causæ formalis; ergo. Quarto fieri solet hæc ratio, quia si materia servaretur sine forma, esset in rerū natura aliquod individuum sub genere substantiæ, & non sub aliqua specie: nam materia esset in genere corporis, v. g. & non pertineret ad aliquam ejus speciem. Quinto omne esse accidentale est a forma accidentali, & ideo nihil habere potest tale esse sine illa: ergo omne esse substantiale est a forma substantiali, & non potest sine illa: materia autem habet aliquod substantiale esse: ergo illud non potest esse sine substantiali forma. Aliæ rationes solent multiplicari, sed non ingerunt novam difficultatem, & ideo inutile censeo in eis immorari.

Posterior sententia tractatur, & priori præfertur.

Contraria sententia est satis communis. Eam tenet Hēricus quodlib. 1. qu. 10. Scotus in 1. dist. 12. qu. 2 ibi Lichetus, Maironis, Bassolis, & alii Scotistæ, Richardus qu. 4. Gregorius qu. 1. Gabriel qu. 1. Marsilius in 2. qu. 8. & in eam inclinat Soto Physic. 1. qu. 6. & mihi videtur hæc sententia omnino vera, quia non solum non invenio claram implicationem contradictionis, verum etiam nec rationem satis verisimilem, quæ eam persuadeat. Et inprimis, quamvis teneremus existentiam esse rem distinctam ab essentia, nulla reddi posset sufficiens ratio, cur non posset Deus illum actum ponere in sola materia: quia licet secundum connaturalem ordinem ille actus recipiēdus esset in tota natura vel integro supposito, tamen per divinam potentiā posset constitui in una parte, sicut existentia accidentalis naturaliter recipi non potest nisi in composito accidentali, seu in supposito substantiali, media accidentali forma, & tamen Deus facere potest, ut maneat in solo accidente separato, & majori ratione posset conservare esse substantiale in sola forma materiali substantiali: ergo etiam posset in sola essentia materiæ ponere actum existentiæ, quia licet materia sit potentia ad formā, tamen re vera est quædam partialis essentia substantialis: quatenus ergo aliqua essentia est, & poterit per existentiā actuari: nam existentia est actus essentiæ. Neque est ulla ratio, quæ probet illum ordinem inter formam substantialem & actum existentiæ, aut dependentiam illius existentiæ a forma esse adeo essentialem, ut a Deo immutari aut suppleri non possit: nam forma non est ita causa existentiæ, ut intrinsece componat illam, cum supponantur esse entitates simplices condistinctæ: causalitas autem formæ, quæ non est per intrinsecam compositionem, sed vel per dimanationem, aut aliam similem rationem, potest a Deo suppleri: ut statim ostendam.

Nec vero dici potest, materiam existentem per actum existentiæ realiter distinctum jam habere formam, quia omnis actus est forma. Hoc enim axioma falsum est juxta illam sententiam, etiam de actu actuante: authores enim illius sententiæ ponunt in uno supposito substantiali formam substantialem, & actum existentiæ realiter distinctum, & non admittunt duas formas substantiales: ergo existentia substantialis non est forma substantialis. Et ideo etiam dicunt, existentiam creatæ humanitatis, posse suppleri per increatam existentiam Verbi, quia existentia non est forma: ergo si materia conservaretur cum actu existentiæ realiter distincto a sua essentia absque alia forma, vere conservaretur sine forma, & ita esset in actu sine actu informante: non vero sine actu terminante. Adde nonnullos ex authoribus, qui ponunt existentiam realiter distinctam ab essentia, concedere, posse Deum conservare essentiam in rerum natura, & extra causas sine existentia. In quo licet apertam dicant contradictionem, tamen supposito falso principio consequenter loqui videntur. Cur ergo non admittent etiam essentiam materiæ conservari posse in rerum natura & extra causas sine actu existentiæ distincto? nam ut res sit in rerum natura, & extra causas, sufficit secundum ipsos esse essentiæ: materia autem ex se & per se ipsam formaliter aliquod esse essentiæ habet, quamvis partiale ac diminutum.

Sed hæc veluti ad hominem ex alienis principiis procedunt: ex propriis autem ratio a priori hujus sententiæ est, quia materia sicut habet suam partialem entitatem essentiæ, ita & existentiæ: existentia enim substantiæ ita composita est, sicut essentia substantiæ, & ideo sine ulla implicatione vel repugnantia, potest Deus sicut formam sine materia, ita & materiam sine forma conservare. Quia licet proprium susceptivum (ut ita loquamur) completæ & integræ existentiæ sit completa natura vel substantiale suppositum, tamen pars naturæ, seu natura partialis capax est partialis existētiæ sibi proportionatę, in qua potest per divinam potentiā partialiter sola subsistere, sicut quātitas in sua proportionata existentia per divinā potētiam separata existit. Nulla enim major repugnantia afferri potest in existentia partiali materiæ, quā in partiali existentia formæ, vel accidentali existentia quantitatis. Namque hæc existentia partialis materiæ non manat intrinsece a forma, sed solum naturaliter pendet ab illa, vel tanquā a conditione seu actuali dispositione naturaliter debita, vel ad summum ut a causa informante, & per informationem suam per se concurrente & juvante ad esse materiæ: hic autē modus dependentiæ facile potest a Deo suppleri sine repugnantia. Et de priori quidem, qui nobis probabilior visus est, res est clara, quia ille modus dependentiæ est valde intrinsecus & a posteriori, & solum consistit in hoc, quod rei in tali statu constitutæ, vel carenti tali dispositione vel actu, non debetur naturaliter esse. Potest autem Deus conferre esse, etiā præter naturale debitum, seu præter ordinem naturalem, & ita potest conservare formam in materia sine naturali dispositione, & animam in corpore sine naturali organizatione. *Germana a prioríque conclusionis probatio.*

De posteriori autem modo dependentiæ idem probatur, quia licet secundum illum modum forma concurrat aliquo modo ut causa ad esse materię, non tamen ut causa intrinsece componens illud esse, aut proprium subjectum ejus, sed ut causa tantum informans vel actuans, & ut extrinseca in hoc sensu, quod est condistincta omnino ipsi effectui: hujusmodi autem causam Deus supplere potest efficiendo, etiamsi ipsa causet informando. Quod a contrario probatur de causa materiali, quę est intrinseca sicut formalis, & ideo non potest Deus illam supplere respectu illius effectus, quem intrinsece componit. Potest tamen supplere causalitatem ejus, respectu alterius componentis seu formæ etiamsi materia in suo genere influat per se, & ut vera causa in esse ipsius formæ. Et hoc modo supplet Deus dependentiam accidentis a subjecto, etiamsi sit in genere causæ materialis, & eodem modo potest supplere dependentiam substantialis formæ corporeæ a materia, quia licet vere sit causalitas per se & materialis, tamen non est omnino intrinseca, id est, talis, ut ipsa materia sit intrinseca pars talis effectus, sed est circa rem omnino condistinctam sustentando illam. Hanc autem causalitatem, quam materia præbet sustentando, potest Deus supplere efficiendo: ergo eadem ratione poterit supplere causalitatem formæ, non in compositum, sed in materiam, neque informando, sed efficiendo. Patet cōsequentia, quia æque cessat tota ratio repugnantiæ, quæ in hoc consistit, quod Deus non potest uniri per modum formæ ad materiam, quod necessarium esset ad conservandum vel componendum compositum, non vero ad conservandam unā partem compositi sine alia. In quo par est ratio de materia ac de forma, quia non est de relatione partis essentialis actu existentis quod sit forma, vel habeat formam, quia neque essentia talis partis hoc postulat, cum solum consistat in aptitudine ad formam, non vero in actuali unio-

unione, neque etiam existentia, cum solum extrinsece pendeat a forma modo jam explicato. Et tunc materia esset quidem in actu entitativo, seu existentiæ, & in potentia ad actum formalem, in quo nulla est repugnantia aut difficultas, cum potentia receptiva necessario includat aliquam entitatem & actualitatem entitativam, ut supra declaratum est.

Deus sine forma materiam conservaturus quid novi debeat præstare.

Atque hinc obiter intelligitur, per quam actionem possit Deus materiam sine forma conservare, aut quid novi oporteat ipsum exhibere, ut illam conservet. Diversimode enim loquendum est juxta diversos modos dependentiæ materiæ a forma supra tactos. Si enim materia solum pendet a forma ut ab actu seu dispositione consequente, nulla nova actio necessaria est ex parte Dei ad cōservandam materiam sine forma; sed si a principio crearet materiam solam sine forma, actio eadem omnino esset cum illa, qua Deus actu creavit materiā sub formis, solūque constitisset miraculum, vel præternaturale opus in hoc, quod Deus faceret illam actionem sine concomitantia alterius, per quam induceret formam in talem materiam. Sicut si Deus crearet substantiam animæ sine potētia intellectiva, per eandem actionem illam crearet, & miraculum solum esset impedire naturalem dimanationem facultatis ab essentia: imo de facto anima Christi, eadem actione creata est sine propria subsistentia, ac aliæ creantur, solumque in illa impedita fuit actio vel dimanatio propriæ subsistentiæ. Et proportionali modo loquēdum est, si Deus velit conservare sine forma materiam, quæ jam est sub illa: nam expellendo unam formam, & nō concurrendo ad introductionem alterius, solum esset necessarium, Deum continuare illammet actionē, qua nunc conservat materiam, quia per illam sufficienter conservaret entitatem materiæ in rerum natura & extra causas: miraculumque solum in eo esset positum, quod Deus continuaret actionem conservativam materiæ in eo statu, in quo illi non deberetur esse, & sine illis conditionibus, quę ad naturalem modum existendi necessariæ sunt.

At vero si materia pendet a forma, ut a propria causa per se influente ad esse illius, sic necessarium erit Deum alio genere efficientiæ & actionis supplere illam causalitatem formæ, quia si illa causalitas formæ per se necessaria est præter communem influxum, quo Deus nunc conservat materiam, non poterit cum hoc solo communi influxu Dei materia conservari sine causalitate formæ, nisi hujus necessitas alio genere causalitatis suppleatur. Sicut, quando Deus conservat quantitatem sine materiali concursu subjecti, necessarium est, ut speciali efficientia suppleat concursum illum subjecti, sine quo quantitas naturaliter esse non posset, & ideo dicimus longe diversa ratione conservare Deum quantitatem sine subjecto, ab ea, qua illam in subjecto conservabat, ut late tractavi 3. tomo 3. parte. Sic igitur necessarium esset in præsenti servata proportione. Quænam vero esset illa nova actio, quam Deus adhiberet ad materiam conservandam sine forma, non est facile ad explicandum: dicimus autem illam fore actionem per modū absolutæ, & omnino independentis creationis, distinguique ab actione, qua nunc conservatur materia, quia hæc est per modum concreationis, quod quidem in materia cœlesti, si conservanda esset sine forma, facile intelligi potest: in hac vero materia generabilium difficilius id est, nam actio, per quam fit, re vera est absoluta creatio, ut in superioribus est declaratum, & ideo prior dicendi modus quoad hanc materiam semper videtur verisimilior.

Satisfit rationibus prioris sententiæ.

Rationes contrariæ sententiæ omnes fere solutæ sunt ex dictis. Ad primam enim jam responsum est, & falsum sumere, nempe omnem existentiam esse a forma, ut ab intrinseca & quasi essentiali causa (est enim id verum de existentia completa substantiali, non vero de quacunque partiali) & illationem non esse necessariam, quia esto intercederet ille naturalis ordo inter formam & existentiā, non inde fieret esse immutabilem per omnipotentiam Dei. Ad secundum respondent Scotus, & alii, committi æquivocationem in nomine potentiæ, & actus: nam materia dicitur pura potentia subjectiva, quæ, si in sua puritate sit, carebit actu informante: cum vero dicitur omnem rem existentem esse in actu, intelligitur de actu entitativo, quod non opponitur potentiæ subjectivæ, sed objectivæ tantum. Quam responsionem Javellus & alii putant satis excludi impugnando potentiam objectivam: sed non est, quod hæreamus in voce potentiæ objectivæ; de qua fortasse est controversia de nomine, ut etiam Javellus fatetur, & inferius tractandum est: sed attendere debemus ad rem significatam, quæ est res in esse possibili, sive dicatur possibilis a potentia objectiva, sive a potentia activa agentis: nunc enim nil refert. Rei autem possibili sic sumptæ opponitur res in actu, & hoc sensu est verum, rem existentem debere esse in actu: hoc autem esse in actu, non opponitur puræ potentiæ subjectivæ. Quod si in hoc sensu materia jam creata dicatur pura potētia, falsa est assumptio. Ad tertium satis jam declaratum est, quo modo possit Deus supplere dependentiam naturalem, quā habet materia in sua existentia partiali a forma.

Materia substantialem propriam stabilemque speciem sibi ascribis.

Ad quartum respondetur non magis procedere argumentum illud in materia sine forma, quam in materia formata. Materia enim non habet aliam speciem substantialem & essentialem sibi, propterea quod sit forma, vel sub hac, vel illa forma. Dico autem substantialem & essentialem, quia agimus de materia prima, non de materia proxima, quæ includit formas seu dispositiones accidentales, ratione quarum dicitur interdum specie differre, sed illa re vera non est diversitas in substantiali differentia materiæ, sed in accidentibus. Forma igitur non dat differentiam specificam materiæ, sed composito. Unde sicut eadem materia numero manet sub diversis formis, ita & eadem specie: si ergo materia sine forma existens esset individuum generis sub nulla specie contentum, etiam nunc est: vel certe, si nunc non est tale individuum (ut re vera non est) neque etiam tunc esset. Unde simpliciter neganda est sequela, quia ad rationem materiæ non spectat, ut sit in specie hominis, vel equi, sed in specie materię: illa autem materia esset in aliqua specie ultima materiæ, vel cœlestis, vel elementaris. Quare aliud est dicere in eo casu dari materiā, quæ in sua latitudine essentiæ incomplete sub nulla specie ultima sibi proportionata contineretur, & falsum est hoc sequi: aliud vero est dicere, dari materiam, ex qua nullum individuum completum sub aliqua specie ultima substantiæ completæ contentum actu componeretur, & hoc fatemur sequi: nullum autem est inconveniens, sed est ipsamet assertio nostra: quia non est de essentia materiæ, quod actu componat tale individuum, sed quod apta sit illud componere. Ad quintum respondetur esse discrimen inter substantiā & accidens, quod accidens & forma accidentalis in tota sua latitudine sumpta convertuntur, quia omne accidens aliquo modo inhęret, & ideo repugnat dari esse accidentale sine forma accidentali: substantia vero & forma substantialis non convertuntur: datur enim subjectum substantiale, quod nullo modo est forma, & ideo dividitur substantia in materiam, formam & compositum. Quapropter non est necesse, ut omne esse substantiale sit intrinsece & formaliter forma: nam in latitudine substantialis esse datur esse simpliciter & completum: & hoc est a forma proprie ac per se in suo genere: datur etiam esse partiale, quod non semper est a forma, nisi late loquendo, quatenus ab illa aliquo modo pendet, quam dependentiam Deus supplere potest, ut ostensum est.

SECTIO X.

Utrum unius substantiæ una tantum detur causa formalis.

Explicata causalitate formę, necessarium est ejus veritatem, vel multitudinem in eodem effectu vel cōposito exponere, ut hinc simul constet, an intra hoc genus causæ, sit aliqua subordinatio, vel dependentia causarum respectu ejusdem effectus. Duobus autem modis intelligi potest in una substantia esse plures formas, scilicet, vel in diversis partib. materię, vel in eadem materia. De priori modo hic non disputamus: quia etsi in diversis partibus materiæ dentur diversæ formæ, tamen unaquæque earum unum tantū habet effectum propriū in sua materia. Quod si ex omnibus illis substantiis una cōponitur tanquam ex partibus integrantibus ipsā, necesse est, ut formæ illæ non sint totales, sed partiales, unam totalem formā integrantes. Atque ita ea multitudo partium non impediet, quo minus unius effectus totalis una detur adęquata causa formalis. Et quidem si hujusmodi partiales formę sint ejusdē ratio-

Plures partiales formæ homogeneæ in eodem composito inveniuntur.

rationis, non est dubium quin possit in materialibus formis pro diversitate partium materiæ multiplicari & uniri ad componendam unam substantiam. An vero formæ diversarum rationum possint esse partiales, & inter se uniri ad componendam unam substantiam, & quanta possit esse illa unio, an scilicet, per veram continuationem Mathematicam, vel per minorem aliquam conjunctionē Physicam, hæc omnia non pertinent ad præsentem materiam, sed ad scientiam de anima: nam illa omnia potissimum quæri solent propter partes heterogeneas viventiū, & maxime propter sanguinem & alios humores existentes in animali, de quibus nonnulla attigi 1. tomo 3. parte, disputatione 13. sectione 5. 6. & 7.

Quæstio ergo præsens versatur de causa formali respectu ejusdem omnino materiæ, an scilicet in una materia tantum esse possit una forma substantialis, in qua quæstione plures involvuntur pro varietate opinionum, quæ breviter attingendæ sunt. Tribus autem modis excogitari possunt plures formæ in eadem materia: uno modo cum subordinatione per se & essentiali, per modum formæ superioris & inferioris, quarum prior, licet respectu materiæ sit actus, respectu tamen ulterioris formæ comparetur per modum potentiæ. Secundo cum subordinatione, non quidem essentiali, sed per modum dispositionis ad formam principaliter intentam. Tertio mere per accidens & sine ullo ordine inter se. Et ad hæc tria capita revocantur omnes opiniones, quæ in hac materia sunt vel esse possunt: in singulis est sententiarum varietas.

Nam ad primum caput spectat opinio supra tractata disputatione 13. de forma corporeitatis per se necessaria ad introductionem ultimarum formarum, quam hic iterum referre & impugnare non oportebit.

Reijcitur opinio de multiplicatione formarum juxta prædicata essentialia.

Ibidem est etiam tractata & cursim impugnata opinio, quæ affirmat, formas substantiales realiter multiplicari in composito juxta multitudinem prædicatorum essentialium, quæ refertur ex Avicembron. in libr. fontis vitę, eamque tenuit Joannes de Gandavo 2. Metaph. qu. 10. & 1. de anima qu. 8. & Paulus Venet 7. Metaph. Veruntamen hæc sententia antiquata jam est, & ut omnino improbabilis rejecta: nam præter rationes generales, quas inferius efficiemus pro unitate formæ, hæc ratio convincit falsitatis illam opinionem, quod multiplicet formas sine fundamento & necessitate. nam in superioribus ostensum est universalia non distingui realiter a particularibus, nec genera ab speciebus: ergo cum hæc prædicata multiplicentur solum per abstractionem & præcisionem nostri intellectus, vanum est existimare illis correspondere in re formas realiter distinctas. Alioqui etiam in substantiis separatis, & in formis accidentalibus, multiplicandæ essent formę realiter distinctę, & inter se subordinatæ juxta multitudinem prædicatorum essentialium, quæ in his etiam rebus nostra ratio distinguit. Imo etiam materias oporteret realiter distingui & multiplicari in substantiis materialibus, quia ab illis sumi possunt prædicata diversa essentialia, ut esse rem materialem, quod commune est cœlestibus & inferioribus corporibus, & esse rem generabilem, aut aliquid simile. Denique hæc prædicata quam plurima abstrahi possunt, juxta varias rerum convenientias: ergo impossibile est juxta numerum earum multiplicari realiter formas. Omitto alias rationes, quas supra disput. 13. sect. 3. fecimus.

Sed objicies Aristotelem 7. Metaph. c. 10. dicentem partibus definitionis correspondere partes rei: partes autem definitionis sunt genus & differentia: ergo his partibus correspondent in definito partes realiter diversæ, quæ non sunt sola materia & forma: nam animal v. g. non significat solam materiam, sed compositum ex materia & anima sensitiva. Item idem Aristoteles 2. Metaph. cap. 2. probat non dari processum in infinitum in causis formalibus, quia non datur in prædicatis quidditativis. Item, quia proprietates, quæ secundum hæc prædicata conveniunt, sunt distinctæ in re ipsa, ut, v. g. sentire, intelligere, moveri, &c. ergo & formæ, a quibus ea prædicata sumuntur. Ad primum testimonium Aristotelis respondetur, vel non loqui generaliter de omni definitione, sed de illa, quæ datur modo Physico, & per partes Physicas, ut cum dicitur homo esse ens compositum ex anima & corpore; vel, si universaliter loquatur, non oportere intelligi de partibus in re distinctis, sed re vel ratione, ut sumitur ex D. Th. ibi, & clarius ex Alexand. Alensi, qui vocat partes reales aut rationis. Ad aliud vero testimonium respondetur ex negatione plurium, vel infinitorum prædicatorum essentialium recte colligi negationem plurium, vel infinitarum formarum, quia a qualibet forma, ut minimum sumi potest unum prædicatum quidditativum: si ergo non sunt infinita prædicata quidditativa, nec infinitæ formæ esse poterunt. E contrario vero ex multitudine prædicatorum quidditativorum, non potest colligi multitudo formarum, quia ab eadem forma possunt plura prædicata sumi juxta varias convenientias ac differentias, quas habet cum aliis formis. Quare non est simile, quod ex Aristotele adducitur.

Partibus definitionis ut respondeat partes rei.

Prædicata essentialia & formæ substantiales quem ordinem relationis servent.

Hinc autem optime infertur, quod sicut ex unitate formæ non colligitur prædicata quidditativa non esse plura, sed unum tantum, ita etiam non colligitur illa non esse finita, aut non posse esse in eis processum in infinitum, quia stante unitate formæ possunt hæc prædicata multiplicari: an vero aliunde sit terminus in his prædicatis, & quomodo id probaverit Aristot. dicemus sect. seq. Ad ultimum respondetur negando consequentiam, nam, sicut ab eadem causa plures effectus, ita ab eadem forma diversæ facultates oriri possunt, ut experientia notum est: nam interdum conveniut plures facultates eidem rei, non solum secundum eandem formam Physicam, sed etiam secundum eamdem differentiam specificam, ut homini intellectus, voluntas, risibilitas: aliquando vero oriuntur hæ facultates ab eadem forma secundū varios gradus ejus, qui a nobis sæpe distinguuntur per ordinem ad ipsas facultates vel actiones, quamvis in re, gradus ipsi non sint distincti in substantialibus formis, de qua re satis dictum est, tractando de universalibus.

Opinio Scoti de forma corporeitatis reiicitur.

Tertio ad hoc caput spectat opinio Scoti & Henrici supra tacta disp. 13. qui ponunt etiam formam corporeitatis aut misti, ut per se necessaria inter materiam & formas quasdam substantiales, quamvis non eodem modo: Scotus enim putat intercedere inter materiam & omnem animam, non vero inter materiam & formas inanimatorum: Henricus vero solum in homine illam formam requirit. Fundamentum Scoti, si a priori explicetur, fuisse videtur, quia anima est forma, transcendens communem gradum corporis, & requirit in materia dispositionem & varietatem quandam organorum, quam aliæ formæ non requirunt: ergo anima ut sic non dat esse corporis, sed præsupponit illud per aliam formam, ratione cujus supponitur materia capax organizationis, & dispositionis necessariæ ad animam: in rebus autem inanimatis cessat hęc necessitas. Et confirmari hoc potest ex communi modo loquendi, dicimus enim vivens constare corpore & anima, non tamen dicimus aquā vel aerem constare ex corpore & tali forma, sed ex materia & tali forma: ergo signū est corpus, quod in viventibus dicitur esse altera pars compositi, præter materiā includere quandā substantialē formam intermediam inter materiam, & animā. De quo corpore optime intelligitur definitio illa animę, est actus corporis Physici, organici, potentia vitam habentis. Nam cum illud corpus, quod condistinguitur ab anima, sit pars Physica, non includit animam ipsam, etiam ut dantē superiorem gradum, quia alias non esset ex eis compositio Physica, sed Metaphysica; nec etiam dicit solam materiā, aut nudā, quia hoc modo communis est omnibus rebus naturalibus; aut cum accidentibus, quia hæc non pertinent ad essentiam substantiæ: ergo includit specialem formam substantialem distinctam ab anima. Secundo ac principaliter motus est Scotus argumēto a posteriori, quia in morte animalis recedit anima, & non statim introducitur nova forma: non est autem dicendum manere materiam sine forma: ergo dicendum est manere sub forma corporeitatis, quæ præerat in animali. Major probatur, quia, si introduceretur forma, illa esset diversa pro diversitate dispositionum: videmus autem non ita esse, sed in morte hominis idem cadaver manere, sive ex redundantia caloris, sive frigoris moriatur. Accedit etiam, sæpe nullum esse agens, a quo talis forma educatur. Tertio utitur Scotus argumento Theologico, quod maxime movit Henricum: nam dici non potest corpus hominis mortui semper esse specie, aut numero distinctum a corpore viventis: ergo necesse est fateri manere eandem numero formam

mam corporis sine nova forma, quia variata forma, variatur individuum, imo & species. Antecedens patet, quia alias non fuisset in sepulchro idem numero corpus, quod fuit in Christo vivente. Et si hostia fuisset ante Christi mortem consecrata, & servata in triduo, non mansisset in ea idem corpus numero, quæ videntur esse contra dicta Sanctorum.

Hæc vero opinio etiam multiplicat formas sine sufficiente fundamento, & impugnari potest eisdē rationibus, quibus dicta disp. 13. cont. Avicen. usi sumus. Et præterea supponit Scotus in sua sententia duo, quæ Aristoteli repugnant. Unum est interdum fieri corruptionem substantialem sine subsequente generatione, contra Arist. 1. de Gener. c. 3. Secundum est fieri corruptionem substantialem manente completa substantia sensibili composita ex materia & forma contra eundem Philosophum 1. de Gener. cap. 4. Ad quæ respondent Scotistæ Aristotelem loqui, quando fit integra corruptio, quando autem moriatur animal, non fit integra corruptio, donec tanta fiat transmutatio in materia, ut etiam forma corporeitatis abijciatur. Sed hæc eadem distinctio integræ, vel dimidiatæ corruptionis substantialis, est aliena a doctrina Arist. qui generationem, & corruptionem substantialem semper definit esse inceptionem & desitionem simpliciter totius substantiæ. Et præterea sequitur tertio manere de facto in rerum natura individuum generis de prædicamento substātiæ sub nulla specie corporis constitutum, quod non est minus impossibile, quam intelligere aliquod animal in rerum natura nullius speciei animalium.

Roborantur duo Aristotelis principia quæ destruuntur posita forma corporeitatis.

Responderi potest ex Scoto illud compositum ex materia & illa forma corporeitatis non esse individuum contentum sub genere corporis de prædicamento substantiæ, ut putavit Avicenna: nam illud individuum esse debet substantia completa re ipsa includens aliquam specificam formam, quam confuse dicit corpus de prędicamento substantiæ, & ideo in recto prædicatur de inferioribus: illud autem corpus constans ex materia & sola forma corporeitatis, est tantum incompleta substantia & partialis: nam est pars cujusdam compositi substantialis. Unde sicut materia, quia est pars, potest esse reductive sub genere corporis, & non sub aliqua specie, ita corpus illud, quod est pars compositi.

Sed hęc responsio non satisfacit, primo, quia ut aliquod individuū contineatur directe sub aliqua specie, satis est, quod contineat actu totam essentiam actualem illius speciei, nec opus est, quod contineat actu quidquid species cōtinet in potentia, ut per se notum est: corpus autem de prędicamento substantiæ, est species subalterna contenta sub genere substantiæ, de cujus actuali ratione solum est, ut sit substantia composita ex materia & forma substantiali, vel ut sit substantia per se existens, & capax quantitatis; sed tota hæc ratio actualis convenit illi individuo: ergo. Secundo, quia licet pars substantiæ reductive possit esse sub genere, & non sub specie, tamen si directe, & proportionate illi assignentur genera & species, impossibile est esse sub genere, quin sit in aliqua specie ejus, sicut supra dicebamus materiam, etiam conservatam de potentia Dei absoluta sine forma, non posse esse in aliqua ultima specie materiæ. Ita ergo forma illa, quæ constituit illud corpus seu cadaver, non potest esse sub communi genere formæ substantialis, quin sit in aliqua ultima specie substantialis formæ: ergo compositum ex tali forma & materia erit etiam in aliqua ultima specie substantię compositæ: ergo non tantum reductive in genere corporis. Et hæc ratio, ut supra dicebam, convincit etiam illud compositū non esse amplius actuabile per ulteriorem differentiam substantialē, neque per formam a qua talis differentia sumatur, & ideo non esse partem, nec potentiam per se ordinatam ad ulteriorem actum substantialem, sed esse cōpletam substantiam in actu ultimo constitutam: nulla enim substantia est ita completa & in actu, nisi quia habet aliquam formam substantialem constitutam in aliqua specie ultima talis formæ.

Tertio est argumentum ad hominem contra Scotum, quia, si non existimat inconveniens manere hoc corpus, quod dicit esse partem substantiæ, sine ulteriori forma, non est cur inconveniens judicet materiam manere sine forma: ergo ad vitandum hoc inconveniens non debuit introducere hanc corporeitatis formam. Antecedens patet, quia sicut materia est potentia per se ordinata ad formam, ita corpus illud est potentia per se ordinata ad animam. Et sicut materia sub illa forma corporeitatis habet aliquam actualitatem, ita per se sola habet propriam actualitatem entitativam, quę sufficit ad existendum: ergo non est, cur magis pendeat entitas materiæ ab illa forma corporeitatis, quam ipsa forma corporeitatis ab ulteriori forma, id est, anima: si ergo forma corporeitatis potest manere sine anima, etiam materia poterit manere sine forma corporeitatis. Est ergo impertinens illa forma. Quarto sequitur ex opinione Scoti in generatione substantiali sæpe introduci duas formas realiter distinctas: cum ergo mutationes multiplicentur ex terminis, erunt duæ generationes substantiales ad unum compositum substantiale constituendum.

Quinto accidere potest, quod idem numero corpus, ex eisdem numero materia & forma constans nunc vivat vita hominis, postea vita bruti: nam quando ex cadavere generatur vermis, non est, cur mutetur forma corporeitatis: nam si illa manet in cadavere sine dispositionibus hominis, poterit melius manere sub forma cujuscunque viventis. Imo inde videtur ulterius sequi sine causa limitari hanc formam ad sola viventia, sed ut minimum extendi debere ad omnia mista, etiam inanimata: nam, ut ipse etiam Scotus loquitur, illa est forma mistionis consurgens ex mistione elementorum: ergo ubicunque fuerit hæc mistio, erit in materia dispositio sufficiens ad hanc formam: erit ergo in omnibus mistis inanimatis: alioqui oportet, ut Scotus declaret, quænam transmutatio facta in materia cadaveris sufficiat ad expellendam hanc formam. Nulla certe poterit rationabiliter assignari, nisi fortasse resolutio in prima simplicia elementa: nam ad omnes alias dispositiones, quæ consurgunt ex mistione elementorum, videtur esse indifferens talis forma, cū dicatur manere in ligno, osse, & carne, &c. Quod si hoc consequens admittatur, vix poterit assignari rationabilis differentia, cur talis forma non sit in materia cum forma auri, vel alterius misti homogenei, &c. Unde si ponenda esset forma corporeitatis, magis consequenter loqueretur, qui eam poneret in omnibus entibus naturalibus cū Avicenna, quam in quibusdam, ut alii faciunt. Atque hæ rationes sufficiunt etiam contra opinionem Henrici: nam quæ dicta sunt de viventibus in communi, applicari facile possunt ad solum hominem.

Accedit, rationes, quibus hi authores moti sunt ad introducendam illam formā, valde debiles esse. Ad primā enim respondetur, quamvis anima sit superior forma, quā formæ inanimatorum, & requirat in materia organizationem membrorum, non propterea esse necessariam corporeitatis formam: nam per se sufficit ad actuandam immediate materiam, & conservandam illam in esse, seu terminandam dependentiam illius, & consequenter satis etiam est, ut compositum ex tali materia & forma, sit capax trinæ dimensionis, quod est esse corpus de prædicamento substantiæ: sufficit denique, ut talis forma requirat in diversis partibus materię diversas dispositiones accidētales, per quas diversa organa complentur, sive quia anima ipsa, si divisibilis sit, varias habet partes diversarum rationum partialium, quib. illæ dispositiones respondent, sive quia si anima sit indivisibilis, in sua eminenti & perfecta entitate totam illam varietatem virtute continet. An vero dispositiones illę accidentales præcedant in materia ordine naturæ, vel omnino consequantur animam, quoad gradum proximum & ultimum, eadem ratio est de dispositionibus heterogeneis, quæ de homogeneis: & ideo necesse non est propter hanc causam particularem formam introducere in viventib. sed philosophandum in hoc est juxta dicta superiori disp. de quantitate & accidentibus in materia prima.

Enervantur argumēta pro corporeitatis forma inducta.

Ad confirmationem, quod ad rem attinet, cum dicitur vivens constare corpore & anima, si per corpus pars physica intelligenda est, nihil essentialiter includere pręter materiam, quia seclusa forma corporeitatis nihil aliud essentiale potest manere in corpore, ut est pars physica, ut recte probat argumentum ibi factum. Unde Aristot. 7. Metaph. tex. 39. *Manifestum* (inquit) *est, quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia: homo vero, vel animal, quod ex ambobus* Et quamvis in tali materia requirantur dispositiones organicæ ut dispositiones ultimæ, conditionesque necessariæ, tamen non pertinent ad compositionē substantialem: & consequenter nec essen-

Vivens quo sensu dicatur corpore & anima constitui.

essentialiter includuntur in parte Physica essentiali. Nihil tamen est, quod nos cogat nomine corporis intelligamus puram partem physicam, quæ est materia, sed ut stat sub quodã gradu Metaphysico formæ, seu (quod idem est) dicit compositum ex materia & anima, v.g. non quatenus anima est, sed quatenus dat gradum corporeitatis; ad declarandã enim propriã rationẽ animæ, & singularẽ gradũ perfectionis, quem addit ultra communem gradũ corporis, distinguimus peculiariter in viventibus animã a corpore, & significamus corpus per modũ partis Physicæ, non quia forma in eo inclusa sit pars physica comparata ad animam, sed quia ita concipitur ac præscinditur ac si esset forma distincta. De qua re plura dici possent, quæ omitto, quia ea scripsi 3. tomo 3. parte disputatione 51. sect. 4.

In cujusvis viventis morte forma cadaveris introducitur in materiã.

Ad secundum respondetur esse falsum assumptum: nam in morte hominis, & cujuscũque animalis forma cadaveris introducitur, ne materia maneat sine forma. De qua forma, & de unitate aut distinctione ejus & de causa efficienti ipsius, non est hic dicendi locus, & parum refert ad rem, de qua agimus. Probabile ergo est in viventib. specie diversis formam cadaveris, quæ loco animæ introducitur, esse specie distinctam, ut constat de plantis, atque etiam de animalib. Utrum autem respectu ejusdem vivẽtis succedat forma ejusdem speciei, utrumque potest probabiliter dici, ut Cajetanus disputat contra Scotum 1. par. qu. 76. art. 4. Quoad causam vero efficientem dicendum est, produci ab aliquo temperamento proximo cum concursu alicujus causæ universalis, sicut generaliter dicendum est de his, quæ per accidens generantur ex putrefactione. Ad tertium dicendum est corpus mortuum esse specie diversum, & consequenter quoad substantialem formam etiam esse numero distinctum. Neque refert, quod de corpore Christi affertur, nam illud dicitur esse, vel sensibiliter idem numero mortuum & vivum propter identitatem materiæ, quantitatis & sensibilium accidentium, vel suppositaliter idem propter identitatem suppositi. De qua re dixi in 3. tomo loc. citato, & latius in 2. tomo disp. 38. sect. 3. ubi etiam declaravi, an forma cadaveris, quæ fuit in triduo in corpore Christi fuerit hypostatice verbo unita. Quod etiam Henricus loco supra citato attigit. Non est ergo necesse propter locutiones Theologicas, quę commodum sensum habere possunt, fingere in homine novam formam sine fundamento Philosophico: imo contra veram rationem substantialis & essentialis compositionis, ut partim ostensum est, & in sequentibus amplius ostendemus. Specialis autem ratio physica, quæ in homine sumi potest ex eo, quod anima ejus spiritualis est, in sequenti puncto tractabitur.

Cujus sit species, & a quo agente fiat.

Tractatur sententia de multiplicatione formarum juxta gradus rerum.

Ultimus modus dicendi in hoc primo capite esse potest in unaquaque re tot multiplicari formas substantiales per se subordinatas, quot sunt gradus rerum naturalium, & juxta numerum graduum, qui ab una & eadem substantia participantur. Sunt autem quatuor gradus substantiarum materialium scilicet, inanimatorum corporum vegetabilium, sensibilium, & rationabilium. Rursus entia naturalia quędam participant unum solum gradum & in eis tantum est una forma, & hæc sunt opera inanimata, vegetantia vero duos participant gradus, unde duabus formis constituuntur, animalia tribus, homines quatuor. Quam sententiam hoc modo integre declaratam non invenio, tamen authores, qui docuerunt esse in homine tres animas realiter distinctas, si consequenter loquantur, necesse est, ut totum discursum factum amplectantur: nam qua ratione in homine distinguunt tres, oportet in brutis duas etiã distinguere; & qua ratione ipsas animas inter se separãt, oportet, quod gradũ etiam animę a cõmuni gradu formæ corporalis distinguant: nam his omnibus eadem est proportio. Neque alia ratio distinctionis dari potest nisi graduum subordinatio & distinctio. Tenent autem eam opinionem de trium animarum distinctione Philop. 1. de anima textu 91. quem sequitur Jandun. c. de anima qu. 12. & Paulus Venetus in Sum. de anima c. 5. Quorum fundamenta hoc loco non referam, quia fere coincidunt cum his, quæ in referendis aliorum opinionibus tacta sunt.

Solum in homine videtur inveniri peculiaris necessitas plurium animarum, saltem duarum, ob duas pręcipuas causas homini proprias. Una est, quia rationalis anima est perfecte spiritualis, & indivisibilis, maximeque distans ab imperfectione materiæ: & ideo extrema tam distantia non videntur posse immediate conjungi: est ergo necessaria aliqua forma, qua mediante uniantur. Atque hæc ratio peculiariter favet opinioni Henrici supra tractatæ, nam anima rationalis cum sit incorporea, non potest dare esse corporeum: ergo nec potest esse forma corporeitatis. Et eadem ratione non potest esse forma vegetativa, aut sensitiva formaliter, nam hujusmodi formæ sunt materiales, & corruptibiles: ergo præter hæc requiritur in homine aliqua forma materialis præter animam, sive illa sit una, sive multiplex.

Altera causa est, quia in homine sunt operationes contrariæ, nam *caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem:* non possunt autem contrariæ operationes ab eodem principio prodire, sed a contrariis. Quo argumento utitur Ocham, qui hanc sententiam docet quodlib. 2. qu. 10. & in 11. addit etiam distingui has anima a forma corporeitatis, & in brutis etiam distinctã facit talem formam ab anima sensitiva eorum. De anima vero sensitiva & vegetativa negat esse distinctas. In quo certe non consequenter loquitur; neque etiam declarat, an in plantis distinguatur anima a forma corporeitatis. Manichæi etiam duas in homine asserebant esse animas, unã spiritualem a bono Deo inditam, aliam vero animalem ei contrariam, & a contrario principio, malo scilicet Deo, quem illi fingebant, profectam: ut retulit August. lib. de duab. animab. contra Manichæos & 10. Gen. ad liter. c. 13. & lib. de vera religione, c. 9. & plures doctores Catholicos secutos esse hanc sententiam de duab. animab. in homine, spirituali, & sensuali, testatur Hier. ep. 150. ad Hedib. q. 12. tractans locum quo illi movebantur, 1. ad Thessal. 5. *Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester & anima, & corpus sine querela in adventum Domini nostri Jesu Christi servetur.* Cui testimonio conjungebant illud Daniel. 3. *Benedicite spiritus & animæ justorum Domino*. Idem tenuit Philo in lib. quod deterius potiori insidietur.

Duas animas ponebant Manichæi.

Hæc vero sententia non solum in Philosophica ratione improbabilis est; sed etiam in nostra fide parũ tuta, quãtum ad eam partem, qua ponit in homine plures animas. Et quidẽ quantũ ad illam rationẽ generalem distinguendi plures formas substantiales ex gradibus rerum, a posteriori ex eo recte improbatur, quod ex illo principio sequitur necessarias esse in homine animas realiter distinctas, quod est a sana doctrina alienum. Deinde omnes rationes, quibus probavimus non distingui in viventib. animam a forma corporis, a fortiori probant additionẽ novi gradus non sufficere ad formas realiter distinguendas.

Improbatur adducta sententia cum suis explicationibus.

Imo rationes factæ contra primã sententiã, quibus ostensum est non distingui realiter formas propter diversa prædicata quidditativa inter se subordinata, idẽ probant, etiam si unũ prædicatũ addat alteri novum gradum, nam quando illi duo gradus in una, & eadem re conjunguntur, unus comparatur ad aliũ ut differentia specifica ad genericã, & ita ex utroque una substantialis species constituitur tanquã ex universali, & particulari: ergo in re non distinguuntur illi gradus seu differentię, ut conjunctæ in tali specie: ergo nec formæ, quæ sunt principia talium graduũ vel differentiarũ, realiter distiunguuntur in tali substantia. Quod tandem declaratur applicando cum proportione rationem supra factam, nam si in equo, v.g. est anima vegetativa, necesse est, ut per aliquam specificam differentiam sit contracta, nam anima vegetativa ut sic solum dicit rationem genericã, quæ distinguitur per varias species, ut in arboribus & plantis est evidentissimũ: non potest autem esse in equo individua & realis anima constituta sub genere animæ vegetativæ, & non sub aliqua specie illius generis: ergo necesse est, ut per aliquam specificam differentiam sit contracta & constituta. Aut ergo illa differentia continetur intra gradum ipsum vegetativũ, sicut differentia specifica cujusdam arboris, v.g. piri, manet intra latitudinem gradus vegetativi: vel est ipsamet differentia elevans illam animã ad gradũ sensitivum. Primum dici non potest, quia alias illa anima ut sic constitueret ultimam quandam & infimam speciem rei vegetabilis, quæ non esset capax ulterioris differentiæ, & consequenter neque ulterioris animæ: neque compararetur ille gradus ad subsequentem, ut genus ad speciem, sed oppone-

ponerentur tanquam duæ species ultimę condistinctæ: ergo necesse est dicere secundũ, nimirũ animã vegetativam secundum suam rationem genericã contrahi in anima equi per ipsummet gradum specificum. Ex quo aperte concluditur, animam vegetativam in equo non esse re distinctam a sensitiva, quia nulla res potest distingui realiter a differentia, per quam essentialiter constituitur.

Atque hęc ratio eandem vim habet in anima rationali, & eodem modo applicari potest; nam, si anima sensitiva v. g. esset in homine re distincta a rationali, illa esset specifice contracta intra gradum sensitivum: unde esset anima quædam irrationalis, & belluina, quæ seclusa rationali, aut per intellectum, aut re ipsa saltem per potentiam Dei, vere constitueret quoddam brutum tam integrum & completum in specie animalis, sicut est equus: quo modo recte ait August. lib. 83. quæst. q. 8. Apollinarem, dum asseruit Verbum assumpsisse animam sensitivam sine rationali, re ipsa dixisse assumpsisse quandam belluam. Quomodo ergo posset compositum tali anima constitutum ulterius informari anima rationali?

Preterea est optima ratio communis quidem omnibus, sed quæ evidentius in homine conspicitur, sumiturque ex subordinatione & dependentia omnium humanarum virium ac facultatum: nam ex attentione nimia ad actionem unius facultatis v.g. intellectivæ impeditur operatio sensus, imo & ipsa nutritio, & ex operatione unius potentiæ v. g. operatione phantasiæ, movetur cor, & excitantur aliæ facultates naturales. Ex qua experientia supra probavimus dari formam substantialem distinctam a facultatibus accidentalibus, ut sit unum principium, in quo omnes facultates radicentur, & a quo proveniat illa sympathia actionum.

Possent præterea hic adjungi argumenta Theologica, ut est illud, quod sumitur ex illis verbis Genes. 2. *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, & factus est homo in animam viventem*: ille enim spiritus, quem Deus spiravit, anima rationalis fuit, & per eandem factus est homo vivens, & consequenter etiam sentiens. Aliud est ex VIII. Synodo generali, quæ est Constantinop. IV. can. 11. qui sic habet. *Apparet quosdam in tantum impietatis venisse, ut homines duas animas habere dogmatizent: tales igitur impietatis inventores, & similes sapientes, cum vetus, & novum testamentum, omnesque Ecclesiæ Patres unam animam rationalem hominem habere asseverent, Sancta & universalis Synodus anathematizat.* Unde in lib. Eccles. dogmati. c. 15. hoc etiam traditur ut dogma certum: quia vero Ocham dicit ibi esse sermonem de duabus animabus rationalibus, ut constet id esse falsum, referam verba: *Neque duas animas esse dicimus in uno homine: sicut Jacobus & alii Syrorum scribunt: unam animalem, qua animetur corpus, & immista sit sanguini, & alteram spiritualem, quæ rationem ministret: sed dicimus unam esse eandemque animam in homine, quæ & corpus sua societate vivificet, & semetipsam sua ratione disponat.* Similia habet Augustinus de spirit. & anim. c. 9. Damascen. lib. 2. de fide, c. 12. Accedit, quod alias mortuo homine aliqua anima desineret esse, & Christus moriens aliquam substantiam Verbo unitam simpliciter dimisisset. Unde Ocham, ut hoc incommodum evitet, dicit animam sensitivam Christi conservatam esse in Christo, vel cum rationali, vel cum corpore. Sed si intelligat mansisse unitam corpori, est hęresis; alias corpus illud non mansisset mortuum, sed sentiret. Si vero intelligat mansisse separatam, dicit miraculum inauditum, quod forma materialis conservata sit sine materia. Item inauditum est in Ecclesia duas animas Christi esse separatas in triduo. Quare temerarium esset, ne dicam erroneum, id asserere.

Quocirca cum spiritus & anima hominis distincte nominantur in Scriptura, non distinguuntur substantia, sed munere & officio, ut Hieronymus supra indicat, & late declaravimus in 1. Tom. 3. par. qu. 6. in Com. art. 2. & disp. 17. sect. 4. Sæpe vero ipsa anima, prout absolute vivificat corpus, nomine spiritus appellatur, ut Ecclesiast. 12. *Et spiritus redit ad Dominum*, &c. qui spiritus, immortalis alibi anima vocatur, nempe Matthæi 10. *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*. Et de Christo Domino dicitur Matth. 27. quod emisit spiritum: id est animam. Unde Clemen. unic. de Sum. Trinit. dicitur Christus assumpsisse partes naturæ nostræ unitas, corpus scilicet, & animam rationalem.

Ratio talis animæ licet inextensa, materia & forma est.

Nec rationes in contrarium factæ difficilem habent solutionem. Ad primam enim negatur minor, nam licet anima sit indivisibilis & spiritualis, potest immediate uniri materiæ, quia essentialiter est actus ejus. Non enim refert, quod in perfectione entis multum inter se distent materia & anima rationalis, nam ad unionem non est attendenda distãtia vel propinquitas in perfectione entitatis, sed in proportione & convenientia in mutuo respectu actus & potentiæ, quę proportio sufficiens reperitur inter materiam & animã, imo fortasse major & perfectior, quã inter materiam, & quamcunque aliã formã. Alioqui etiamsi fingatur materia jam informata quacunque forma vel anima extensa & materiali, adhuc erit anima improportionata ut uniatur illi: quia quod ad extensionem attinet, tam extensa est illa forma, sicut materia: ergo si inde oriebatur improportio, non tollitur, imo augetur aliũde. Primo, quia cum illa anima sensitiva, sit actus substantialis & specificus, ut probatum est, magis distat ab anima rationali, quoad proportionem requisitam ad unionem, quam anima & materia, & ita potius impedit, quã juvat ad unionẽ. Secundo, quia si intercederet anima sensitiva, intellectiva esset purum principium intelligendi: purũ autem intelligendi principium non est aptum ad informandum corpus, ut latius ostendemus infra, tractãdo de intelligentiis separatis. Ut ergo rationalis anima sit vera forma corporis, oportet ut ipsamet sit principiũ nõ tantũ intellectionum, sed etiam operationum, quæ exercentur per corpus: ergo maxime operationũ sensitivarũ, quę sunt actionibus intelligendi propinquiores. Quod adeo necessarium est, ut dubitaverint nonnulli, an ipsamet anima quatenus intellectiva informet corpus. Non vero est, quod dubitaverint, nam rationalis anima essentialiter est forma corporis secundum se totam, & secundum omnes gradus, qui licet a nobis ratione præscindantur, in re tamen idem in anima sunt. Unde licet ex essentia hujus animę non dimanent potentię intellectivę, quę in corpore recipiantur, tamen eædemmet potentiæ sensitivæ, imo & vegetativæ manant cum singulari quadam perfectione propria rationalis animæ, & proportionata ad ministrandum actionib. mentis. Et hoc etiam est argumentum, eandem esse animam sensitivam cum rationali in homine.

Anima rationalis qualiter forma corporeitatis.

Ex quo etiam intelligitur, quomodo anima rationalis, licet sit incorporea, possit esse forma corporeitatis: nam esse actum, aut formam corporeitatis, non est esse ipsã corpoream seu extensam, sed esse formam constituentem cũ materia unam substantiam compositam capacem quantitatis. Unde, ut supra disput. 13. dicebam, idem omnino est esse formam corporeitatis, quod esse formã substantialem materiæ, quia ex hoc præcise, quod sit actus substantialis materiæ, constituitur ex utraque substantia integra, materialis & corporea. Cum ergo rationalis anima, etiamsi sit indivisibilis, vera forma sit substantialis corporis, habet quidquid necessarium est, ut sit forma corporeitatis. Ex quo etiam concludi potest continere etiam sufficienter gradus intermedios, vegetativum scilicet, & sensitivum, ita ut eos formaliter conferre possit composito, quia non potest continere extremos gradus sine his mediis. Dici autem sole frequenter, rationalem animam virtute & eminenter continere hos gradus. Quod tamen aliis videtur non sufficere ad formalem causam, licet ad efficientem satis sit. Atque ita sine dubio dicendum est, sicut de ratione formæ corporeitatis non est, ut sit corporea formaliter, ita de ratione animæ vegetativę & sensitivæ non esse, quod sint materiales & extensæ, sed quod sint principium formale vegetandi & sentiendi, & quod constituant formaliter vivens secundum hos gradus vitæ, quod vere ac formaliter habet anima rationalis: dicitur tamen eminenter continere, cõparatione facta ad formas illorũ graduum quę perfectionẽ eorum non transcendunt: quia altiori modo continet perfectiones earũ. Unde, generatim loquendo negandũ est esse de ratione formæ vegetativæ aut sensitivę, quod sit corruptibilis, aut educta de potentia materiæ, sed addendum esset, illud esse de ratione animæ vegetativę tantum, aut sensitivæ tantum: in homine autẽ nulla est forma, quę sit aut vegetativa, aut sensitiva tantũ. Quare nulla est in homine forma educta de potentia materiæ. Neque hoc obstat, ut alii objiciunt, naturali generationi hominis, quia ad hanc non est necesse, ut forma

Conc. Viennen. in Clement. unica de Trinit. & fid. Cath.

Cõc. Lat. sub Leone X. ses. 8. decreto, quod incipit, Apostolici regiminis solicitudo.

fiat

fiat per eductionem: alias, etiamsi in homine esset anima sensitiva educta de potentia materiæ, non generaretur homo, sed illud animal irrationale constitutum per talem animam. Ad generationem ergo naturalem satis est, quod unio animæ ad corpus, naturali modo fiat per naturalem dispositionem, & actionem.

In homine an contrariæ operationes.

Ad ultimam rationem Ochami respondetur inprimis diversitatem vel oppositionem operationum indicare diversitatem facultatum proximarum, non vero formarum, ut supra dictum est. Deinde dicitur, dupliciter intelligi posse esse in homine operationes contrarias scilicet vel simul, vel diversis temporibus. Hoc posterius non solum in eadem anima, sed etiam in eadem potentia accidere potest, ut per se constat: illud autem prius non est verum intellectum de propria contrarietate: nam quando voluntas & appetitus simul moventur affectibus contrariis, tendunt in objecta sub diversis rationibus, & diverso etiam modo; nam si affectus unius est efficax, alterius est inefficax, ex quo potius colligitur, hos appetitus in eadem anima radicari: nam motus unius retardat motum alterius, si sit aliquo modo repugnans: si autem inter se consentiant uterque, facilius & promptius fit. Atque hæc de primo capite, & modo fingendi plures formas substantiales in eadem materia.

De partibus heterogeneis, & earum formis.

Secundus modus opinandi de pluralitate formarum esse potest, contingere duas formas substantiales manere in eadem materia, vel in eadem parte illius, quando una est imperfecta, & comparatur ad aliam ut dispositio præparans materiam, & non ut forma generica, & specifica: in quo est magna differentia inter hunc modum, & præcedentem, quod in illo utraque forma est essentialis composito, & prædicata a singulis formis desumpta quidditative & essentialiter inter se prædicantur, ut hominem esse animal, &c. quod plane repugnaret, si formæ essent distinctæ. At vero juxta hanc secundam viam, forma, quæ est dispositio ad aliam, non est de essentia substantiæ compositæ ex materia & alia forma, sicut tales dispositiones accidentales non sunt de essentia, sed causæ aliquo modo extrinsecæ.

Duas autem opiniones invenio, quæ ad hoc secundum caput pertinere videntur. Una est, quæ in solis viventibus ponit in singulis partibus dissimilaribus singulas formas partiales specie distinctas, disponentes ad integram formã, quę est una realiter distincta ab omnibus illis partialibus. Ita tenet Antonius Andr. 7. Metaph. q. 17. & Paulus Venetus in Sum. de anim. cap. 5. Niphus 1. de Generat. text. 78. & solet tribui Commentatori, eo quod 6. Physic. com. 59. dicit cor, caput, & hujusmodi partes specie differre, & 2. Metaph. text. 17. ubi dicit animal, & partes ejus convenire in forma totius, & differre in formis propriis. Et de his partibus intelligunt aliqui, quod Aristot. ait secundo de generat. animal c. 3. hominẽ prius vivere vita plantæ, post animalis, tandem vita hominis. Rationes præcipuę sunt, quia in his partibus sunt dispositiones, non solum diversæ, sed etiam contrariæ, & ab eisdem sunt operationes diversarũ rationũ: ergo habent etiã formas partiales diversarum rationum. Item, quia pars heterogenea abscissa retinet eandem naturam carnis, aut ossis, & tamen in ea non manet forma totius: ergo manet forma partialis. Tertio, quia hæ partes differunt specie, ideo enim partes heterogeneæ seu dissimilares dicuntur: sed non differunt in forma totius: ergo differunt in formis partialibus.

Hæc vero sententia merito rejicitur ab omnibus, qui negant pluralitatẽ formarum, quos infra referam, & specialiter agit contra illam Javellus 7. Metaph. q. 16. Et præter rationes generales, quæ probant unitatem formæ substantialis, impugnatur in hunc modum. Aut loquimur de viventibus habentib. indivisibilem animam, aut divisibilem, & coextensam materiæ. Si de posterioribus sit sermo, facile concedi potest, in diversis partib. heterogeneis esse diversas partes formæ heterogeneas: nam re vera in arbore non est ejusdem rationis illa pars formæ, quæ est in fronde, & quę est in fructu, &c. sunt tamen partiales illæ formæ, & aptæ, ut inter se uniantur, & continuentur, & ideo componunt unam integram formam totius. Quapropter falsum est fingere aliam formam totalẽ superadditam his formis partialibus, & omnes illas partes iterũ informantem: ad quid enim est hujusmodi forma, aut quo indicio probabili ostenditur? quidquid enim est in toto, & in singulis partibus, quantum ad accidentia & operationes, salvatur sufficienter cum solis illis formis partialib. inter se unitis, seu (quod idem est) cum sola forma integra composita ex illis partibus. Præterea inquiro, an illa forma totalis indivisibilis sit, vel extensa. Primum dici non potest de his formis materialibus, &, si de aliquibus dicatur, id pertinet ad secundum membrum supra propositum. Erit ergo forma illa extensa, & composita ex partibus: de qua rursus interrogo, an partes ejus, quæ correspondent diversis partibus heterogeneis corporis, sint omnino similes, & ejusdem rationis inter se, vel aliquo modo diversæ, & dissimilares. Primum dici non potest, præsertim loquendo consequenter in illa sententia, nam contra illud procedunt argumenta, quibus ipsa nititur, quomodo scilicet forma, quę in se est ejusdem rationis, requirat in diversis partibus diversas, & contrarias dispositiones, maxime cum non sit tota in singulis partibus, sed secundum diversas partes, quæ inter se sunt omnino similes. Item, quomodo habeat illa forma in diversis partib. diversas actiones: nam si hoc tribuatur diversis dispositionibus: ergo sufficient diversæ dispositiones accidentales ad eam diversitatem actionum, cum actiones ipsæ accidẽtales etiam sint: ergo superfluum est fingere in singulis partibus duplicem formam substantialem, partialem scilicet, & totalem, quarum una sit dispositio ad aliam. Et præterea contra hunc modum multiplicandi formas, procedent a fortiori, quę in sequenti membro dicemus.

In his ergo viventibus, quæ habent indivisibiles formas, videri potest nonnulla major dubitandi ratio, quæ re vera solum habet locum in compositione hominis: quamvis enim de animabus perfectorum animaliũ sit nonnulla controversia, suppono tamen esse probabilius, nullam formam materialem esse vere ac proprie indivisibilem. Duobus enim modis potest dici forma indivisibilis: uno modo, quia licet constet ex partibus tamen vel separari naturaliter non possunt, ut in formis cœlestibus, vel non possunt ita separari, ut separatę conserventur, sed statim ac dividuntur, corrumpantur. Et hoc fortasse modo sunt indivisibiles animæ perfectorum animalium: hæc tamen indivisibilitas nihil refert ad rem, de qua agimus, quia satis est, quod ipsamet anima constet ex partibus heterogeneis, & ex earum inseparabili unione tota consurgat, ut supervacaneum sit alias partiales formas in singulis partibus confingere, ut ratio superius facta probat, nam æque procedit, sive illa forma divisibilis sit, sive indivisibilis in dicto sensu, ut per se notum est. Alio ergo modo dicitur forma indivisibilis proprie & in rigore, quia nullis partibus constat, quam necesse est totam esse in toto, & totam in qualibet parte, & hoc modo solam animam rationalem existimamus esse indivisibilem: quamquam rationes, quę de illa fient, possint applicari ad quamcunque aliam, si quis existimaverit esse indivisibilem.

Brutorum omnium formę indivisibiles.

Quod ergo talis forma non requirat in partibus sui corporis organici diversas partiales formas, probatur primo ex eminentia & perfectione talis formæ, quæ, cum in se sit indivisibilis actus, per se primo respicit, ut adæquatum susceptivum, totum illud constans ex omnibus illis partib. diversimode dispositis partialiter, ut ex eis consurgat integra dispositio, consentanea perfectioni talis formæ: ergo etiam in tali composito sunt superfluę tales formę partiales. Patet consequentia, tum quia ipsa indivisibilis forma est sufficiens ad actuandam plene & perfecte quamlibet partem illius materię, etiamsi varie disposita sit. Tum etiam, quia illæ formæ partiales non tollunt, quin ipsa indivisibilis forma respiciat omnes illas partes varie dispositas ut componentes suum adæquatum susceptivum: neque tollunt, quin illa eadem forma sit principium radicale, & principale omnium actionum, quæ per illa varia membra exercentur: in quo genere illa etiam est sufficiẽs principiũ earũ: ergo superfluæ sunt illę formę partiales.

In partib. humani corporis heterogeneis unica forma.

Secundo, quia repugnat unam formam substantialem esse dispositionem proximam & permanentem ad aliam substantialem formam. Potest quidem una forma esse dispositio remota, & transiens (ut sic dicã); sic enim forma sanguinis est dispositio, & quasi via ad formam carnis, remota tamen & transiens, quia non manent simul, sed ex sanguine fit caro, ut ex transeunte materia. Similiter forma embrionis est dispositio ad formã hominis, & eodem

sensu

sensu accipiendum est, quod ex Aristot. supra referebamus, nempe hominem prius vivere vita plantæ, post vita animalis, &c. in hoc enim significavit processum generationis ab imperfecto ad perfectum per varias dispositiones, donec ad introductionem ultimæ formæ perveniatur: semper tamen imperfectior forma recedit, adveniente perfectiori. Quod vero una forma substantialis sit dispositio ultima ad aliam, simul permanens cum illa, fieri nullo modo potest; quia unaquæque forma substantialis dat esse simpliciter, & constituit essentiam completam in genere substantię: ergo non potest una forma esse talis dispositio ad aliã. Nec refert, si quis dicat, hoc esse verum de formis totalibus, nõ autẽ de partialibus, nã si in omnib. partibus corporis humani pręter animã sunt hujusmodi formę, ex omnibus illis formis partialibus consurget una integra forma distincta ab anima rationali: nam, sicut omnes partes materiæ sunt inter se unitę, sicut partes materiæ quas informant: component ergo unam integrã formã in suo proprio genere & specie constitutã: ergo non potest esse dispositio ad aliam formã totalem ejusdem materiæ.

Ex quo argumentor tertio, nam vel illa forma composita ex partialibus, est anima vegetativa, aut sensitiva, vel est forma inanimati. Hoc posterius dici non potest consequenter, alias non deservirent hæ formæ partiales ad propria munera vitalia singulorum membrorum, cum tamen propter hanc potissimum causam poni dicantur. Et præterea contra hujusmodi formam procedunt omnia, quæ supra dicta sunt de forma mistionis aut corporeitatis. Et simili modo, si talis forma dicatur esse anima, contra eam positionem procedunt omnia supra adducta in eos, qui ponunt in homine duas, vel tres animas. Neque refert, si quis contendat ex illis formis partialibus non componi unam, nam tunc de unaquaque forma partiali per se sumpta, ut carnis aut ossis, eadem ratio procedet: quia re vera in hac consideratione unaquæque forma illarum solo nomine dicitur partialis, cum non sit vera pars alicujus totalis formæ: in se ergo erit quædam forma integra, de qua interrogari poterit, an sit anima, necne, & procedet ratio facta.

Et similiter poterit inquiri: an hæ formæ partiales, seu integra ex illis composita maneat in corpore, recedente anima rationali, vel pereat. Si primum dicatur, sequitur primo satis consequenter, manere corpus illud vivum, recedente rationali anima: nam (ut dixi) formæ illæ, aut quæ ex illis consurgit, anima esse debet, alias nihil deserviret ad operationes vitæ. Item, sequitur partem abscissam, & conjunctam corpori humano, esse univoce carnem, aut os, &c. quod est contra Arist. 7. Meta. tex. 56. & clarius 1. de Gener. animal. c. 19. & 1. de ani. c. 1. Si vero tales formæ partiales omnes recedunt, recedente anima, primũ absque ullo indicio vel necessitate finguntur. Et deinde sequuntur inconvenientia Theologica, quæ supra inferebamus, scilicet in Christi morte aliquem substantialem formam dimissam esse a Verbo, vel manere separatam simul cum anima rationali.

Plato quomodo plures formas in homine posuerit, refutaturque.

Adde Arist. 1. de anima, text. 91. & sequentibus ex professo impugnare opinionem Platonis, ponentis plures animas in diversis partibus corporis. Est autem eadem ratio de multis formis partialibus. Verum est solum posuisse Platonem diversas animas quasi partiales in diversis partibus, non vero deinde unam integram in toto: sed hic modus ponendi plures formas partiales non pertinet ad præsentem disputationem, quia re vera juxta illum non ponuntur plures formæ in eadem parte materiæ. Constat vero esse omnino falsum, quia ex illo sequitur, animam rationalem non informare corpus humanum, sed aliquã partem ejus, & consequenter sequitur non esse principiũ omnium actuum vitalium hominis, quod repugnat sanæ doctrinæ, quę definit animam rationalem esse veram formam corporis. Et supra etiam est ostensum ex connexione harũ operationum colligi radicationẽ illarum in uno principio. Denique ratio Aristot. est, quæ ad rem maxime spectat: sic enim colligit: Aut illæ animæ informantes diversas partes uniuntur in una anima, vel non. Si non uniuntur, ergo non componunt per se unum. Si autem uniuntur in una anima, vel per unam, quasi communem omnibus, continentur in uno composito, illa una suffici[t], & aliæ plures falso, & superflue multiplicantur; hæc vero ratio æque procedit de quibuscunque partialibus formis.

Ad rationes contrariæ sententię patet solutio ex dictis. Ad primam respondetur, illas varias dispositiones partiũ organicarum complere unam integram dispositionem unius formæ totalis, vel divisibilis, vel indivisibilis, ut explicatum est. Quod vero ad operationes harum partium attinet, si sit sermo de actionibus mere naturalibus & trãseuntibus ut calefacere, frigefacere, &c. hæ proxime proveniunt a primis qualitatibus, quibus hæ partes diversimode disponuntur, & afficiuntur. Si vero sit sermo de operationibus vitalibus, ut sunt attrahere, expellere, tangere, videre, &c. hæ proveniunt proxime a diversis facultatibus vitalibus, quę interdum in eadem, interdum in diversis partibus corporis existunt: omnium vero radicale principium est una, & eadem forma, quia est universale principium, hæc omnia virtute continens. Et ideo propter has dispositiones vel operationes nõ est necesse multiplicari partiales formas, præsertim cum illis positis, necesse sit fateri superiorem & totalem formam partes illas informare, & requirere in illis illas varias dispositiones, & posse per illas exercere illas varias operationes.

Abscissa pars si iterũ uniatur, an substantialiter id fiat.

Ad secundum respondetur, negando antecedens, nam in parte heterogenea abscissa non manet eadem forma, quæ antea erat, & ideo manus abscissa est æquivoce manus, ut Aristot. dixit. Sed solet contra hoc instari, quia hujusmodi pars abscissa, si intra breve tempus iterum cõjungatur toti secundum eandem partem unde abscissa est, vere ac substantialiter unitur, & vivit, sicut antea: ergo retinuit eãdem formam, alioqui non posset iterum ab ea informari, quia a privatione ad habitum non est regressus. Sed hæc replica eandem difficultatem habet in omni sententia, quia negari non potest, quin pars illa per divisionẽ amiserit informationem formæ totalis, v.g. animæ rationalis: si ergo postea iterum unitur, & informatur ab illa, fit regressus a privatione ad habitum. Si autem negetur iterum informari rationali anima, eadem ratione negabimus nos iterum vere uniri. Unde Soncin. 8. Metaph. q. 10. ad 7. probabilius putat nunquam iterum fieri perfectam unionem physicam talis partis. Ad experientiam vero, quæ esse dicitur, quo talis pars iterum vivit, & sentit, respondebitur juxta hanc sententiam, negando esse sensum in ipsamet parte, sed in propinquis; sicut in ossibus aut dentibus videtur esse doloris sensus ex propinquitate aliarum partium. Quod vero attinet ad nutrimentum, & conservationem temperamenti, dicetur fieri per juxtapositionem. Sed quia hæc sunt creditu difficilia, probabilius fortasse est illam partem iterum informari anima rationali: nec est inconveniens ex partiali illa privatione & quasi momentanea, redire ad habitum, quia forma in se integra mansit, & dispositiones, quæ in tali parte erant ad illam numero formam, eædem permanserunt, & in ea parva mora parum etiam diminutæ fuerunt, & ideo non est inconveniens, quod eadem forma ad illam partem materiæ statim revertatur.

An partes heterogeneæ differant substantiali specie.

Ad tertium responderi potest, negando assumptum, scilicet heterogeneas partes differre specie substantiali, sed satis est, quod accidentali differant, unde dissimilares dicuntur propter diversitatem dispositionum. Nihilominus in viventibus habentibus animas extensas, probabilius censeo inter ipsas partes animæ, quæ diversas partes organicas informant, esse aliquam majorem diversitatẽ, quam sit inter partes formę homogeneæ, ideoque in ipsamet substantia esse aliquam diversitatem inter has partes, quæ recte appellabitur specifica partialitas. In forma autem humana habet specialem difficultatem, quomodo informet has partes, & pro ratione dispositionum diversimode uniatur illis. Sed hæc res pertinet ad scientiam de anima.

De formis elementorum, an maneant in misto.

Secunda sententia pertinens etiam ad hoc secundum caput, est Avicennæ, Commentatoris & aliorum, qui dicunt in omnib. mistis manere formas elementorum: non enim videtur credi posse, quod in alium usum maneant, quam ut sint dispositiones ad formam misti. Hoc autem tenet Avicen. 1. sufficient. c. 10. & Comment. 1. de Generat. ca. de mistione, & 3. de Coelo, text. 67. Qui different, nam ille ponit formas substantiales elementorum indivisibiles, & ideo affirmat manere in misto integras, & perfectas substantialiter: hic vero putat illas formas esse intensibiles & remissibiles, & ideo ait manere in misto remissas, juxta proportionem suarum qualitatum,

Putat

Putat enim has formas elementorum adeo esse imperfectas, ut sint veluti mediæ inter qualitates & substantiales formas perfectas: propter quod fortasse a Platone in Timæo qualitates vocantur, ideoque imitantur qualitates in graduali latitudine, secundum quam possunt intendi, & remitti, quam opinionem sic expositam sequuntur Niphus 1. de Gener. text. 118. & 8. Metaph. disp. 4. & 11. Metaph. disp. ult. Zimara Theorem. 48. Multi etiam ex medicis eandem sententiam secuti sunt, ut videre licet apud Thom. de Garuo in Sum. medicin. lib. 1. tract. 1. q. 1. & præsertim Galen. in 2. Method. c. 2. & lib. de substantia naturali ad finem, & ex Theologis idem secutus est Aureol. in 2. d. 15. ut ibi referunt Capreol. & Gregor.

Variis modis explicatur sententia. Variis autem modis intelligi potest hæc opinio. Primo, quod formæ elementorum maneant in diversis particulis materiæ minutissimis. Et hoc modo posuit Avicenna manere in misto hujusmodi formas, & fortasse voluit formam misti informare omnes illas particulas, easque inter se unire, alioqui non posset salvare substantialem mistionem, sed solum per juxta positionem, ut per se notum apparet. Singulæ enim ex illis particulis sicut materia, & forma distinguerentur, ita & quantitas: ergo & loco, non enim possent loco penetrari; ergo solum per juxta positionem dicerentur misceri, sicut aqua & vinum, dum in suis substantiis integra manent, non tamen singulæ particulæ essent mistæ, & consequenter nec totum esset substantialiter mistum, neque esset per se unum, quia partes non essent per se connexæ: unde facile dissiparentur per mutuam actionem, vel localem motionem. Necessaria ergo est alia forma propria misti, diversa a formis elementorum, ut iterum infra contra Aureolum ostendemus. At hoc etiam est impossibile. Primo, quia forma misti, & forma elementi diversas requirunt dispositiones, & incompossibiles, ut omittam rationes generales contra pluralitatem formarum. Secundo, quia cum omnes partes misti, præsertim in rebus homogeneis, habeant idem temperamentum primarum qualitatum, nulla potest ratio reddi, ob quam in una parte materiæ misti sit forma ignis, in alia aquæ, &c. Quæ ratio etiam procedit in rebus heterogeneis: nam quælibet pars heterogenea ex homogeneis constat, & mista est. Tertio, quia si in partibus eodem modo dispositis manent diversæ formæ elementorum, signum est illam formam in tali parte non esse dispositionem ad formam misti, quandoquidem in simili parte esse potest cum contraria formæ substantiali misti: ergo æque bene, aut melius esse poterit, etiamsi in tali parte materiæ nulla forma elementi existat, dummodo ibi sit temperamentum proportionatum primarum qualitatum, quod etiam pendere non potest a forma talis elementi, cũ in alia parte simili dicatur esse cum forma cõtraria. Ex quo etiam concluditur talem formam esse impertinentem ad omnem actionem & conservationem illius partis misti, in qua esse dicitur: atque adeo ex nullo effectu aut signo naturali colligi posse formas elementorũ manere hoc modo in misto.

Alio modo potest intelligi illa sententia, quod scilicet omnes formæ elementorum simul informent quamlibet partem materiæ misti, & deinde superveniat forma misti, informans etiam totam illam materiam. Et hic modus tot continet absurda, ut ea de causa a nemine assertus videatur: nam primo sequitur, formas formales repugnantes simul esse in eadem parte materiæ in suo esse integro, & perfecto: formæ enim elementorum formaliter inter se pugnant: nam, si dispositiones eorum sunt formaliter repugnantes, quomodo ipsæ formæ non erunt? Alioqui, qualiter unum elementum generabitur ex alio? aut cur generatio unius erit corruptio alterius, si formæ eorum non sunt repugnantes in materia? Secundo, si hujusmodi formæ non habent proprias dispositiones in gradu sibi proprio, & consequenter nec proprias actiones, nihil conferre possunt ad formam misti: ergo non sunt dispositiones ad illam. Imo impossibile est, quod eadem forma postulet in eadem parte materiæ dispositiones omnino repugnantes, & in esse perfecto earum, ut summum calorem, & summum frigus: at vero non minus repugnant inter se substantiales formæ aquæ & ignis, præsertim in suo esse perfecto. Tertio faciunt maxime contra hanc sententiam argumenta generalia fieri solita contra pluralitatem formarum, quia ponit in eadem parte materiæ plures formas specificas, per se sufficientes ad constituendum suppositum habens suum proprium esse simpliciter, & requirentes dispositiones valde repugnantes, forma enim terræ postulat maximam densitatem: at forma ignis raritatem maximam, hæc intensum calorem, forma vero aquæ, intensum frigus; qui ergo fieri potest, ut tales formæ integræ & perfectæ eandem partem materiæ simul informent?

Tertio modo intelligi potest hæc sententia, prout Commentator eam exposuit, nempe quod omnes formæ elementorum sint in tota materia misti, & in omnibus partibus ejus, refractæ tamen (ut inquit) & in gradu remisso, & deinde tota materia sic affecta & disposita illis formis informetur forma misti. In qua sententia primo impugnari solet, quod Commentator supponit, formas scilicet elementorum non esse perfecte substantiales, sed medias inter accidentales & substantiales. Contra quod argumentatur D. Th. 1. de Gener. text. 84. quia impossibile est dari medium inter substantiam & accidens: tum quia inter contradictoria non datur medium: substantia autem & accidens distinguuntur per immediatam contradictionem: tum etiam, quia medium est inter extrema ejusdem generis: substantia autem & accidens sunt diversorum generum. Deinde addere possumus formam substantialem ignis, & cujuscumque elementi esse per se sufficientem ad actuandam materiam, ita ut illam in esse constituat seu conservet, & ad constituendum cum illa unum suppositum, quod sit proprie & univoce substantia: ergo talis forma tam proprie & univoce substantialis est, sicut quæcumque alia. Et hoc ipsum confirmatum est supra, cum ostenderemus dari formas substantiales. Elementorũ formæ perfectissime substantiales.

Quod si fortasse Commentator hoc non neget, sed eas appellet medias, solum quia inter substantiales formas habet minimam perfectionem: unde fit, ut in aliquibus proprietatibus similitudinem habere possint cum formis accidentalibus: contra hoc, omissa controversia de modo loquendi, ostendo secundo, falso eis attribuere similitudinem cum formis accidentalibus in hac conditione intensionis, & remissionis, quia hæc conditio ita est propria accidentium seu qualitatum, ut directe repugnet formæ substantiali, quatenus talis est: si ergo formæ elementorum sunt vere ac proprie substantiales, ut ostensum est, non possunt esse similes accidentibus in hac conditione. Antecedens probatur primo ex Philosopho in Prædicament. cap. de Substant. dicente, substantiam non recipere magis, & minus: si autem forma substantialis aquæ intenderetur & remitteretur, re vera sicut aqua est magis, vel minus frigida, ita esset magis vel minus aqua. Formis substantialibus repugnat intensio.

Secundo argumentatur D. Th. 1. p. qu. 76. art. 4. ad 4. quia esse substantiale cujuscumque rei in indivisibili consistit, & omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur 8. Metaph. text. 10. Hæc vero ratio calumniam pati potest, quia simili ratione probaretur qualitatem non posse intendi & remitti, quoniam etiam in accidentalibus formis verum est, quod essentiæ earum consistunt in indivisibili, & quod species earum sint sicut numeri, & consequenter, quod quælibet subtractio, & additio variat speciem: intelligendum vero est de additione essentiali & formali, non de intensiva: idem ergo responderi poterit de substantialibus formis. Respondetur tamen esse diversam rationem de forma substantiali, & accidentali: nam illa est, quæ primo constituit essentiam rei simpliciter, & ideo oportet, ut sit omnino indivisibilis, & invariabilis, quamdiu manet in eadem materia. Quod declaratur a posteriori ex illo effectu, ex quo supra collegimus dari formas substantiales, nimirum ex reductione aquæ ad pristinam frigiditatem: nam si forma substantialis aquæ remissibilis esset, certe remitteretur, remissa frigiditate, quia sicut forma pendet ex dispositione, ita intensio formæ ex intensione dispositionis: ergo impossibile esset aquam postea ex intrinseca virtute se reducere ad pristinum statum, quia forma remissa non potest seipsam intendere: neque etiam habet aliud principium prius, a quo illa intensio dimanet. Ut ergo aqua, quantumvis calefacta, possit, remotis extrinsecis agentibus, ab intrinseco se restituere in connaturalem statum, necesse est, ut in ratione aquæ integra & perfecta maneat, & consequenter, ut ipsum formale principium constitutivum aquæ intactum maneat (ut sic dicam) quamdiu non omnino corrumpitur. Et hoc sensu dicimus de ratione formæ substantialis esse, ut sit invariabilis & immutabilis in sua entitate, quando essentialiter manet eadem, & in eadem mate-

materia, quia est radicale principium omnium proprietatum, & primam rei essentiam constituit.

Et confirmatur, quia ob hanc causam, teste Philosopho 5. Phys. & 1. de Gener. substantialis corruptio aut generatio elementorum non fit successive cum ipsa alteratione, sed in momento in fine alterationis, cum completur dispositio sufficiens, quia scilicet forma substantialis non remittitur, nec tollitur per partes, sed tota simul: at si esset intensibilis, & remissibilis, certe introduceretur successive, & similiter expelleretur, imo, quoties aqua calefit ab igne, tot gradus formæ ignis introducerentur in aquam, quot caloris, quod est incredibile. Adde, quod si formæ elementorum ita possunt intendi & remitti, cur etiam formæ mistorum non intendentur, & remittentur ad intensionem, & remissionem formarum simplicium? maxime cum hæ dicantur ad illas requiri, ut dispositiones necessariæ. Verbi gratia, si forma auri requirit in sua materia sex gradus formæ ignis, & duos aquæ, ut sit in connaturali statu, si per contrariam actionem illi gradus formæ ignis remittantur amplius in auro, & intendatur forma aquæ, cur non recedet etiam forma auri a sua naturali perfectione, & in suamet entitate minuetur? Certe nulla ratio sufficiens reddi potest: nam quod sit perfectior, non satis est: solum enim inde sequitur, quod gradus latitudinis ejus erunt perfectiores. Dicendum ergo est, de ratione formæ substantialis esse, ut habeat vel constituat essentiam indivisibilem intensive, & ideo hoc æque convenit formis elementorum ac cæteris.

Elementorum omnium formæ nullo modo esse queunt in eadem materia. Tertio principaliter impugnanda est hæc sententia ex re, quam nunc tractamus, quia impossibile est tot formas substantiales simul esse in eadem materia. Nam licet dicantur esse remissæ, nihilominus unaquæque, si substantialis est, dat esse simpliciter, & constituit veram substantiam ac substantiale suppositum: non potest autem intelligi, quod unum suppositum simul sit in quatuor aut quinque speciebus distinctis, quod sint multa individua diversarum specierum substantialium ex eadem materia constantium. Quam rationem infra declarabimus latius. Accedit præterea contra Averroem, quod, si formæ elementorum in gradibus remissis implentibus latitudinem manent simul in eadem materia: ergo & potentia materiæ est per illas sufficienter actuata, & mistio etiam ex illis solis est sufficienter peracta: ergo & superfluū est, & impossibile, quod nova forma misti addatur illis omnibus formis.

Misti forma ab elementorū distincta. Unde Aureolus (ut Gregor. supra refert) dixit formam misti non esse aliquam formam simplicem, sed solam illam commistionem, seu aggregationem ex formis elementorum in esse remisso. Quam vero sit absurda hæc sententia, per se notum est: nam ex ea sequitur substantias mistas non esse veras substantias per se unas. Deinde sequitur, animalia, etiam hominem ipsum, non habere unam formam simplicem. Denique sequitur, mista omnia non differre substantialiter & essentialiter, sed tantum secundum magis & minus. Neque habere proprietates, vel actiones perfectioris rationis, quam sint qualitates & actiones elementorum. Ipsæ ergo proprietates, & facultates mistorum evidenter indicant proprias substantiales formas nobilioris rationis, quam sint formæ elementorū.

Et hinc, retorquendo argumentum, concluditur formas illas elementorum simul conjunctas in eadem materia, & quasi suppositas formæ misti, superfluas esse, etiam si per impossibile alioqui non repugnarent, quia & ad esse materiæ, & ad esse substantiale compositi, & ad omnem actionem physicam, quæ de tali composito experimento cognosci potest, sufficit forma misti cum facultatibus, quæ ab ea manant, & temperamento primarum qualitatum, quo materia disponitur. Quod quidem temperamentum licet non sit aliqua qualitas simplex virtute continens primas, ut putavit Avicenna: sed formaliter componatur ex primis in esse remisso, ut habet vera & communis sententia, quæ late tractatur in 1. de Generat. nihilominus non requirit substantiales formas elementorum formaliter ibi existentes, sed sufficit forma misti, cui connaturale est tale temperamentum, & vim habet, & efficaciam conservandi aut recuperandi illud, si extrinseca impedimenta tollantur.

Et quoad hoc recte dicuntur elementa manere, quoad formas substantiales virtualiter in forma substantiali misti, quoad accidentales vero formaliter, licet non maneant integræ, sed remissæ. Quod bene declaravit Scot. in 2. dist. 15. quem sequuntur Gabr. ac Gregor. ibi. Ægid. 2. de Generat. & alii, & immerito impugnatur a Cajet. 1. p. qu. 76. art. 4. in fine non enim repugnat doctrinæ D. Th. nullibi enim id negavit, quin potius id indicat in sensu a nobis exposito opusc. 33. Neque in eo est ulla difficultas, quia non dicitur forma misti continere formas elementorum in genere causæ formalis, aut secundum totam perfectionem eminenter contentam, ut videtur Cajetanus existimasse, sed solum secundum quamdam participationem, & convenientiam, ut declaratum est.

Ex his ergo satis concluditur, non sequi ex mistione elementorum, quod sint in misto plures formę substantiales, quia formæ elementorum non manent in misto formaliter, sed virtute tantum, quæ est sententia Aristotel. ut infra ostendam, & communiter recepta, ut patet ex Alexandro, Philopono, D. Th. in 1. de Gener. & eod. D. Th. 1. p. q. 76. art. 4. ad 4. & qu. 5. de potent. art. 7. & aliis Scholasticis in 2. dist. 12. præsertim Capreolo, & Gregor. loc. cit. & Scot. qu. 1. Hervæo tract. de pluralit. form. q. 15. Ægid. quodl. 4. q. 11. Soncin. 10. Metaph. qu. 27. & lib. 12. qu. 68. Est autem sermo de formis substantialibus elementorum: nam accidentales formaliter manent, sed id nihil refert ad præsentem quæstionem. Unde Philosophi, qui negarunt in elementis formas substantiales consequenter dixerunt elementa manere formaliter in misto, & hoc modo processit Galen. nam, ut vidimus sect. 1. hujus disput. ille non agnoscit in elementis formas substantiales, sed tantum primas qualitates. Unde, quod ad rem præsentem attinet, nobis non contradicit, sed potius favet. Vide illum, lib. 1. Methodi, c. 2. & libello de substant. natural. facult. aliquantulum a principio, & l. 8. de Placit. Hippocr.

Sed objiciunt nobis Aristotel. qui primo de Generat. c. 10. definit mistionem, quod sit *miscibilium alteratorum unio:* cum ergo elementa miscentur non corrumpuntur, sed alterantur tantum: atque ita in toto illo capite sæpe recipit Aristot. miscibilia non corrumpi, quod si alterum interierit, non posse misceri: nam quæ non sunt (inquit) in admistionem non recipiuntur. Secundo idem Aristot. 5. Metaph. c. 3. definit elementum esse *id, ex quo aliquid fit, ita ut insit,* & *in quod ultimo fit resolutio:* ergo si elementa non manent in misto, non sunt elementa: neque etiam mistum poterit in illa resolvi, quod est falsum & contra experientiam: nam, quando lignum comburitur, experimur, & fumum, & aqueum humorem, & cineres, & ignem ex illo prodire. Nec satis est dicere illa omnia contineri in ligno, virtute, aut potentia, alioqui etiam aqua diceretur mista, saltem ex aere & aqua, tum quia in se habet qualitatem quamdam aeris, tum etiam, quia quando aqua calefit, exhalatur ex illa aereus vapor. Et confirmatur: nam ex continentia virtuali solum sequitur posse ex misto elementa generari: at hoc non satis est: nam etiam potest mistum ex quolibet elemento generari, & unum elementum ex alio. Unde Aristotel. 3. de Cœlo, c. 3. ait in ligno & carne elementa contineri, quia ab illis manifeste segregantur: e contra vero carnem & lignum non contineri in igne, quia ab eo segregari non possunt. Aliud est ergo segregari, aliud generari: ergo segregatio requirit formalem continentiam. Tertio ait Aristotel. 1. de Cœlo, c. 7. moveri mistum motu elementi prædominantis: ergo manet in illo. Quarto, lib. 3. de Cœlo, text. 67. & 2. de partib. anim. c. 1. & 4. Meteoror. cap. 12. ait elementa esse materiam misti. Objectio.

Arist. sententia tantum virtute manent elementa in misto. Respondetur Aristot. 3. de Cœlo, c. 3. sub disjunctione asserere, elementum inesse potentia, aut actu in misto: hoc enim inquit, utro modo se habeat, adhuc ambigitur, quæstionem autem, quam illo loco indecisam reliquit, resolvit 1. de Generat. cap. 10. dum expresse ait, ea, quæ in mistionem recipiuntur, quodammodo esse, & quodammodo non esse: nam actu (inquit) non sunt: virtute autem, seu potestate remanent, & in eo constituit differentiam inter mistionem, & alias mutationes, & 2. de partibus animalium c. 1. primam compositionem corporum dicit eam esse, *quæ ex primordiis conficitur iis, quæ nonnulli elementa appellant: terram dico, aquam, aerem, & ignem, sed melius fortasse dici potest ex virtutibus confici elementorum: humiditas enim, & siccitas, caliditas, & frigiditas, materia sunt corporum compositorum.* Igitur de sententia Arist. satis constat. Cum ergo Arist. ait, mistionem esse miscibilium alteratorum unionem *alteratorum* dicit, potius quam *corruptorum*, ut denotaret non omnino Elucidatur definitio mistionis.

peri-

perire, sed virtute & secundum qualitates manere. Neque Aristot. in eo capite negavit, in vera mistione miscibilia corrumpi: nec id negare potuit: nam cum per mistionem introducatur nova forma substantialis misti, necesse est fieri corruptionem substantialem miscibilium, quia generatio unius semper est corruptio alterius. Dixit tamen non omnino perire, quia virtute manent.

Elementi descriptio explicatur.

Ad secundum responderi potest primo, definitionem illam elementi non convenire his simplicibus corporibus, quæ communiter elementa dicuntur, sed primis principiis, ex quibus res naturalis componitur. Cui sententiæ favet Averroes 5. Metaph. com. 4. dicens materiam primam esse proprie elementum; corpora vero simplicia non nisi hominum opinione: nam quia antiqui Philosophi non cognoverunt aliam materiam, nisi hæc simplicia corpora, ideo illa appellarunt elementa. Atque ita Aristot. 2. lib. de partib. animal. c. 1. non vocat absolute elementa, sed *quæ nonnulli elementa appellant*: & eodem modo loquitur 2. de Generat. c. 1. & aliis locis. Et potest hoc confirmari ex illa particula definitionis elementi, scilicet esse *id, ex quo primo aliquid componitur*. At hæc corpora non sunt, ex quibus primo aliquid componitur, cum ipsa sint ex aliis prioribus composita. Item Aristot. ibid. ait elementum debere esse quid indivisibile: hæc autem corpora non sunt indivisibilia, ut constat. Et juxta hanc sententiam facile respondetur ad argumentum non esse inconveniens, illam particulam definitionis elementi, scilicet *quod insit*, non proprie convenire his corporibus, quia non sunt proprie elementa. Secundo ne in voce tantum hærere videamur, admittimus his corporibus proprie convenire nomen & definitionem elementi: imo D. Thom. 5. Metaph. lect. 4. vult illa proprius esse elementa, quam materiam vel formam. Nam vult de ratione elementi esse, ut sit directe, & proprie in aliqua specie. Quod tamen non video, cur ad proprietatem illius vocis pertineat, & non sufficiat elementum esse in sua specie partiale, vel incompletum quid. Itaque elementum latine idem videtur esse, quod principium alicujus rei, quod in suo ordine est primum in compositione, & ultimum in resolutione, & ideo etiam de ratione elementi est, quod sit indivisibile, non simpliciter, & omni modo, sed in suo ordine & latitudine. Et similiter de ratione elementi est, ut insit non semper formaliter, nec semper virtute tantum, sed modo accommodato suæ compositioni. Sic igitur quatuor elementa vere participant rationem elementi, quia in eo genere compositionis, quo unum corpus potest ex multis corporibus conflari, illa sunt prima, quia non constat ex aliis corporibus, & ex illis constant reliqua. Et similiter sunt simplicia, & indivisibilia, quia non sunt in plura corpora resolubilia. Denique etiam insunt eo modo, qui necessarius est ad illud genus compositionis, quæ fit per mistionem. Et ita Aristot. 3. de Cœlo, cap. 3. expresse ponit sub disjunctione in descriptione elementi, *quod insit potentia aut actu*.

Elementi nomen proprie convenit materiæ primæ.

Unde non obstat, quod materia prima sit prior his corporibus, & formaliter insit seu maneat in suo composito: nam inde solum fit, materiam etiam vere ac proprie dici posse elementum, alia tamen ratione & fortasse priori: quatenus materia est prior in compositione, & simplicior, ut notavit D. Th. 3. de Cœlo, lect. 8. ubi retractare videtur sententiam, quam in 5. Metaph. tenuerat, ut notavit Soncin. 5. Metaph. post qu. 9. circa text. 4. Aristot. qui etiam lib. 12. quæst. 27. ad 1. addit formam posse dici elementum, & ita eam nominat Aristot. lib. 12. Metaph. c. 4. & D. Th. cit. loco. Nam licet nomen elementi præcipue videatur tribui principio materiali, ut patet ex communi usu, & ex proprietate illius particulæ definitionis: *Ex quo fit aliquid*, tamen latius loquendo, ad quamcumque partem extenditur: sicut etiam dicitur totum componi ex suis partibus, tam formali, quam materiali. Imo hac ratione partes quælibet, si absolute sub communi ratione partium considerentur, dicuntur habere rationem materiæ respectu totius. Hac ergo ratione quælibet pars, si in suo ordine sit prima & indivisibilis, elementum dici potest.

Nonnunquam formæ tributum.

Ex quo sequitur, ut ad aliam partem argumenti respondeamus, non esse de ratione elementi, ut compositum seu mistum in illud ita resolvi possit, ut re ipsa elementum sit conservabile separatum ab elementato: hoc enim modo non potest omne compositum naturale resolvi in materiam, & formam. Et pari ratione non est necesse, quod mistum sit resolubile in eadem numero elementa, ex quibus fortasse mistum fuit, sed satis est, quod in similia resolvatur, quod interdum accidet, si causæ efficientes sint accommodatæ & propinquæ ad eam resolutionem faciendam: sæpe vero non ita fit, sed mistum totum convertitur in aliquod elementum, præsertim in terram. Quocirca, licet vera esset experientia, quæ in argumento affertur, nihil concluderet, quia non est necesse ea, quæ videntur ex ligno fieri, cum comburitur, in eo formaliter præcessisse, sed virtute secundum aliquam minus remotam dispositionem, ratione cujus illa omnia de novo generantur: re tamen vera illa non sunt elementa, sed mista imperfecta, quia nec fumus est aer, nec cinis, terra.

In mistis corporibus imbibita interdum minora corpuscula.

Adde etiam, in his corporibus mistis sæpe esse plures substantias accidentaliter permistas per poros vel per divisionem & interpositionem partium, quæ substantiæ postea per actionem alicujus agentis non tam generantur de novo, quam secernuntur, ut fit in concoctione vini, & in corruptione sanguinis extra venas, & fortasse ita etiam accidit in illa actione ignis in lignum, quamvis accidere etiam possit, ut non eædem substantiæ, quæ ibi erant, secernantur, sed aliæ, quę ex illis facile generantur juxta diversas earum dispositiones. Hæc autem substantiarum permistio non refert ad rem, de qua agimus, quia licet ibi sint plures formæ, sunt tamen in diversis materiis, & diversa composita conficiunt, quamvis localiter conjuncta.

Nec denique hinc sequitur, quod in eo argumento inferebatur, unum elementum resolvi in aliud, aut constare ex alio: nam licet aqua conveniat cum aere in humiditate, non tamen habet illam participatam ab aere, sed ex se, & ex sua simplici natura. Cum vero per calefactionem vapor humidus exhalatur ab aqua, non resolvitur aqua in aerem: nam ille vapor non est aer, sed quoddam mistum imperfectum, quando vero contingit aquam transmutari in aerem, non est resolutio in miscibilia, sed quædam generatio & corruptio. Unde longe aliter sunt elementa in misto, quam unum elementum in alio: nam hoc est verum solum in potentia passiva: illud vero non tantum hoc modo, sed etiam virtute, & participatione quadam potentiæ activæ: hoc enim modo intelligendus est Arist. cum ait elementa esse in misto actu, vel potentia. Et hinc etiam patet solutio ad tertium testimonium. Nam, ut mistum moveatur motu elementi prædominantis, satis est, quod in virtute illud contineat, plusque de qualitatibus ejus participet, quam alterius. Denique elementa dicuntur materia misti transiens formaliter, virtute autem manens. Unde idem Aristot. 2. de generat. c. 5. negat elementa esse materiam rerum naturalium: *nam si aer* (inquit) *remaneret, non generatio, sed alteratio foret*. Constat igitur, propter dispositionem unius formæ ad aliam non contingere unquam plures substantiales formas in eadem materia conjungi.

Qualiter mistū moveatur ab elemento prædominante.

An duæ formæ non subordinatæ possint simul eandem materiam informare.

Supererat dicendum de tertio modo fingendi duas formas substantiales in eadem materia sine ulla habitudine inter se, aut respectu alicujus tertiæ formæ, ad quam disponant, sed per solam concomitantiam accidentalem, ut se habent albedo & dulcedo in eodem subjecto. Sed in hoc modo impugnando immorari non est necesse: primo, quia nullam invenio in hac re opinionem: nullus enim Philosophus (quod ego sciam) hactenus dixit posse hoc modo, & naturaliter duas formas substantiales simul informare eandem materiam. Dico autem *naturaliter*, quia de potentia absoluta non existimo implicare contradictionem, sive illa materia in diversis locis cum diversis formis ponatur, quod fieri posse alibi ostendi: sive in eodem loco utramque formam habeat: unitas enim loci non addit specialem repugnantiam. Secundo, quia ex illis formis simul existentibus in eadem materia, re vera non componeretur una essentia, neque una substantia, quia neque una forma esset de essentia compositi ex materia, & alia forma, neque e converso. Unde, si fingamus unam esse formam auri, & aliam ligni, neque lignum esset aurum, neque aurum lignum, quia formæ essentialiter diversæ non prædicantur de se invicem, etiam in concreto, nisi ratione ejusdem suppositi, in quo conveniant: illæ autem formæ non convenirent in eodem supposito, sed tantum in eadem materia, cum qua sicut diversas naturas, ita & diversa composita conficerent, secludo alia miracula.

Potest divinitus materia informari duab. formis.

3 to. 3. p. disp. 48. sect. 3.

Unde licet materia posset dici informata forma ligni & auri, tamen lignum non esset aurum, quia lignum non est materia, neque aurum est materia. Atque ita, etiam admisso illo casu, non darentur duæ causæ formales unius effectus, quod nos nunc inquirimus, sed unaquæque constitueret suum effectum, qui tantum haberet unam causam formalem.

Hinc tamen intelligitur naturalis repugnantia, ob quam tales formæ non possunt simul informare talem materiam, quod enim una, & eadem materia successive componat essentias etiam specie distinctas cum multis formis, non est inconveniens, imo naturaliter accidit, quia ipsa est indifferens ad quamcumque formam, & per quamcumque actuari potest. Quod vero eadem portio materiæ simul componat diversas essentias cum diversis formis, multis de causis repugnat naturis rerum. Primo, quia potentia materiæ sufficienter est actuata per unam formam, & dependentia ejus sufficienter est terminata. Secundo, quia formæ diversæ requirunt dispositiones naturaliter incompatibiles, quod est signum, etiam effectus naturales earum esse naturaliter incompatibiles. Tertio, quia materia deservit formæ ad suos naturales motus, & actiones; non potest autem eadem materia simul ministrare formis distinctis, quæ naturales habent inclinationes diversas. Quarto, quia alias, si materia hoc modo posset esse sub distinctis formis, eadem ratione posset esse sub quacumque multitudine earum in infinitum, quia quæ sunt per accidens, in infinitum multiplicari possunt: nec potest major repugnantia in tribus, quam in duobus assignari, & sic de quocumque numero. Hoc autem & per se est valde absurdum, & repugnat fini & institutioni materiæ: sic enim esset inepta ad rerum generationes & corruptiones. Unde hoc ipsum, quod generatio unius naturaliter est corruptio alterius, satis declarat, materiam esse naturaliter incapacem plurium formarum.

Cur naturaliter nō possit eadem materia pluribus substantialibus formis informari simul.

Vera sententia, & totius quæstionis conclusio.

Relinquitur ergo, verissimam esse sententiam asserentem unius substantiæ compositæ tantum esse unicam causam formalem, & in uno composito naturali, unicam tantum esse formam substantialem. Quam tenet D.Th. 1. p. qu.76. art. 4. & ibi Cajetan. & omnes Thomistæ: latissime Capreol. in 2.dist.15. & Ferrar.cont.Gent.c.58.Soncin.8. Metaphys. qu. 7. Idem habet Gregor. in 2.dist.17. qu.2. Ægid.2. de Anim. qu.6. & tract. de pluralitate formarum, Hervæ. etiam late tractat. de pluralit. formar, Marsil. 1. de gener. qu.6. Ex Arist. autem nihil de hac re expresse habemus: at vero ex principiis ejus clare colligitur hæc sententia: numquam enim tribuit naturali composito nisi unam formam, & hoc sensu assignat tria principia rei naturalis, materiam scilicet, privationem, & formam: hac enim ratione ait, quoties generatur unum, corrumpi aliud, & e contrario: ait præterea formam substantialem esse proprium, per se, ac immediatum actum materiæ: ideoque ex illis maxime fieri per se unum, ut sumitur ex 2. de Anim. text.7. & 7. Metaph.text.49.

Rationes autem facile sumi possunt ex dictis in impugnatione aliarum opinionum. Prima sumitur ex sufficiente partium enumeratione, quia in materia non possunt esse plures formæ essentialiter subordinatæ, ut actus & potentia, neque ordinatæ, ut dispositio & forma, neque etiam omnino per concomitantiam sine ullo ordine inter se: sed præter hos modos non potest excogitari alius: ergo nullo modo possunt plures causæ formales substantiales ad eundem effectum concurrere.

Secunda ratio sumitur ex sufficientia cujusvis formæ substantialis: nam quælibet forma substantialis necessario talis est, ut per se sola sufficiat ad constituendum unum substantiale suppositum, completum in aliqua ultima specie substantiæ: ergo non solum non requirit aliam formam concausantem illum effectum, verum etiam neque illam admittere potest. Antecedens constat ex dictis: nam probatum est omnem formam substantialem necessario debere esse constitutam in aliqua specie ultima substantialis formæ, & consequenter esse de ratione ejus, quod det esse simpliciter, & completum usque ad rationem ultimam in genere substantiæ. Consequentia vero probatur, quia vel secunda forma adveniret composito, ut constituto priori forma, & immediate illud actuando, aut adveniret simul, & quasi concomitanter ipsi materiæ. Primum repugnat rationi formæ substantialis, quæ per se respicit potentiam substantialem: substantia autem completa non est jam in potentia substantiali; sed accidentali tantum: nam de illa maxime verum est, quod Aristot. supra dixit, scilicet id, quod advenit enti in actu, non advenire per se, sed per accidens. Secundum autem repugnat tam ipsis formis substantialibus, quam capacitati materiæ: illæ enim secundum suas differentias specificas inter se repugnant: nam hoc ipso, quod unaquæque substantialis forma constituit substantialem naturam completam, ita determinat sibi materiam, quam informet, & quasi trahit illam ad suum esse, ut non admittat in illa formam aliam substantialem, seu ejusdem ordinis. Materia item habet limitatam capacitatem, & quasi vim causandi, ut simul non possit nisi unam substantialem formam sustinere, nec concurrere, nisi ad unam essentiam componendam, quod etiam in materia cœlesti videre licet: estque id non minus necessarium in hac inferiori materia, quæ principium est corruptionis, quatenus ita subjacet uni formæ, ut eam necessario deserat, si aliam recipiat.

Tertia ratio principalis confici potest ex his, quæ supra diximus ad probandum, dari in rebus naturalibus substantiales formas: potissimæ enim rationes, quibus ostenditur substantialis forma, in hoc nituntur, quod ad perfectam constitutionem naturalis entis necessarium est facultates omnes & operationes ejusdem entis in uno essentiali principio radicari, quam connexionem & radicationem ostendunt etiam ipsi naturales effectus, ut ibi deduximus: ergo pluralitas formarum est omnino aliena a constitutione naturæ. Neque est in tota natura aliquod indicium ad eam asserendam: nam subordinatio prædicatorum essentialium nullum est indicium, ut diximus: ideoque dixit Aristot. 2. de Anim. text.31. posteriorem formam continere priores, quia quæ dat differentiam ultimam, dat etiam superiores. Multitudo etiam actionum, facultatum, aut organorum non solum non est indicium, verum potius requirit maxime formæ unitatem. Vicissitudo denique seu successio generationis & corruptionis eandem unitatem indicat & requirit: ergo nihil est, quod dubitemus unam causam formalem ad unumquemque effectum naturalem sufficere. Neque contra hanc veritatem novæ objectiones occurrunt, quibus satisfacere necesse sit.

Non dari processum in infinitum in causis formalibus, ex dictis concluditur.

Atque ex his obiter resolvitur illa quæstio, quæ de causa formali moveri solet, an scilicet in hujusmodi genere causæ possit dari processus in infinitum. Nam, loquendo de propria causa formali Physica, constat ex dictis nullum dari locum huic quæstioni: id enim solum potest quæri, quando plures causæ ad eundem effectum concurrere possunt: nam ubi est unica causa, quis processus esse potest? Ostensum autem est causam formalem non posse esse nisi unicam: ergo in hac causa non habet locum quæstio de processu in infinitum. Deinde, hic processus esse solet, aut inter causas per se & essentialiter subordinatas, aut inter subordinatas per accidens: ostensum autem est, nullas substantiales formas esse per se subordinatas. Unde, qui illas distinguunt juxta ordinem prædicatorum essentialium, nonnihil difficultatis in hoc pati possunt: nam fortasse in his prædicatis non repugnat dari processum in infinitum, ut attingemus sectione sequenti: juxta nostram vero sententiam id nihil refert, quia existimamus hæc prædicata, in quocumque numero multiplicentur, non solum non requirere formas distinctas per se subordinatas: verum etiam non posse talia prædicata respectu ejusdem compositi sumi nisi ab una, & eadem forma, ita ut non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta, non possint dari causæ formales hoc modo per se subordinatæ, quia non potest dari substantialis forma, quæ non sit in aliqua ultima specie talis formæ constituta, & consequenter, quæ non essentialiter includat omnes superiores gradus talium formarum. Neque refert, quod Aristot. 2. Metaph.c.2. ex eo probet non dari processum in infinitum in his formis, quod non detur processus in infinitum in prædicatis quidditativis, quia licet ex illa negatione optime inferatur hæc negatio, non tamen ex opposita affirmatione opposita affirmatio, ut supra dictum est. Rursus, neque in hoc genere dantur causæ per accidens subordinatæ, quia etiam est ostensum, non posse plures formas simul concurrere etiam omnino per accidens ad informandam eandem materiam. Quod si quis dicat posse dari processum in infi-

infinitum in formis ſub eodem genere, vel ſpecie contentis, & eas vocet cauſas formales per accidens ſubordinatas, advertat neceſſe eſt illas non eſſe cauſas unius & ejuſdem effectus, ſed unamquamque ſuum habere diſtinctum effectum: cum autem inveſtigatur ſubordinatio cauſarum, reſpectu unius & ejuſdem effectus intelligenda eſt, alioqui non eſt ſubordinatio, ſed multiplicatio rerum, ſeu effectuum. Unde etiamſi per potentiam Dei abſolutam in eadem materia multiplicarentur per accidens formæ, non eſſet ibi ſubordinatio cauſarum, quia, ut ſupra dixi, non conſtituerent unum & eundem effectum, ſed diverſos, & præterea nullum haberent inter ſe ordinem, ſed omnino per accidens multiplicarentur. In hoc ergo genere cauſæ nullus eſt proceſſus cauſarum, neque in infinitum, neque in aliquo numero finito.

Proceſſus in infinitum a materiali cauſa excluditur.

Ex quo tandem intelligitur multo minus eſſe poſſe proceſſum in infinitum in materia, quia ſi eſſet, ſolum ex infinitate formarum oriri poſſet: nam, ut ſupra demonſtratum eſt, neceſſario danda eſt una prima materia, quæ non ſit in alio ſubjecto: hæc autem prima materia in unoquoque compoſito non poteſt eſſe niſi una, quia non poteſt una materia recipi in illa, cum hoc ſit contra rationem materiæ primæ, neque etiam poſſunt plures materiæ conjungi in eodem compoſito, & informari eadem forma, niſi una earum alteri uniatur, ita ut ex utraque fiat una potentia, quod intelligi nullo modo poteſt: ergo in ſubſtantialibus materiis non ſolum non poteſt eſſe proceſſus in infinitum, ſed nec omnino ullus proceſſus aut pluralitas ulla eſſe poteſt.

Quod ſi non ſit ſermo de materia prima, ſed de proxima, aut intelligitur proxima ſubſtantialiter, & tamquam potentia immediate ac per ſe recipiens formam, aut intelligitur proxima accidentaliter, ideſt, ut affecta diſpoſitionibus accommodatis ad formam. Priori modo re vera ſolum materia prima per ſuam ſimplicem entitatem eſt etiam materia proxima ad quamcumque formam, & ita nullus eſt proceſſus: ſolumque fingi poſſet, ſi inter primam materiam & ultimam ſubſtantialem formam intervenirent aliquæ formæ ſubſtantiales, quarum una compararetur ad aliam, ut potentia proxima ad ſuum actum: hæ autem formæ non dantur, ut oſtenſum eſt, & quamvis darentur, non eſſet intelligibilis in eis infinitus progreſſus, tum quia infinita multitudo formarum non minus repugnat, quam infinita multitudo in actu quorumvis entium: tum etiam, quia neceſſe eſt dari aliquam formam primam, id eſt, primo informantem materiam: nam cum materia ex ſe ſit immediata potentia, neceſſe eſt, ut immediate informetur per aliquam determinatam formam, alias nunquam inciperet informatio. Rurſus ex parte alterius extremi neceſſarium eſt etiam dari ultimam formam: alias nunquam finiretur informatio, neque res eſſet conſtituta in certa aliqua, & determinata ſpecie: ergo inter illa duo extrema non poſſet intercedere infinita multitudo formarum, quia unicuique neceſſario debet eſſe aliqua immediata, quæ comparetur ut proxima potentia & actus. Omitto alias rationes, quas Ariſtoteles facit citato loco, quia res eſt clarior, quam ut probatione indigeat.

Quod ſi loquamur de materia proxima ratione diſpoſitionum accidentalium, eædem rationes probant in illis diſpoſitionibus, non poſſe procedi in infinitum, quia ſi inter ſe non ſint ſubordinatæ, ſed concomitanter ſe habentes, ut quatuor primæ qualitates, in eis non poteſt dari talis proceſſus ſolum, quia non poſſunt ſimul eſſe qualitates actu infinitæ in multitudine, & multo minus poteſt finita forma illas poſtulare: ſi vero diſpoſitiones ſunt inter ſe ſubordinatæ, ut actus & potentia proxima, ſicut quantitas & qualitas, procedit ratio facta de formis ſubſtantialibus, quod in eis neceſſe eſt dare primam & ultimam, alias neque inchoaretur, neque conſummaretur diſpoſitio: inter illa autem extrema non poteſt eſſe multitudo infinita. Neque eſt ſimile, quod afferri poteſt de infinitis punctis contentis inter duo extrema, quia puncta ſolum ſunt infinita in potentia, id eſt, conſtituentia cum partibus unam finitam quantitatem continuam, formarum autem multitudo eſſet actu infinita. Item, quia unum punctum non eſt immediatum alteri, & ita non poſſunt numerari omnia puncta media inter duo extrema: una autem forma, ſive ſubſtantialis, ſive accidentalis, ſi comparatur ad aliam ut potentia ad actum, neceſſario debet eam proxi- Javell. 2. Metaph. qu. 6.

me reſpicere: nullo ergo modo eſſe poteſt proceſſus in infinitum inter materiam & formam.

Procedunt autem rationes factæ de materia permanente, ex qua fit res, ita ut inſit illi: Ariſtot. autem dicto loco ſecundi Metaphyſicæ etiam de cauſa materiali tranſeunte loquitur, cum negat dari proceſſum in infinitum in cauſis materialibus, quia ſi ex aqua generatur terra, & ex terra herba, & ex herba quippiam aliud, non proceditur in infinitum, ſed fit circulus. Verumtamen, ſive hic proceſſus detur, ſive non, nihil refert ad cauſalitatem, quia ille proceſſus eſt mere per accidens, & ideo cauſalitati nihil obſtaret, quod in infinitum tenderet. Quod ſi non tendit, ſolum eſt, quia non dantur infinitæ ſpecies rerum generabilium, neque proceſſus in infinitum in generationibus talium ſpecierum, ſed ſemper fit circulus, & reditus ad eandem ſpeciem. Quod aliqui putant neceſſario conſequi ex eo, quod quælibet ex his ſpeciebus dicit limitatam perfectionem. Sed hoc nullum argumentum eſt, quia ſaltem divina virtute non repugnat ſpecies miſtorum in infinitum multiplicari, etiamſi quælibet ſpecies finita ſit, & de facto ſemper detur ſumma, & infima ſpecies ſub illo genere contenta, licet de poſſibili fieri poſſit altera, vel perfectior omnibus factis, vel imperfectior omnibus. Alii dicunt, experientia conſtare non procedi in infinitum in generatione unius ſpeciei ex alia, ſed ſemper fieri reditum ad eandem ſpeciem: de qua experientia valde dubito, an ſit nobis evidens: nam multa virtute cœlorum, & concurſu elementorum generantur fortaſſe de novo, quæ nos latent. Adde, D.Th. 3. par. qu. 10. art. 3. dicere in potentia creaturæ contineri infinita. Et loquitur de rebus ſubſtantialibus: nam de his dixerat non videre animam Chriſti infinita in actu. Unde explicando ibi illum locum, diximus poſſe intelligi tam de infinitis ſpeciebus, quam de infinitis individuis. Si ergo in potentia creaturæ continentur infinitæ ſpecies miſtorum, non repugnabit in infinitum procedi in generationibus earum. Et fortaſſe Ariſtoteles dicto loco non repugnat: ſolum enim probat hunc proceſſum non eſſe neceſſarium ad rerum cauſalitatem, quia generatio unius eſt corruptio alterius, & in hoc facile fit reflexio ſecundum ſpeciem, licet non fiat ſecundum individuum. Nihilominus tamen probabilius videtur, naturaliter loquendo, eſſe ſtatum in generationibus rerum ſecundum ſpeciem, quia virtutes cauſarum naturalium finitæ ſunt, & modi ſeu aſpectus & concurſus, quibus applicantur, determinati ſunt & finiti, & ideo licet in abſoluta potentia creaturæ contineantur infinita, ſi in rebus & cauſis creatis fiant omnes conditiones & miſtiones, quæ abſolute fieri poſſunt, tamen de facto ſecundum ordinem univerſi tantum fieri poſſunt finitis modis, & ideo etiam veriſimilius eſt in hoc proceſſu dari ſtatum ac terminum.

SECTIO XI.

Quid ſit forma Metaphyſica, & quæ materia illi reſpondeat, quamque cauſalitatem habeat.

QUoniam diſtinctio formæ in Phyſicam & Metaphyſicam valde communis eſt, & quæ hactenus diximus, omnia in Phyſicam formam conveniunt: videtur Metaphyſici negotii eſſe, nonnulla etiam de Metaphyſ. forma dicere, quibus ſuppoſitis, quæ diximus, breviter poterunt expediri, quia hæc ſolum per Analogiam, & quaſi Metaphoram quamdam, forma nominatur. Eſt igitur advertendum ex dictis in ſuperioribus, præter compoſitionem Phyſicam ex materia & forma eſſe aliam, quæ illam imitatur: ex ſe tamen abſtrahit a vera materia, & ideo Metaphyſica nominatur. Eſt autem hæc duplex, quantum ad præſens ſpectat: altera ex natura & ſuppoſito, altera ex genere & differentia: omitto eam, quæ eſt ex eſſe & eſſentia, quia obſcurior eſt, & quantum ad præſens attinet, non intervenit in ea ſpecialis aliqua ratio formæ, ut ex dicendis conſtabit. Deinde eſt conſiderandum in omni compoſitione, ut ex multis unum conſurgere intelligatur, aliquid ſemper conſiderari, ut materiam, & aliquid ut formam, tum quia compoſitio ex materia & forma eſt prima compoſitio realis, & maxime propria ac per ſe, & ideo per quamdam analogiam ad illam omnis alia compoſitio declaratur: tum etiam, quia materia eſt, quid informe, & imperfectum, & inchoatio quædam, & quaſi fundamentum naturæ: forma vero eſt quaſi In quavis compoſitione aliquid, ut materia, & aliquid ut forma.

pulchritudo,& perfectio ac consummatio naturæ:in omni autem compositione est aliquid quasi potentiale,quod est fundamentum, & inchoatio rei, & aliquid, quod est terminus vel consummatio rei, & ideo semper aliquid consideratur,ut materia, & aliquid ut forma. Quod adeo verum est, ut etiam in compositione ex partibus integrantibus, quæ maxime materialis esse videtur, semper una pars consideretur,ut materia,& altera ut forma,quod clarius apparebit in rebus heterogeneis,ut in homine,caput est veluti forma aliarum partium, & in artificialibus tectum, v.gr. est quasi forma ædificii: juxta quam analogiam distinguunt etiam Theologi materias & formas Sacramentorum. Et in rebus homogeneis, ubi inter partes non potest distingui illa diversa habitudo propter earum similitudinem,& uniformitatem, omnes partes dicuntur esse materia totius,compositum autem comparari,ut forma ad singulas partes. In quibus omnibus non intercedit specialis causalitas, sed sola unio cum Analogia, & proportione ad materiam & formam.

Ex his ergo intelligitur formam Metaphysicam in genere vocari,quæ in compositione Metaphysica constituit essentialiter rem ipsam,vel complet aut actuat essentiam rei:nec potest aliter describi hæc forma, ita in communi sumpta. Est autem discrimen inter duas compositiones Metaphysicas supra dictas, quod prior,scilicet ex natura & supposito, est compositio rei (in creaturis loquimur) id est, ex iis, quæ in re ipsa aliquo modo actu distinguuntur, ut sunt natura, & subsistentia, de quibus diffuse infra tractabimus: posterior vero est compositio rationis, quia ejus extrema in re non distinguuntur actu,sed ratione tantum, ut in superioribus visum est. Est etiam alia differentia,quod in priori compositione unum extremum est tota essentia rei: aliud vero non spectat intrinsece ad essentiam, sed est terminus aut modus essentiæ: in alia vero compositione utrumque extremum est essentiale, & neutrum dicit totam essentiam rei explicite seu actualiter, licet confuse totam illam includere possit. Unde fit, ut prior dici etiam soleat forma totalis, realis ac propriissime Metaphysica: posterior vero magis est forma secundum rationem, & ideo non tantum Metaphysica, sed etiam Logica appellari potest.

Formæ Metaphysicæ essentia ostenditur.

Forma Metaphysica est tota rei essentia.

Dicendum est ergo primo formam proprie Metaphysicam,quæ est forma totius,nihil aliud esse,quam totam rei substantialis essentiam, quam etiam integram naturam rei appellamus, quæ non dicitur forma, eo quod specialiter exerceat propriam causalitatem formæ, sed quia rem essentialiter constituit per se ipsam. Declaro & probo singula: nam in homine, v. g. hæc forma totius dicitur esse humanitas, quæ cum ex materia & forma hominis constet, totam essentiam hominis dicit: id enim quod homo addit humanitati,non est de essentia hominis, ut infra dicemus tractando de subsistentia, & in mysterio Incarnationis breviter patet: nam in Christo est tota essentia hominis, quamvis non sit humana subsistentia creata. Præterea hæc forma totius non tantum in rebus materialibus, sed etiam in spiritualibus reperitur: imo non solum in rebus creatis, sed etiam in Deo ipso a nobis consideratur: concipimus enim Deitatem,ut formam essentialiter constituentem Deum, & quodlibet suppositum divinum quatenus hic Deus est: quamquam illi sit proprium in re ipsa non distingui ab eo,de cujus essentia est:in quo deficit ab ea ratione formæ, quam essentia habet in rebus creatis,quia illa non pertinet ad perfectionem simpliciter, sed imperfectionem includit:ergo hæc forma in rebus immaterialibus nihil aliud esse potest, quam earum essentia. In materialibus autem differt hæc forma totius a forma Physica & partiali,ut constat ex communi usu harum vocum, & ex ipsa distinctione formæ Physicæ a Metaphysica: non differt autem, nisi quia forma totius dicit totam naturam compositam ex materia & forma: forma autem Physica solum dicit partem formalem: ergo hæc forma Metaphysica etiam in his rebus dicit totam essentiam earum. Quia, ut infra ostendemus in disputatione de substantia materiali,etiam materia est de essentia hujus substantiæ & ita natura composita ex materia & forma est tota essentia ejus:atque ita patet prima pars conclusionis.

Forma Metaphysica naturæ nomine insinuitur.

Quod vero hæc forma Metaphysica soleat naturæ nomine propriissime appellari, constat primo ex usu: sic enim tribuimus etiam Deo naturam divinam, intelligentiis angelicam,hominibus humanam,& sic de cæteris rebus. Deinde hoc modo distinguimus naturam a supposito, vel ex natura rei,ut in substantiis creatis,vel ratione tantum, ut in divina: atque hoc modo dicimus naturam in Deo non generare, sed suppositum, & Verbum divinum assumpsisse naturam,non personam humanam. Item,unaquæque res per suam naturam habet,quod talis sit,& quod essentialiter distinguatur ab aliis:ergo natura rei substantialis adæquate (ut ita dicam) est ipsa totalis forma,qua talis est essentialiter. Denique natura, ut communiter censetur,dicit ordinem ad operationem,in quo solum differt ab essentia, quod essentiæ nomen sumptum est ex ordine ad esse: nomen autem naturæ sumptum est ex ordine ad operationem:natura enim dicta est quasi aliquid nasci faciat: unde dicitur natura non esse otiosa, & esse rerum opifex,& nihil facere frustra,&c.Unde etiam Theologi dicunt facultates, & operationes multiplicari multiplicatis naturis. Primum autem & adæquatum principium principale operationum in unaquaque re est essentia ejus, quod in rebus immaterialibus manifestum est: in rebus autem materialibus videtur esse forma principium operandi, quod est principium formale & activum, tamen,quia materia in suo genere aliquo etiam modo concurrit, præsertim ad naturales, & intrinsecos motus, vel actus, ideo dixi, adæquatum principium primum & radicale esse uniuscujusque rei essentiam: ergo ipsamet essentia & forma totius idē est,quod uniuscujusque rei natura.

Vide Damasc. lib. 3. de fid. c. 13. 14. & 15.

Scio Aristot. 5. Metaph. 4. varias assignare significationes hujus nominis natura, & inter eas ultimo loco ponere eam,qua significat rei substantiam vel essentiam,quam dicit esse per translationem ab alia significatione,qua natura significat formam,quæ est terminus generationis. Et in 2. Phys. c. 1. rationem naturæ ad solum primum principium intrinsecum motus coarctat, & inde solet ens naturale de solis substantiis materialibus dici. Existimo tamen hæc esse intelligenda de hac voce *natura* quantum ad ejus impositionem, non vero quantum ad rem significatam: hæc enim valde distincta esse solent in his nominibus Analogis, ut recte notavit D.Th. 1. p. qu. 13. art. 6. Quantum ergo ad vocis impositionem, verisimile est hanc vocem prius significasse alia,quæ Aristoteles ibi numerat,ut, v.g. generationem naturalem,& præsertim ortum seu nativitatem viventium: dicitur enim *natura* quasi *nascitura*,& inde derivari potuit vox ad significanda intrinseca principia rei genitæ, scilicet materiam & formam. Vel,ut D.Th. ait 1. par. qu. 29. art. 1. ad 4. quia nativitas viventium est a principio intrinseco, ideo derivata est hæc vox ad significandum primum principium intrinsecum motus, quod est materia & forma. Et quia per formam completur essentia rei, tandem derivata est illa vox ad significandam rei essentiam. Et quia antiqui Philosophi, qui disputabant de natura, non cognoscebant alias substantias nisi materiales, ideo illis solis tribuebant naturam, & inde peculiariter obtinuerunt nomen entium naturalium.

Etymologia nominis naturæ & varia significata illius.

At vero,si rem significatam spectemus, & de hac voce metaphysice potius,quam physice,loquamur,hęc vox absolute & principaliter significat essentiam simpliciter & integram uniuscujusque rei, prout per modum formæ totalis significatur. Et in rebus immaterialibus simplex est: in materialibus autem est composita ex materia & forma, quia nec materia,nec forma est integra rei natura,sed partialis:integra vero rei natura est composita ex utraque: & ideo merito forma totalis metaphysice dicitur. Accidentia vero, sicut non habent essentiam simpliciter, ita nec naturam nisi cum addito,scilicet naturam accidentalem, & proprius dicuntur esse secundum naturam, vel contra, aut præter naturam. Quapropter in accidentibus,ut infra videbitur, non habet proprie locum hæc ratio formæ totalis, de qua nunc agimus (loquor secundum rem, quidquid sit de possibili modo concipiendi nostro) & ratio est, quia accidens est forma quasi partialis & physica,unde in se est natura incompleta, & adeo imperfecta, ut non faciat unum per se, sed per accidens cum suo subjecto: & inde fit, ut ex utroque non resultet una integra natura & forma totius, sicut ex materia & forma substantiali.

An forma Metaphysica aliquã causalitatem exerceat.

Ultima denique pars conclusionis facile potest ex omnibus dictis probari, nam inprimis, cum hæc forma totius in rebus materialibus includat ipsam materiam primam, non potest propriam causalitatem formalem exercere,

quæ

quæ consistit in actuando aliquo subjecto. Item in rebus immaterialibus, cum tota essentia sit simplex, & abstrahens ab omni receptivo, non potest dici forma propter propriam causalitatem formalem. Et, si ex Theologia argumentari licet, humanitas Christi est forma Metaphysica hujus hominis Christi, & tamen non est vera forma verbi divini, habens veram causalitatem in illum, ratione cujus dicatur formaliter constituere hunc hominem. Et extendi potest argumentum ad quamlibet naturam respectu proprii suppositi, nam vel comparatur natura ad subsistentiam ipsam, vel ad compositum ex natura & subsistentia. Respectu subsistentiæ natura non habet causalitatem formalem, sed potius quasi materialem (omitto activam, de qua postea) quia subsistentia propria non comparatur ad naturam ut subjectum ejus, sed ut terminus ipsius. Unde potius subsistentia est aliquo modo actus naturæ, quam e converso. Item, quia subsistentia est modus naturæ, unde afficit, & aliqualiter actuat illam, secundum hanc ergo comparationem non exercet natura causalitatem formæ. Unde in dicto exemplo de mysterio Incarnationis dicunt Theologi humanitatem non solum comparari ad Verbum ut formam ejus, sed potius Verbum se habere ut formam, quatenus aliquo modo perficit & actuat humanitatem, quamvis nulla propria ac vera causalitas ibi intercedat.

Atque hinc ulterius fit etiam respectu totius compositi seu suppositi, naturam integram non vocari formam totalem, propter veram ac propriam causalitatem formę: quia nunquam est hæc causalitas respectu compositi, nisi primo & immediate exerceatur circa aliquod subjectum, ex quo & formæ compositum resultat. Si ergo natura totalis non exercet causalitatem formalem circa aliud extremum hujus compositionis, nec circa totum compositum potest illam exercere. Restat igitur, ut natura integra dicatur forma, solum quia est tota quidditas, ratio seu essentia intrinsece constituens suppositum in tali genere vel specie. Quæ constitutio non est per causalitatem ab ipsamet natura aliquo modo distinctam, sed est per intrinsecam actualitatem, & entitatem ipsius naturæ totalis. Et propter hoc etiam dicitur hæc forma Metaphysica, & non Physica.

Unde etiam obiter intelligitur huic formæ nullam propriam materiam respondere, quia ut dictum est, non appellatur forma eo, quod informet aliquod subjectum, sed, si generatim loquamur, solum suppositum correspondet huic naturæ tanquam essentialiter constitutum per ipsam. In rebus vero materialibus potest natura integra comparari, ut forma totalis ad partiales naturas, ex quibus componitur: nam licet altera earum sit forma, tamen quatenus tam materia, quam forma est quædam pars incompleta, & ex se imperfecta, potest comparari ut materia ad totam naturam compositam, & hæc tanquam quid totum & completum comparatum ad partes tanquam forma: totum enim se habet ut forma respectu partium, teste Aristot. 2. Phys. text. 31. quamvis ibi de toto integrali respectu suarum partium potissimum loquatur.

Metaphy. ficæ formæ in singulis compositis singula. Tandem intelligitur ex dictis hanc formam tantum esse posse unam respectu ejusdem: patet, quia dicit totam rei naturam: hæc autem in una re non potest esse nisi una. Nec refert, quod secundum rationem distingui possint in eodem, forma totius specifica & generica, ut humanitas, animalitas, &c. nam si hæc sumatur respectu ejusdem, non sunt in re plures formæ, sed una & eadem diversimode concepta: & quatenus illa concipitur, ut plures secundum rationem, non sumitur respectu unius, sed plurium, etiam secundum rationem: animalitas enim non est forma totalis hominis, sed animalis ut sic: atque ita, servata proportione, forma totius una tantum est respectu ejusdem.

Occurritur dubitationi. Solum potest dubitare aliquis circa conclusionem positam: nam forma totalis, si est forma suppositi, non tantum includit essentialia principia, sed etiam principia individuantia, quæ non sunt de essentia rei, quia forma totalis, & natura integra Petri non est tantum humanitas, sed hæc humanitas: ergo falsum est hanc formam solum includere totam rei essentiam. Deinde sequitur, non includi existentiam in hac forma, quia hæc etiam non est de essentia. Consequens autem falsum apparet: nam si non includit existentiam, quo modo realiter constituit? Ad hæc vero dicendum est, hanc formam sumendam esse cum proportione respectu illius, quod per illam constituitur, & sic semper dicit integram & solam naturam & essentiã ejus. Nam si comparetur ad speciem communem præcise sumptam, includit tantum principia essentialia specifica, & humanitas dicit formam totalem hominis. Si vero ad determinatum individuum comparetur, sic includit principia essentialia individualia, & particularia, quæ licet non sint de essentia rei, absolute loquendo, quia in hac voce includitur quædam præcisio mentis: sunt tamen de essentia individui, ut individuum est, ut supra declaratum est, tractando de principio individuationis. Similiter dicendum est de existentia: nam licet hęc non sit absolute de essentia rei creatæ seu creabilis, est tamen de essentia ejus, ut existentis, seu ut constitutæ in ratione entitatis actualis, & ideo licet hæc forma non includat, nisi rei essentiã, tamen ut eam actualiter constituat, includit existentiam, non tantum ut necessariam conditionem extrinsecam, aut concomitantem, sed etiam, ut intrinsece constituentē actualem entitatem ipsius naturæ, per quam formaliter constituit talem substantiam, vel substantiale individuũ.

Quid sit forma Logica.

Dico secundo: Forma Metaphysica secundum rationem (quæ Logica etiam appellatur) præcipue dici solet de differentia essentiali: tamenq secundum aliquem respectum attribuitur etiam generi, atque etiam definitioni: unde hæc forma non habet propriam causalitatem realem, sed rationis tantum, & proportionalis materia illi correspondet. Tota hæc assertio est clarissima, & constat ex communi usu loquendi, suppositis, quæ de re ipsa dicta sunt supra tractando de universalibus, ubi declaravimus quomodo genus & differentia inter se comparentur, & unde sumantur. Ubi inter alia diximus cum Aristot. 7. Metaph. text. 42. & 43. ex genere & differentia consurgere unum per se, quia proxime inter se comparantur, ut potentia & actus ejusdem generis, & per se ordinata inter sese, ubi D.Th. lect. 12. partic. 5. declarat non comparari genus & differentiam, ut potentiam & actum re distincta, sed quia dicunt eandem essentiam, ut determinabilem, vel per modum determinationis ejus. Ex quo intelligitur differentia imitari formam in ratione actuandi, terminandi, ac distinguendi, & ideo illam esse, cui primo convenit hæc ratio formæ Metaphysicæ: genus autem comparatione ejus habere rationem materiæ, quia est potentiale quid, & actuabile, & indifferens ad multa, donec per differentiam intelligatur contrahi ac determinari: unde etiam fit, ut differentia ex se perfectior sit quam genus, quia id, quod intra idem genus se habet, ut actus, perfectius est, quam quod se habet, ut potentia. Unde etiam loco supr. cit. diximus, differentiam ex nobiliori principio sumi: in hoc ergo etiam est proportio inter formam & differentiam, quod sicut forma est perfectior materia, ita differentia genere. Rursus, sicut materia & forma re ipsa distinguuntur, ita ut neque una sit alia, neque intrinsece aliam includat, sic etiam genus & differentia separantur conceptibus, secundum quos ita distinguuntur, ut neque in conceptu generis includatur actu differentia, neque in conceptu differentiæ, genus, alioqui non esset propria compositio Metaphysica, neque compararentur, ut proprius actus & potentia, quia de horum ratione est, ut non se includant: atque hoc docuit Aristot. 7. Metaph. ubi supra, lib. 3. text. 10. & 6. Topicor. c. 3.

Quo etiam fit, ut sicut materiæ per se ac necessario non convenit, ut sit sub hac vel illa determinata forma, ita genus per se ac necessario non requirat determinate aliquã ex differentiis, quamvis aliquam in confuso necessario requirat, sicut materia requirit formam. In hoc autem est advertenda differentia inter materiam & formam ex una parte, & genus & differentiam ex alia, quod, licet materia naturaliter esse non possit sine aliqua forma, absolute tamen non implicat contradictionem ita conservari, & similiter forma interdum potest non pendere a materia etiam naturaliter, & quæ ita pendet, potest nihilominus supernaturaliter sine materia conservari: at vero genus & differentia ita per se conjunguntur, ut omnino repugnet, aut genus sine omnibus differentiis, aut differentiam extra genus, quod actuat, subsistere. Et ratio est clara, quia genus & differentia in re non distinguuntur, sed dicunt eandem essentiam, ut determinabilem, & determinantem, & ideo mirum non est, quod non possint in re dicto modo separari. Item, quia in re non potest esse aliquid, quod non ha-

habeat determinatam essentiam, & consequenter in aliqua propria & ultima specie constitutam, in qua necesse est, & communia seu generica prædicata, & propria includi: non possunt ergo hæc ita præcise & abstracte subsistere, sicut concipiuntur.

Qualiter genus & differentia uniri intelligatur.

Ex quo ulterius intelligitur aliud discrimen, nimirum inter genus & differentiam non intervenire unionem mediam distinctam ab ipsis, etiam secundum veram rationem concipiendi, sicut inter materiam & formam supra dicebamus intercedere modum unionis in re distinctum ab eis, quia actualis unio inter eas non est de intrinseca ratione earum, imo est separabilis ab ipsis, & ideo necesse est, ut inter eas mediet, & ab eis distinguatur. At vero genus & differentia ita per se uniuntur (vel potius sunt unum in re, licet distinguantur ratione) ut prorsus sint inseparabilia secundum rem, & quodammodo secundum rationem: nam, licet conceptu præcisivo possit differentia intelligi sine genere, tamen non potest concipi negative, ut existens sine genere, seu non actuando genus. Et ideo sicut in modis realibus, qui solum modaliter distinguuntur a rebus, quas modificant, dicimus non uniri ipsis rebus per unionem distinctam, sed se ipsis: ita multo majori ratione differentia concipienda est tamquam modus essentialis speciei, & per se ipsam contrahens & actuans genus absque alia unione media.

Differentia non causat realiter.

Ultimo ex his intelligitur, differentiam, quatenus forma dicitur, non habere propriam causalitatem realem, quia causalitas realis non est, nisi inter ea, quæ in re ipsa distinguuntur, vel saltem necesse est, ut intercedat aliquis realis influxus, & causalitas distincta ex natura rei ab ipsa causa vel effectu: hic autem nihil horum intervenit, quia nec differentia est in re distincta a specie, nec a genere, prout per illam contrahitur. Neque etiam intervenit ibi aliqua causalitas ab ipsa differentia distincta. Est igitur hæc solum constitutio quædam secundum rationem ad modum concipiendi nostrum, quæ solum per Analogiam & proportionem ad realem causam, forma vel formalis causalitas appellatur. Idemque de genere intelligendum est, quatenus ei ratio vel causalitas materiæ attribuitur. Nec refert, quod res ex his constituta, sæpe sit vera ac realis essentia, ut homo, aut equus: nam licet talis essentia in se realis sit, tamen ut sit composita, non est ens rei, sed rationis, cum compositio ipsa, rationis tantum sit.

Qualiter genus de tota specie prædicetur.

Sed objiciet aliquis: nam si differentia comparatur ad genus, ut forma, & genus ad differentiam, ut materia: ergo utraque comparatur ad speciem seu definitum, ut pars ad totum: ergo neutra poterit absolute, & in recto prædicari de specie, quia pars licet possit in obliquo, aut denominative prædicari de toto, non tamen absolute, & in recto; non enim dicimus: *Homo est materia, sed habet materiam*, vel *est materialis*: erunt ergo falsæ hæ locutiones: *Homo est animal*, & similes. Hæc objectio solum proposita est ad declarandam alteram partem conclusionis, qua dicebamus & genus respectu specierum, & definitionem respectu definiti, solere formam metaphysicam appellari. Communis itaque distinctio est, genus (& idem est proportionaliter de differentia) dupliciter posse considerari, aut præcise, ut dicit talem gradum, & in eo quasi sistit ex se: atque hoc sensu esse partem, & ut sic etiam non prædicari de toto, quia redderet hunc sensum, hominem, v. gr. esse animal præcise, & solitarie, & abstracte sumptum, seu non plus esse, quam animal, qui sensus est plane falsus. Et genus sub hac consideratione comparatur, ut materia ad differentiam, & e converso differentia, ut forma ad genus. Et sic procedunt, quæ hactenus dicta sunt. Atque in eodem sensu ad objectionem conceditur totum, quod in ea infertur, nimirum genus & differentiam esse partes, & ut sic non prædicari: nec solum partes, sed etiam elementa ab Aristotele appellantur, præsertim differentiæ, & genera summa, propter simplicitatem eorum, & quia in ea fit ultima resolutio in Metaphysica, ut patet ex 2. Poster. c. 14. Alio vero modo consideratur genus, ut totum, quod potentiale appellant, seu confusum, quia confuse dicit totam quidditatem speciei, & hoc modo optime prædicatur de specie seu definito, quia jam non prædicatur, ut pars, sed ut totum, & hic est communis sensus hujus locutionis, cum enim dicitur, *homo est animal*, nihil ab homine excluditur, sed affirmatur, idem suppositum, quod est homo, esse etiam animal: seu hominem eadem forma, & essentia, qua est homo, esse etiam animal: utrumque autem horum verum est. Genus ergo quatenus prædicari potest de specie, ut quid superius ad ipsam, & quasi continens ipsam, dicitur aliquo modo habere rationem formæ respectu ejus, & e converso inferiora, quatenus superioribus subjiciuntur, & ea quodammodo in se sustinent, habent quamdam rationem materiæ. Et simili vel majori ratione comparatur species, ut forma ad individua: hæc vero ut materia.

3. Met l. 3. & lib. 5. c. 3.

Atque hoc sensu intelligo Aristot. 5. Metaph. c. 2. cum utramque partem definitionis revocat ad causam formalem: nam quantum ad genus spectat, id intelligendum puto, non formaliter ut pars est, sed ut totum quoddam est, ut explicui. At vero tota definitio, quia totam essentiam declarat, & propria ratio est ipsius definiti, & de illo propriissime prædicatur, ideo forma etiam Metaphysica dici potest, quamvis non sit composita. Atque ita facile est omnes similes locutiones explicare, quæ solum in Analogia quadam, & translatione consistunt.

Discrimen inter Metaphysicam formam, & Physicā.

Solum superest breve dubium expediendum, quod oritur ex notanda differentia inter hanc formam Metaphysicam, & Physicam, quod forma Physica substantialis non multiplicatur in eodem composito, ut supra diximus: hæc autem forma multiplicari potest: nam & genera ejusdem rei possunt esse plura, & differentiæ similiter: imo & definitio, quamvis totam rei essentiam continere & explicare videatur, nihilominus multiplex esse potest, ut constat ex 1. Post. c. 7. & lib. 2. c. 8. & 12 & 2. de Anim. c. 7. Ratio autem differentiæ facilis est, quia formæ Physicæ realiter distinctæ ita comparantur, ut quælibet constituat perfectam & consummatam speciem substantiæ, & earum compositio esse deberet realis, & Physica, & ideo repugnant in eadem substantia proprie ac per se una. At vero hæc forma Metaphysica, nempe differentia nec facit realem compositionem, nec distinguitur ab alia differentia, nisi per mentis præcisionem & abstractionem: potest autem mens nostra eandem rem variis modis præscindere & abstrahere, & ideo potest in eadem, plura prædicata generis & differentiæ concipere: quare multitudo differentiarum essentialium non obstat unitati, & compositioni per se ex genere & differentia.

Detur ne processus in infinitum in prædicatis essentialibus.

Ex hoc vero discrimine oritur statim difficultas: nam sequitur dari posse processum in infinitum in his causis formalibus, ac materialibus Metaphysicis, hoc est, in prædicatis quidditativis. Consequens autem est contra Aristot. 2. Metaph. c. 1. ubi notius existimavit non posse dari processum in infinitum in partibus definitionis, quæ sunt genus & differentia, quam in formis ipsis, & ideo ex negatione infinitorum prædicatorum probat negationem infinitarum formarum. Sequela autem probatur, quia non magis repugnat dari duas differentias in una re, quam tres, vel quatuor, & ita de quolibet numero: ergo potest in hoc numero in infinitum procedi. Præsertim, quia hic numerus prædicatorum non consurgit ex rebus aut modis distinctis, qui sint a parte rei in una & eadem substantia, sed ex conceptibus nostris cum aliquo fundamento in re; sed nos possumus infinitis modis præscindere, & abstrahere, & in rebus est fundamentum, ut id a nobis fiat propter varias convenientias & dissimilitudines, quas una res habet cum aliis, in quibus convenientiis hæ abstractiones fundantur. Et maxime urget difficultas, si una species non tantum comparetur ad alias species factas, sed ad omnes possibiles, quæ in infinitum, & infinitis modis multiplicari possunt.

Aliquot rationes quæ pro conclusione afferri solent, inefficaces judicantur.

Nihilominus absolute dicendum est cum Aristotele etiam in his causis formalibus non dari processum in infinitum. Ita docent omnes interpretes, qui varias afferunt rationes. Prima est, quia alias res constituta esset infinite perfecta, quia quodlibet prædicatum addit aliquam perfectionem. Sed forte negabitur consequentia, quia una finita perfectio potest esse fundamentum infinitorum conceptuum, qui licet dicant perfectiones ratione distinctas, non augent in re perfectionem. Secunda ratio est, quia si hæ differentiæ sunt infinitæ, etiam proprietates, quæ ad illas consequuntur, erunt infinitæ. Sed respondebitur, ex differentia generica & specifica non semper consequi proprietates re distinctas, ut patet in his prædicatis *substantia*, *spiritualis*, *Gabrielis*, *&c.* sed satis esse, ut ipsæ etiam proprietates secundum universales, vel speciales

ciales rationes proportionate correspondeant, ut in superioribus etiam tactum est.

Vera ratio conclusionis. Tertia ratio & maxime probabilis est, quia necesse est dari supremum genus, quod sit quasi prima materia hujus compositionis, & differentia specifica & infima, quæ sit quasi ultima forma: ergo etiam formæ intermediæ necessario sunt in numero finito & determinato. Maior probatur ab Aristotele, quia in his prædicatis quidditativis semper unum est prius alio, id est, universalius, & ad plura se extendens: sed non est prius, nisi quia magis accedit ad id, quod est primum: ergo necesse est dari etiam supremum aliquod genus. Deinde id patet experientia, discurrendo per omnia prædicamenta, & præcipue in substantia, quæ ut immediate significat substantiam completam, est supremum genus: nullum enim potest universalius respectu substantiarum cogitari: suppono autem ens non esse genus, quamquam licet esset genus, nihil obstaret, nam illud esset supremum: & ita habemus, quod intendimus. Atque ita etiam nil impediet, si quis contendat hanc resolutionem debere fieri usque ad prædicata transcendentia, quia, quamvis id esset verum, sisteretur in aliquo ultimo. Et ratio est, quia in omnibus rebus vel substantiis datur aliqua prima seu minima convenientia essentialis, secundum quam abstrahi potest vel prædicatum transcendens vel supremum genus. Minor autem probatur ex ipsa constitutione speciei ultimæ, quia non potest esse ulla res, quæ non sit in aliqua ultima specie constituta: alias non haberet determinatam essentiam, nec diversam ab aliis determinatis speciebus: ultima autem species per aliquam differentiam ultimam constitui debet. Nec disputo nunc, an hæc differentia ultima sit simplex, an coalescens ex multis, quarum singulæ communes sint, ut significasse videtur Porphyrius in c. de differentia; & non parum favet Aristoteles 1. Topicor. c. 3. & lib. 6. Topic. c. 3. & 4. & lib. 2. Poster. cap. 14. hoc enim ad præsens nil refert, quia sistendum necessario est in differentiis, quæ per alias non actuantur: licet fortasse duæ, vel tres ex his ad constituendam ultimam speciem conveniant: nunc enim solum de differentiis subordinatis procedit ratio facta. Prima autem consequentia videtur per se nota, quia inter extrema, primum & ultimum, non possunt dari infinita media, sicut supra de formis diximus: ratio enim ibi facta, æque hic procedit.

Objectiones contra prædictam rationem. Sed hæc ratio duobus modis enervari potest: primo dicendo, quod licet prædicata per se subordinata in una linea per modum actus & potentiæ, finita sint, nihilominus non subordinata seu in diversis lineis possunt in infinitum multiplicari, ut si quis diceret dari plura genera suprema; vel ad constitutionem ultimæ speciei convenire plures differentias inter se non subordinatas, & has posse in infinitum multiplicari: vel unum & idem genus, sive proximum, sive remotum, posse simul contrahi pluribus differentiis, quæ non omnino inter se repugnent, nec sint inter se subordinatæ: ut v. g. animal juxta antiquos Philosophos contrahitur per rationale, & per mortale, quæ in homine conveniunt, in aliis separantur, & substantia posset immediate dividi per vivens, & per corporeum, quæ in aliquibus substantiis conveniunt, in aliis separantur. Ex quo etiam consequi videtur, ut inter ipsas differentias sit quidam circulus, & vicissim & mutuo comparentur ut potentia, & actus: nam si substantia immediate dividatur in viventem & non viventem; rursus substantia vivens dividi poterit in incorpoream & corpoream; si autem e contrario substantia dividatur in corpoream, & in incorpoream, corporea dividetur in viventem, & non viventem. Quod si hoc non est inconveniens, quia sunt reflexiones intellectus, propter eandem causam non erit absurda multiplicatio illa prædicatorum in infinitum. Altera evasio esse potest, quia licet detur supremum genus & infima differentia, non repugnat inter ea posse per intellectum præscindi aut distingui plura prædicata intermedia in infinitum, sicut inter extrema puncta lineæ dantur infinitæ partes, vel puncta: nam sicut hæc sunt infinita in potentia, ita illa prædicata, prout in re sunt, dici possunt esse plura tantum in potentia, quia in re non sunt actu multa, nisi per intellectum distinguantur: & ideo licet intellectus possit plura & plura in infinitum distinguere, non sequitur in re esse infinita nisi in potentia. Ex quo etiam fit, ut ea prædicata, quę nos actu distinguimus, semper sint finita, tum quia nos non possumus nisi finitos conceptus de rebus formare, tum etiam quia omnes convenientiæ & differentiæ cujuslibet speciei ad alias, quæ factæ sunt, in certo ac determinato sunt numero, etiamsi respectu rerum possibilium possint fortasse in infinitum multiplicari. Atque ita posset quis interpretari Aristot. de differentiis seu prædicatis essentialibus, quæ de facto abstrahuntur, seu abstrahi possunt per discursum vel cognitionem humanam.

Sed nihilominus existimo rationem factam esse efficacem, & simpliciter fieri non posse, ut prædicata in infinitum multiplicentur. *Solvuntur.* Et inprimis sumo respectu cujuslibet rei dari tantum unum genus vel prædicatum supremum, & unam differentiam ultimam. Et prior quidem pars satis probata est & ratione, & usu, seu experientia: de posteriori vero ab aliquibus dubitatum est, mihi tamen æque certa videtur. Primo quidem, quia differentia sumitur a forma: omnis autem forma specie diversa ab alia habet aliquem gradum essentialem sibi proprium, & non communem aliis: ergo ab illo sumi potest differentia omnino propria, & nulli alteri communis. Secundo, quia non potest species ultima cōstitui sola conjunctione duarum differentiarum communium, quia quælibet earum differentiarum constituit speciem subalternam & genericam: species autem ultima non est aggregatum duarum specierum subalternatarum: alioqui neque esset una propria & specialis essentia, neque esset unum compositum Metaphysicum, ex proprio actu, & propria potentia constiturum. Ut v. gr. in illo exemplo de homine, si rationale & mortale sumerentur, ut differentiæ subalternæ & communes, nunquam ex aggregatione illarum constitueretur homo: sed sumendum est rationale, ut est proprium hominis, id est, ut includit discursum, seu aptitudinem ad illum: hoc autem modo rationale erit simplex differentia propria hominis: mortale vero est de se differentia subalterna, & communis, non quidem aliis ratione utentibus: nullum est enim rationale aut intellectuale mortale præter hominem, sed aliis sentientibus aut viventibus. Sic ergo in omnibus speciebus rerum contingit. Et hoc est quod Aristoteles dixit 7. Metaph. text. 43. procedendum esse in divisione differentiarum communium, *donec ad indifferentia deveniatur*: id est ad ultimas & omnino proprias differentias, ut D. Th. & omnes exponunt: *&* *tunc* (inquit Arist.) *tot erunt species, quot differentiæ. Quælibet enim individualis differentia* (addit D. Th.) *constituet unam speciem specialissimam.* *Aristotelis dictum explicatur.*

Intermedia differentia finito numero clauduntur. Hoc autem principio posito, quod differentiæ intermediæ tantum esse possint in numero finito, declaratur in hunc modum. Et primo si differentiales gradus essent in re ipsa distincti, evidens est non posse esse nisi finitos, quia essent actu plures: ergo finiti, vel infiniti: in re autem finita non possunt esse infiniti gradus perfectionum distinctarum: erunt ergo finiti. Eo vel maxime, quod illi gradus non intelliguntur esse inter se communicantes, sicut partes proportionales, sed omnino condistincti, & indivisibiles; neque etiam ita comparantur ad rem sicut puncta ad lineam, quæ ita sunt indivisibilia, ut non augeant quantitatem lineæ; sed unaquæque differentia addit certum gradum ac quasi determinatam partem perfectionis, ex quarum partium conjunctione consurgit integra perfectio speciei, quæ cum finita sit, non potest nisi ex finitis quasi partibus consurgere. Unde sicut in latitudine intensiva qualitatis finitæ non possunt distingui nisi finiti gradus inter se non communicantes, ex quorum conjunctione consurgat tota qualitatis intensio finita, ad eundem modum est in gradibus differentialibus proportionate philosophandum. Quamvis autem hi gradus juxta veriorem sententiam in re non distinguantur actu; tamen discursus factus eandem vim habet in ordine ad distinctionem & conceptionem mentis nostræ, quia etiam ut ratione distincti, concipiuntur ut inter se non communicantes, si gradus ipsi præcise ac formaliter sumantur, ut sumi debent. Nam una differentia subalterna non includit aliam, quia neque inferior est de conceptu superioris, neque e converso: sunt ergo differentiales gradus intermedii omnino condistincti, & non communicantes inter se: ergo ex hac parte distinctio illorum, etiamsi fit secundum rationem, non potest procedere in infinitum, nec comparari potest cum divisione partium continui. Aliunde vero quilibet illorum graduum indivisibilis est secundum conceptum: nam quælibet differentia, sive generica,

nerica, sive specifica, indivisibilis est, estque taliter indivisibilis, ut augeat essentialiter rei perfectionem in ordine ad conceptum mentis: ergo etiam in ordine ad mentis conceptum non potest essentia finita dividi vel constitui per hujusmodi differentias nisi numero finitas, quæ cum indivisibiles sint, non poterit in earum divisione procedi in infinitum.

Et ita manet efficax consequentia facta in tertia ratione, & cessat objectio insinuata in secunda evasione, quia in re finita non possunt contineri, etiam in potentia, infinita inter se communicantia, & augentia perfectionem seu quantitatem rei. Quare, si semel concipiantur, & ratione distinguantur omnes differentiæ, quæ in essentia rei fundari possunt, earum numerus augeri non poterit, sive respectu rerum existentium, sive possibilium: per illas enim convenit, aut differt ab omnibus, tam quæ sunt, quam quæ esse possunt.

Et inde etiam facile excluditur prior objectio, nam quacumque ratione multiplicentur differentiæ, & sive subordinatæ sint inter se, sive non, non possunt esse nisi in numero finito propter dictam causam: quia, scilicet, finita perfectio non potest etiam mente dividi in plures, quasi partes inter se non communicantes, nisi solum in numero finito. Probabilius autem est differentias omnes, quæ ad unius essentiæ constitutionem conveniunt esse aliquo modo inter se subordinatas ut potentiam & actum: alias non possent unum per se constituere. Neque etiam verisimile in hoc committi circulum, cum habitudines actus & potentiæ adeo sint inter se oppositæ.

Quocirca quamvis idem genus variis modis a nobis dividatur, non tamen semper dividitur per proprias & immediatas differentias, quibus proxime contrahitur & actuatur: & ideo fieri aliquando potest, ut duæ differentiæ inter se comparentur, ut actus & potentia. Ut in exemplo posito licet substantia dividi possit per *corpoream* & *incorpoream*, *viventem & non viventem*, semper prior divisio est immediata & proxima: cujus signum est, quod illa sumitur quasi ex intrinsecis principiis, & absoluta entitate rei: hæc vero sumitur in ordine ad operationem: & ideo differentia viventis, prout est in rebus corporeis, semper comparatur ut actus, & non ut potentia ad gradum corporeum. Et quamvis illa differentia reperiatur etiam in rebus incorporeis, tamen reperitur longe diverso modo, quia substantia incorporea est (ut ita dicam) totaliter vivens, id est, vivit ratione totius substantiæ suæ, corporea vero ratione partis: quo speciali modo sumi videtur, cum ponitur differentia corporis. Et quamvis demus posse dari communem differentiam viventis abstrahentem ab illis duobus modis, inde ad summum fit, aliqua genera non subalternatim posita habere differentiam communem; quod fortasse non est inconveniens: ita enim censuit Arist. 6. lib. Topic. de quo alias.

Sic igitur satis declarata & confirmata manet tertia ratio; & prima etiam ex prædicto discursu robur accipit. Secunda vero, si non de proprietatibus in rigore, ut dicunt facultates operandi, aut aliquam aliam rem a substantia distinctam, sed de quolibet modo essendi vel operandi intelligatur, defendi potest, quia hæc genera & differentiæ maxime distinguuntur a nobis per ordinem ad aliquam proprietatem hujusmodi. Ultimo addit Arist. aliam rationem, nempe, quia si in his differentiis esset processus in infinitum, nunquam posset res a nobis satis distincte cognosci aut definiri, quia cognitio seu definitio omnino distincta incipit a supremo genere, & per adjectionem omnium differentiarum pervenit usque ad ultimam; quod fieri non posset, si illæ essent infinitæ. Quod maxime habet locum in cognitione humana, quæ paulatim procedit ab una ad aliam, quomodo impossibile est in infinitum pertransiri, successive numerando, ut constat ex 3. Phys. cap. 7. & satis est per se notum.

Alia pro conclusione ratio Aristotelis.

DISPUTATIO XVI.

De formali causa accidentali.

Multa, quæ de substantialibus formis dicta sunt, accidentalibus applicari possunt: conveniunt enim aliquo modo in ea communi ratione, & secundum eam multa habent communia, quæ hic repetere non oportebit. Tandem ergo explicabimus, quomodo hæc causalitas accidentibus conveniat, & an secundum eam rationem aliquid habeant singulare.

SECTIO I.

Utrum omnia accidentia veram exerceant causalitatem formalem, & circa quem effectum.

Ratio dubitandi est, quia accidens neque est causa formalis sui subjecti, nec compositi: ergo nullum effectum habet: ergo neque veram, ac per se causalitatem. Hæc ultima consequentia est evidens, quia causa & effectus correlativa sunt: prima vero constat a sufficienti partium enumeratione; antecedens autem quoad priorem partem probatur, quia subjectum accidentis est substantia: non potest autem accidens esse causa formalis substantialis. Quoad posteriorem vero partem probatur, quia si accidens esset formalis causa compositi, tale compositum esset per se unum, quia ex causa propria & per se consurgit proprius ac per se effectus: sed compositum ex accidente & subjecto non est per se unum: ergo.

Circa hanc quæstionem referri potest opinio Aureoli apud Capreolum in 2. dist. 18. qu. 1. dicentis nullum accidens habere propriam entitatem formæ, per quam formaliter afficiat subjectum, sed esse ipsam actuationem. Quod vix intelligitur, quid significet, nisi fortasse intellexit, nullum accidens esse rem distinctam realiter ab entitate substantiæ, sed modum tantum, quod multis modis repugnat, & dissonat veritatibus fidei. Quis enim intelligat, accidentia in Eucharistia separari, & manere sine entitate substantiæ, & quod non habeant propriam aliquam entitatem, distinctam realiter ab entitate substantiæ? Item, quomodo potest recte intelligi tota doctrina, quam fides docet de qualitatibus infusis, si illæ non habent proprias entitates distinctas ab entitate naturali substantiæ? Est præterea illa sententia contra experientiam, quantum res physica esse potest: quis enim videns aerem illuminari nunc, & postea amittere lumen, non fere videat oculis lumen esse entitatem quandam distinctam a substantia aeris? Omitto alia, quæ de quantitate, qualitate, &c. suis locis dicemus. Præterea, illa sententia in eo sensu nulla ratione probabili nititur, cur enim repugnat rationi accidentis, quod habeat entitatem propriam distinctam a substantia, & naturaliter pendentem ab illa? Fortasse tamen non fuit hic sensus illius auctoris, sed quod accidens, sive sit res distincta a subjecto, sive non, in re non distinguatur ab actuatione seu inhærentia in subjecto: omnia enim argumenta, quæ ibi refert Capreolus, ad hoc tendere videntur. Juxta quem sensum non excludit, quin accidens esse possit vere ac proprie forma, male tamen explicat formalem causalitatem ejus. Estque etiam in hoc sensu periculosa sententia, ut ibi notat Capreolus: nam si informatio, vel (quod idem est) inhærentia accidentis, non est in re distincta ab illo, intelligi non potest, quomodo accidens sine sua actuali inhærentia conservetur, quod tamen in Eucharistia fieri, docet fides. Præterea, si argumenta, quæ ibi refert Capreolus, essent alicujus momenti, idem probarent in forma substantiali, & informatione ejus: omnia enim in hoc potissime insistunt, ut inquirant, quid sit illa informatio, si est aliquid distinctum ab accidente, an sit respectivum, vel absolutum, & alia hujusmodi, quæ in substantiali informatione, & in qualibet unione vulgaria sunt.

Aureoli opinio rejicitur.

Ut ergo quæstionem propositam expediamus, distinguenda sunt varia genera accidentium. Quædam enim sunt, quæ proprie & intrinsece afficiunt rem, cui accidere dicuntur: alia, quæ solum extrinsece denominant, ut actio respectu agentis, & habitus seu vestimentum respectu hominis vestiti. Priora rursus accidentia, quædam sunt habentia propriam entitatem, & realitatem distinctam, tam a substantia, quam ab aliis entitatibus accidentalibus. Alia vero sunt tantum quidam modi affixi aliis entitatibus, qui interdum realiter sunt idem cum substantia, ut v. gr. præsentia localis; interdum vero sunt idem cum aliis accidentibus, ut figura cum quantitate, & relatio similitudinis (si est modus distinctus) cum albedine.

Multiplex accidentium divisio.

Accidentales entitates vere causant formaliter.

Dico ergo primo: Accidentia, quæ propriam habent entitatem distinctam a substantia, propriam ac veram exercent causalitatem formalem. Non assero hanc rationem eis univoce convenire: in hoc enim eadem ratio erit, quæ de ratione entis, aut de ipso esse; nam, cum forma sit, quæ dat esse, si esse, quod dat talis forma, non est univoce esse, talis forma non erit univoce causa formalis. Tamen sicut accidens, quamvis analogice sit ens, nihi-

nihilominus vere ac proprie est ens, & non metaphorice, verumque ac proprium esse reale habet ita accidens, quod dat tale esse, est vere ac proprie causa formalis, etsi non sit univoce talis. Præterea, substantia vere est in potentia passiva & receptiva talium accidentium: ergo e converso accidentia ipsa sunt proprii actus actuantes, & quasi replentes illam capacitatem receptivam, eique inhærent & ab ea sustentantur: ergo sunt propriæ formæ, propriamque causalitatem formalem exercent. Atque ita sentiunt omnes Philosophi & Theologi, qui hæc accidentia causas formales vocant. Favetque divina Theologia, dum justitiam inhærentem vocat causam formalem nostræ justificationis. Denique hæc accidentia sunt causæ suorum propriorum effectuum, & non extrinsecæ, sed intrinsecæ, quia per se ipsa intrinsece constituunt suos effectus. Unde fieri non potest per divinam potentiam, ut tales effectus fiant sine talibus causis, ut album, v. g. sine albedine. Cum ergo constet, hæc accidentia non esse causas materiales, necesse est, ut sint causæ formales: nullum enim est aliud genus causæ intrinsecæ præter hæc duo.

Conc. Trid. sess. 6. c. 7.

Hinc colligere licet, quatuor illa, quæ in causa formali substantiali supra declarata sunt, eadem proportione reperiri in hac formali causa accidentali: nimirum formale principium ac proximum causandi, conditionem necessariam, causalitatem, & effectum. Principium tam principale, quam proximum in hoc genere, est ipsa entitas talis formæ, natura sua apta ad sic informandum, quæ aptitudo non est aliquid in re distinctum ab entitate talis formæ, sed est intrinseca, & essentialis differentia ejus, nam ad hoc est per se primo ex natura sua instituta, sicut de forma substantiali dictum est. Item, quia illa aptitudo omnino est inseparabilis a tali entitate, etiam per divinam potentiam, quod est signum non esse modum ex natura rei distinctum. Præterea quia si aptitudo ad informandum esset quasi potentia quædam ex natura rei distincta a forma accidentali, illa esset quoddam accidens; de quo rursus interrogandum est, an per se afficiat; quod negari non poterit, nisi velimus in infinitum procedere: nec poterit reddi alia ratio, cur illa aptitudo proxime afficiat, vel sit proxima ratio afficiendi, nisi quia ad hoc est intrinsece ex natura sua instituta: sed hoc ipsum verissime dicitur de ipsa entitate accidentali: ergo in illa sistendum est, & dicendum ipsam, per se ipsam esse aptam ad hanc causalitatem præstandam. De conditione item necessaria ad causandum nihil peculiare hic dicendum occurrit præter ea, quæ dicta sunt de forma substantiali: sola enim propinquitas & indistantia requiri potest ut conditio necessaria: existentia enim proprie non est conditio, ut ibidem declaratum est.

Explicatur dicta causalitas.

De causalitate item eodem modo philosophandum est; negari enim non potest, quin sit aliquid ex natura rei distinctum a forma, & a subjecto, quandoquidem potest Deus conservare totam entitatem formæ accidentalis, & subjecti, absque eo quod accidens exerceat suam causalitatem formalem circa subjectum: quod intelligi nullo modo potest, nisi actualis causalitas sit aliquid distinctum a forma causante, & subjecto recipiente: nam separatio in re est signum evidens distinctionis in re, ut supra ostensum est. Addo vero ulterius, hujusmodi causalitatem non esse aliud ab actuali unione vel inhærentia accidentis in subjecto, sicut dictum est de forma substantiali: est enim eadem ratio proportionalis.

Aureoli argumenta enodantur.

Oportet tamen hic breviter satisfacere argumentis Aureoli. Primum est, quia vel illa informatio est quid absolutum, vel respectivum: si absolutum: ergo separabile a forma per potentiam Dei absolutam, ita ut tale absolutum maneat in subjecto sine forma, quia Deus potest separare quodcumque absolutum ab alio. Si vero relativum: ergo esse informatum, ut v. gr. esse album, est relativum. Secundo, nam si est quid distinctum a forma, cujusnam prædicamenti est, maxime enim erit de prædicamento Actionis: hoc autem dici non potest, quia alias causalitas formæ non esset formalis, sed efficiens. Tertio, quia si actuatio formæ est quid distinctum, cum ipsamet maxime actuet subjectum, inquiro, an actuet per se ipsam, vel per aliquid aliud; si per aliud, procedetur in infinitum: si per se ipsam; ergo satius fuerit stare in ipsa forma. Et ad hæc argumenta reducuntur omnia, quæ ibi latissime Capreolus refert, præter ea quæ pertinent ad distinctionem quantitatis a substantia, quæ suo loco tractabimus.

Ad hæc autem respondet Capreolus, supponendo distinctionem realem inter esse & essentiam, & dicendo actuationem formæ esse aliquid distinctum a forma: illud autem non esse aliud accidens, sed esse ipsius formæ, quod reducitur ad speciem formæ, a qua fluit. Sed id, quod supponit, non esse necessarium in præsenti, neque satisfacere potest in ejus sententia, si consequenter loquatur: nam implicat contradictionem, separari actuationem illam a forma informante: at vero juxta illius sententiam Deus separat esse a forma informante in Christi humanitate, & eadem ratione posset idem facere in forma accidentali. Nec satisfacit responsio, quam ibi insinuat, scilicet, Deum non posse separare esse proprium a forma, nisi illud suppleat per aliquod esse alienum. Esto enim hoc ita sit, nihilominus illud esse alienum, per quod Deus supplet esse proprium, non est effectus formalis formæ. Item, separato, & impedito esse proprio, manet informatio propria: ergo est aliquid distinctum ab esse. Et ita esset sine dubio dicendum consequenter in illa sententia, actionem illam non pertinere ad esse existentiæ, sed ad esse essentiæ totius compositi, esseque aliquid prius ipso esse existentiæ, ut patet in Christi humanitate, in qua juxta illam sententiam, solum fuit esse essentiæ proprium, & tamen in illa fuit propria actuatio animæ, qua privata fuit anima in Christi morte, cum tamen non fuerit privata denuo aliquo esse existentiæ. Et quantitas in Eucharistia privatur sua actione, & non sua existentia. Illa ergo argumenta solvenda sunt abstrahendo ab illa quæstione de distinctione essentiæ & existentiæ.

Ad primum ergo dicendum est, hanc informationem vel actuationem esse quid absolutum, includens essentialiter transcendentalem respectum. Est autem quid absolutum non ut entitas realiter distincta ab entitate formæ, sed ut modus ex natura rei distinctus: & ex hac parte implicat contradictionē conservari talem modum sine ipsa forma, licet non e converso. Includit præterea modus ille transcendentalem respectum actualis unionis ad subjectum, & ex hac parte implicat contradictionem manere in rerum natura modum illum, quin subjectum maneat affectum, & informatum tali accidente. Neque est novū aut singulare, modum absolutum includere essentialiter transcendentalem respectum, sed est valde frequens & commune multis entitatibus, præsertim imperfectis & incompletis. Neque inde etiam sequitur denominationes sumptas a formis absolutis esse respectivas, ut album, aut esse album, & similes: nam hæ denominationes non sumuntur ab unionibus (ut sic dicam) sed a formis unitis: formæ autem absolutæ sunt. Ad secundum recte dicitur hunc modum informationis reduci ad prædicamentū formæ accidentalis: quia est modus complens, quodammodo esse ejus, sicut subsistentia suo modo complet esse substantiæ. Si quis vero diceret, has causalitates revocari ad prædicamenta actionis vel passionis, non ut actiones, sed ut causalitates specie distinctas, fortasse non admodum erraret: id vero examinabimus tractando de sufficientia prædicamentorum. Ad tertium respondeo actuationem proprie non actuare subjectum, sed unire formam subjecto, per quam formam subjectum actuatur: sicut actio proprie non agit, sed conjungit causam agentem effectui in suo genere. Unde sicut actio eo modo, quo est ab agente, non est per aliam actionem, sed per se ipsam, ita illa actuatio eo modo quo actuat vel attingit subjectum, non per aliud, sed per se ipsam attingit. Neque quoad hoc est eadem ratio de ipsa forma, quia forma in sua præcisa entitate non includit essentialiter transcendentalem respectum actualis unionis, quem tamen includit illa actuatio.

Declaratur effectus hujus formæ.

De quarto, scilicet de effectu dicendum est, proprium effectum hujus formæ esse solum compositum accidentale, nam illud est, quod primo & immediate consurgit ex accidente informante subjectum, & illud solum est, quod intrinsece & suo modo essentialiter pendet a tali forma: ergo hic est proprius & unicus effectus talis formæ. Deinde, effectus hujus formæ non potest esse subjectum ipsum, cum sit substantia, quæ ex se est prior accidente: ergo oportet ut sit compositum, quia nihil est aliud quod esse possit. Dicetur fortasse inter hæc dari medium, scilicet subjectum esse affectum accidentali forma, ut v. gr. effectum

ctum albedinis esse, subjectum albere ut sic dicam, seu esse album, quod idem est: hoc autem quid distinctum est a toto composito ex subjecto & albedine: nam dicit tantum effectum relictum ab albedine in subjecto: hic ergo est effectus formalis formæ accidentalis, & non totum compositum. Respondeo, albedinem reddere subjectum album, & cum illo constituere tale compositum accidentale, idem omnino esse, solumque in modo significandi differre, ut constat ex ipsis terminis, & ex superius dictis de forma substantiali. Solum est advertendum accidentale compositum licet in genere causæ formalis sit effectus solius formæ accidentalis, absolute tamen non consurgere ex sola forma, sed simul & maxime ex ipso subjecto. Quo fit, ut ille effectus significari possit vel præcise ut causatur a forma, & sic dicimus effectum albedinis esse reddere album subjectum, vel absolute, ut ex tali subjecto & forma consurgit hoc album: & hoc modo dicitur compositum accidentale esse effectus formæ accidentalis.

Solvitur ratio dubitandi. Nec ratio dubitandi in principio posita aliquid obstat: est enim æquivocatio in termino illo *per se*, dum ad effectum ut est effectus, vel ut est unum compositum, applicatur: ipsum enim accidentale compositum licet in ratione entis non sit per se unum, sed per accidens, in ratione effectus est per se effectus formæ accidentalis: sunt enim hæ diversæ habitudines, & rationes formales, & ideo nil vetat illud compositum, quod non est per se unum, sed per accidens quatenus tale est, esse effectum per se accidentalis formæ: nam illud compositum, qualecumque sit, per se & essentialiter requirit illam formam, quatenus tale compositum est, unde ab illa per se causatur in suo genere.

Ex accidente & subjecto cur non fiat unum per se.

Ratio aliquorum improbatur. Sed, ut hoc radicitus explicetur, quæri potest: cur ex forma accidentali & subjecto non consurgat ens per se unum, quando quidem talis forma per se ipsam vere ac realiter unitur tali subjecto. Multi existimant rationem esse, quia forma accidentalis supponit in subjecto aliquod esse existentiæ: & præterea ipsa confert suum proprium ac peculiare esse existentiæ: ex duplici autem esse existentiæ non potest unum per se componi, sed tantum per accidens. Ita Sonc. 7. Metaph. qu. 5. & indicat Henric. quodlib. 10. qu. 8. ubi ait, quod si accidens non haberet suum proprium esse in subjecto, sed solum esse subjecti, nullo modo componeret unum ens per accidens, sed per se. Unde, ut ibidem refert, nonnulli etiam ex his, qui ponebant plures formas substantiales per se ordinatas in eodem composito, ut salvarent, ex illis consurgere unum per se, dicebant priores formas non dare esse, quando actu sunt conjunctæ ultimæ formæ. Imo etiam Capreol. in d. 17. qu. 1. concl. 2. existimat probabile, fieri aliquando posse naturaliter, ut forma substantialis det esse essentiæ, & non det esse existentiæ, propter quoddam testimonium D. Thomæ in opusculo de natura materiæ cap. 8. cum tamen probabilius sit, illud opusculum non esse D. Thomę. Adde, non defuisse Thomistas, qui probabile putaverint accidentia non habere proprium esse distinctum ab esse substantiæ, juxta quorum sententiam (si verum est principium positum) sequitur ex accidente & substantia fieri unum per se, nam quæ habent idem esse omnino ac per se unum, merito dicentur habere unitatē per se, cum unum sequatur ens, & ens ab esse dicatur. Veruntamen hæc omnia fundantur, & supponunt distinctionem realem inter esse & essentiam, quam nos existimamus non esse possibilem, loquendo de essentia actuali, & quamvis esset possibilis, aut vera, non est tamen necessaria ad præsentem quæstionem definiendam. Nam, qualis est essentia, tale est etiam esse: unde sicut essentia potest esse una, vel per entitatem simplicem, vel per compositionem, ita etiam ipsum esse. Si ergo dicantur illa tantum constituere unum per se, quæ habent unum esse simplex, & non compositum, falsum est illud principium, & sine fundamento sumptum. Si vero sermo sit de uno esse per compositionem, sic quamvis verum sit formam accidentalem dare suum proprium esse, eadem quæstio manet, cur ex tali esse & esse subjecti non componatur unum esse, quod vere ac proprie sit per se unum.

Ratio efficax conclusionis. Aliter ergo responderi potest, formam accidentalem supponere completum ac perfectum esse substantiale, & ideo ex esse talis formæ & subjecti non componi unum esse per se. Quæ ratio est optima, quantum ad accidentia, quæ subjectantur in substantia completa. Tamen, quia opinamur quantitatem inhærere in materia prima, cum qua non facit unum per se, sed per accidens: ideo addendum est, formam accidentalem hoc ipso, quod natura sua respicit subjectum habens esse alterius ordinis, & prædicamenti, & non ordinatur ad constituendum vel complendum illud esse in illo ordine & Prædicamento, non constituere cum illo unum per se, sed per accidens, quia quod est per se unum, debet esse unius ordinis & Prædicamenti. Atque hac ratione ex materia & quantitate non fit unum per se, quia licet materia habeat incompletum esse substantiale, non tamen ordinatur ad quantitatem ut ad actum, quo illud esse complendum est. Et similiter ex anima & potentiis suis non resultat unum per se, sed per accidens, quia licet anima habeat etiam esse incompletum, non tamen ordinatur ad complendum unum esse cum proprietatibus suis, quæ sunt inferioris ordinis, sed per se primo ordinatur ad materiam, ut ad potentiam ejusdem ordinis. Itaque sicut supra dicebamus, rationem, ob quam ex materia & forma fit per se unum, non esse aliam nisi mutuam proportionem & habitudinem, quam intra idem genus habent, ita e contrario ratio, ob quam ex accidente & substantia non fit per se unum, non est alia, nisi quia non habent illam proportionem, sed aliam longe diversam, quia licet substantia sit capax accidentis, non tamen est per se ordinata ad talem actum, ut supra etiam declaratum est; & e converso, accidens ipsum est talis actus, ut non ordinetur ad complendam substantiam in suo genere, sed ad perficiendā illam in alio genere.

Ex quo etiam intelligitur hanc unitatem & rationem ejus, non solum in esse existentiæ, sed etiam in esse essentię (qualitercumque hæc distinguantur) considerandam esse; imo per prius in essentia ut sic, & ratione ejus in existentia reperiri. Ex materia enim, & forma substantiali vere fit una essentia propter dictam causam, & ideo esse illius est vere ac per se unum: ex forma autem accidentali & substantiali subjecto non fit una essentia, & ideo neque unum esse per se ex illis resultat. Quamquam vero forma accidentalis dicatur componere unum tantum per accidens, nihilominus per veram ac Physicam unionem illud cōponit: agimus enim de accidentali forma propria, quæ intrinsece suo subjecto inhæret: & ideo, ut supra, disputando de unitate, dicebamus, hæc unitas, licet comparatione unitatis per se analogice sit unitas, non tamen est unitas solum per metaphoram, sed quia vere & intrinsece participat aliquam rationem unitatis, in quo multum excedit entia per accidens, quæ per solam aggregationē, aut coordinationem talia dicuntur: non enim omne compositum per accidens ęque unum est, ut ibidem diximus. Atque ita omnino satisfactū est rationi dubitandi propositę: nam licet hęc forma constituat unum per accidens, tamē quia illud tale est, ut aliquam unitatem physicā & realem includat, ideo potest illud componere per causalitatē formalem propriam ac per se, tali cōposito proportionatam.

Examinantur alii effectus hujus formæ accidentalis.

Sed superest altera objectio contra exclusivam partem conclusionis, quia non solum compositum, sed etiam ipsum subjectum accidentis, videtur esse effectus accidentis informantis ipsum, & consequenter etiam hunc effectum provenire ex causalitate formali formæ accidentalis. Assumptum probatur, quia subjectum accidentis pendet in esse ab ipsomet accidente, & nonnisi in genere causæ formalis: ergo. Major patet in composito, quod pendet ab ultima dispositione: & clarius in materia, quæ non potest esse sine sua quantitate: & in anima, quæ esse non potest sine suis potentiis. Præterea, ultra hos effectus positivos habere potest hęc forma effectum formalem privativum, qui consistit in abjectione formæ contrariæ: calor enim formaliter expellit frigus, & sic de aliis. Deinde, unum accidens videtur posse esse causa formalis alterius accidentis, ut quantitas dicitur esse ratio essendi in loco, cum tamen esse in loco sit accidens distinctum ab ipsa quantitate: & similiter objectum vel per se ipsum, vel per speciem, dicitur esse causa formalis actus visionis, v. gr. imo ipsa potentia visiva dicitur aliquo modo esse causa formalis suæ visionis: ideo enim non potest Deus facere visionem aut videntem sine potentia visiva, aut sine concursu talis potentiæ, quia intervenit ibi causalitas formalis, quam Deus supplere non potest.

Ad principalem objectionem respondetur, non esse in uni-

universum, ac per se loquendo necessarium, ut subjectum ab hujusmodi forma accidentali pendeat, ut constat in lumine respectu aeris, & similibus, quæ ab extrinseco veniunt. Quapropter etiamsi respectu aliquarum formarum interveniat aliqua dependentia subjecti ab ipsis, nihilominus, per se loquendo, forma accidentalis ut sic in sua causalitate non includit dependentiam subjecti ab ipsa. Addo deinde, subjectum nunquam pendere ab accidente, ut a propria causa formali: in quo omnes auctores convenire videntur: nam si compositum substantiale dependet a propriis accidentibus, fere omnes revocant illam dependentiam ad genus causæ materialis, quam vocant causalitatem dispositivam: & maxime hoc habet locum in dispositione præparante & aptante subjectum. Nam illa, quæ est concomitans quasi conservans subjectum, non potest habere rationem causæ dispositivæ, nedum formalis, cum absolute supponat esse subjecti, & ab ipso manet, vel ratione illius debeatur: & ideo hæc accidentia merito dicuntur conservare esse subjecti, non a priori ut causæ, sed a posteriori, ut proprietates concomitantes tale subjectum, quod de intrinsecis omnibus accidentibus vere dici potest. Est enim fere eadem ratio in omnibus illis, solumque potest esse differentia in hoc, quod quædam simpliciter consequuntur, alia ordine naturæ supponuntur, non quia specialem causalitatem habeant præter suam informationem, sed quia ex parte materiæ requiruntur, & ideo secundum eam rationem dicuntur ad materialem causam revocari.

Accidens quomodo a subjecto expellat accidens. Ad primam confirmationem quidam opinantur accidens effective expellere a subjecto suum contrarium, & non formaliter. Sed licet hoc sit verum de forma accidentali, quæ est in agente, respectu expulsionis formæ contrariæ, quæ erat in passo, tamen de forma, quæ recipitur in passo, & in universum de formis contrariis, quatenus respectu ejusdem subjecti una per se ipsam repugnat alteri, & expellit illam, illud non potest esse verum, quia nulla forma expellit effective aliam, directe & per se efficiendo expulsionem, quia (ut ajunt) nullum agens intendens ad malum operatur: neque est ulla actio, quæ per se tendat ad corruptionem, sed per se facit aliquid positivum, ex quo sequitur privatio alterius. At vero forma accidentalis, quæ est in passo, non causat effective se ipsam, neque aliquam aliam formam, per quam suum contrarium expellat; nullam ergo efficientiam exercet ad illam expulsionem, sed solum informando subjectum, expellit contrariam formam, eo quod inter se habent formalem repugnantiam naturalem, respectu ejusdem subjecti. Ad argumentum ergo concedo, expulsionem formæ contrariæ pertinere ad effectum formalem formæ accidentalis, non omnis, sed ejus, quæ habet contrarium. Neque hoc repugnat conclusioni positæ, tum quia illa intelligenda est de effectu positivo & proprio, qui per se primo causatur a forma: tum etiam quia dictio exclusiva non excludit concomitantia: hæc autem expulsio formæ contrariæ, ita comitatur positivum effectum talis formæ, ut naturali necessitate consequatur ex vi ejusdem causalitatis formalis, qua forma afficit subjectum, & componit compositum.

Accidens nullum aliud accidens a se distinctum causat formaliter. Ad alteram confirmationem respondetur nullam formam accidentalem proprie causare formaliter aliud accidens distinctum a se, & a sua unione cum subjecto, quia una forma non causat formaliter aliam formam. Unde si unum accidens est intrinsece connexum alteri, erit aut propter naturalem resultantiam unius ab alio, quæ ad efficientiam pertinet, aut propter subordinationem necessariam, qua unum est ratio recipiendi aliud, quod pertinet ad genus causæ materialis. Sic ergo quantitas dicitur esse ratio essendi in loco circumscriptive, utroque ex dictis modis: nam & est ratio, per quam substantia corporea est capax talis modi essendi in loco, & ad aliam naturaliter consequitur esse alicubi dicto modo. Objectum autem, si comparetur ad potentiam, quatenus in eam influit speciem, vel quatenus mediante specie concurrit ad actum, non habet rationem causæ formalis, sed effectivæ, ut per se constat: si vero consideretur ut terminat & specificat actum, sic nullam propriam causalitatem exercet, sed puram rationem termini, quam aliqui revocant ad causam formalem, & extrinsecam eam vocant, de quo jam supra diximus: nunc vero solum agimus de propria causa informante. Denique potentia vitalis nullo modo est causa formalis sui actus, sed activa & receptiva: ad constituendum autem subjectum in ratione actualiter viventis, id est, cognoscentis vel amantis aut quid simile, dici potest concurrere aliqua ex parte formaliter, quia licet hujusmodi actualis vita consummetur formaliter per actum secundum, tamen etiam includit primum, quem secundus per se ac essentialiter supponit: & fortasse hac ratione non potest fieri, ut videat quis sine potentia visiva & usu ejus, de quo alias.

Unius accidentis unicus tantum effectus formalis. Ex quibus omnibus tandem infertur, effectum formalem hujusmodi accidentalis formæ, unicum tantum esse, atque etiam e converso ad hujusmodi effectum formalem unicam formalem causam posse concurrere. In quo est similitudo aliqua inter formam accidentalem & substantialem, & aliqua differentia, aut dissimilitudo. Differunt enim, quia substantiales formæ, nec per se, nec per accidens conjungi possunt naturaliter in eodem subjecto: plures vero formæ accidentales utroque modo possunt simul esse in eodem subjecto: quia cum non constituant per se unum, nec dent esse simpliciter, sed secundum quid, non repugnat hujusmodi esse multiplicari in eodem subjecto, vel omnino per accidens, id est, sine ulla habitudine inter se, ut cum album sit musicum; vel aliquo modo per se, quia unum subordinatur alteri, ut potentia ad actum, vel actus primus ad secundum, quomodo quantum est coloratum, & oculus videns. Quo fit, ut priori modo possint accidentia saltem specie aut genere differentia in eodem subjecto multiplicari in quovis numero sine ullo certo termino; quamvis enim infinita esse non possint ex generali ratione, quod repugnat infinitum in actu dari, & licet fortasse etiam ex defectu agentium naturalium non possint hæ formæ ultra certum aliquem terminum multiplicari, tam in eodem, quam in diversis subjectis, tamen, quantum est ex parte subjecti, & ex parte ipsarum formarum accidentalium, nullus potest in hoc assignari terminus, neque est major repugnantia in majori multitudine harum formarum, quam in minori, quia in his quæ per accidens se habent, nihil hoc refert ad repugnantiam eorum, nisi aliunde specialis contrarietas aut oppositio intercedat. Secus vero est in his, quæ per se ordinata sunt, nam hoc ipso quod habent inter se ordinem, per se necesse est dari in eis primum, & ultimum, & consequenter si quæ sunt media, necesse est, ut sint in certo numero, eadem ratione qua id supra probatum est de prædicatis essentialibus.

Cur plures accidentales formæ possint esse in eodem subjecto, non autem plures substantiales.

Similitudo autem inter accidentalem & substantialem formam consistit in hoc, quod sicut substantiale compositum unica forma constituitur, ita etiam accidentale compositum, quatenus suo modo unum est, & unius speciei, per unicam tantum formam accidentalem constituitur, quia per subordinationem generis & differentiæ non fit multiplicatio formarum, etiam in accidentalibus: ex multis autem formis accidentalibus diversarum specierum non fit unum proprie ac immediate, sed tantum ratione unius subjecti, quod cum variis formis multiplicem facit compositionem. Dices: Interdum una forma consurgit ex conjunctione & proportione plurium, ut temperamentum, sanitas, pulchritudo, & fortasse unus habitus. Respondeo, has unitates vel non esse proprias, vel consurgere ex aliqua unione talium formarum inter se, & qualis fuerit hæc unio, talis erit illa unitas: & sub ea ratione illa forma tantum est unius speciei totalis, etiamsi ex pluribus partialibus coalescat. Inquiri etiam hic posset, an ad eundem effectum formalem possint convenire simul duæ formæ accidentales ejusdem speciei; sed hæc quæstio disputata est supra in communi tractando de principio individuationis. Et deinde addimus, quod licet tales formæ conjungerentur in eodem subjecto, non concurrerent ad eundem effectum formalem, sed unaquæque conferret suum integrum effectum distinctum ab alia, ut ex dictis facile constat.

Accidentales modi an, & qualiter causent.

Secundo dicendum est accidentia, quę non habent propriam entitatem distinctam ab aliis, exercere quidem causalitatem formalem, diverso tamen modo, quam aliæ formæ accidentales. Prior pars probatur primo inductione, nam figura forma est rei figuratæ, & ita Aristoteles quartam speciem qualitatis sub distinctione nominat formam seu figuram: & tamen figura non est res, sed modus tantum distinctus. Item, situs & ubi, seu præsentia localis, formaliter afficiunt subjectum, unde hominem

v. gr.

v. gr. denominant sedentem, aut stantem, vel præsentem, tamen sunt etiam modi, & non entitates distinctæ. Idem dici potest de passiva rei mutatione. Deinde reddi potest ratio, quia hæc accidentia per sese afficiunt vere & in re ipsa, subjecta in quibus sunt, & cum eis componunt unum accidentale compositum; quod quatenus tale est, intrinsece pendet ab eis, ut a proprio actu constituente: ipsaque accidentia pendent a suis subjectis, ut a materialibus causis: ergo ipsa exercent causalitatem formalem circa sua subjecta.

Secunda pars assertionis declaratur, nam hæc accidentia, cum non sint res distinctæ, sed modi tantum, non afficiunt subjecta mediante aliquo modo unionis ab ipsis distincto ex natura rei, per quem eis uniantur, sed se ipsis immediate conjunguntur juxta doctrinam supra traditam de distinctione modali, & de natura modi. Unde fit, in his formis modalibus causam ipsam formalem non distingui a sua causalitate actuali, quia causalitas formæ, ut sæpe dixi, non est aliud ab unione actuali formæ ad subjectum: ergo ubi non distinguitur unio a forma, nec causalitas distingui poterit. Cujus etiam signum est, quia hujusmodi formæ modales non possunt manere in rerum natura, nisi actu causantes suos effectus etiam per potentiam Dei absolutam, non enim potest manere sessio, nisi constituat sedentem, &c. quod in universum de modis est in superioribus demonstratum, scilicet, conservari non posse separatos a rebus, quas modificant: non possunt autem eis esse conjuncti, quin eas afficiant formaliter: non possunt ergo actu esse, quin actu causent: signum est igitur actualem causalitatem eorum non esse distinctam ab ipsis, sed intrinsece & essentialiter in eorum rationibus includi. In hoc ergo est differentia inter hos modos, & alias proprias formas, in reliquis vero omnibus proportionaliter conveniunt.

Objectio contra supra dicta. Solum potest circa hos modos dubitari, quia ex prædicta assertione sequitur modum unius seu inhærentiæ entitatis accidentalis esse formam ex natura rei distinctam a forma inhærente, v. g. ab albedine: hoc autem videtur absurdum; alias quotiescumque forma est res distincta a materia, erit necessarium, ut duæ formæ interveniant & conjungantur, ut effectus formalis possit consurgere. Deinde sequitur generationem esse formam materiæ ex natura rei distinctam a forma, quæ per generationem introducitur: & idem erit de alteratione & quavis mutatione, Dissolvitur. servata proportione. Respondetur inprimis, quamvis hæc omnia concedantur, in re nihil esse absurdi, si vocum æquivocatio tollatur: nam hæ formæ & sunt diversarum rationum, & ad diversos effectus ordinantur: quare nihil est absurdi, quod in eadem re multiplicentur, & quod idem modus, qui est via ad terminum, sit forma imperfecta respectu subjecti, vel quod idem modus informationis, qui ut est a forma, est causalitas ejus, ut illam unit, & afficit, sit aliqualis forma ejus. Addo vero deinde, ut melius & proprius loquamur, quosdam esse modos, qui in latitudine entis non constituunt suas proprias species, sed reducuntur ad species vel Prædicamenta aliarum rerum vel formarum, quia solum sunt tanquam conditiones requisitæ, vel causalitates earum intrinsecæ, & hi modi non habent propriam rationem formæ, sed retinent propriam rationem modorum substantialium, & accidentalium. Et hac ratione neque unio animæ rationalis v. g. dici potest forma, quia nec substantialis, neque accidentalis dici posset. Item neque unio humanitatis ad Verbum, nec propria subsistentia vere dici potest forma, ut infra ostendemus. Sic ergo neque inhærentia accidentalis formæ dici potest forma, neque accidens distinctum, si proprie loquamur, sed modus accidentis. Conclusio ergo posita intelligenda est de prioribus accidentibus: illa enim tantum, proprie & absolute loquendo, accidentia, seu formæ accidentales dicenda sunt. Denique dici potest argumento illo recte ostendi hos modos, in universum loquendo, imperfectam causalitatem formalem participare, habereque alium peculiarem afficiendi modum, ad causam formalem pertinentem.

Extrinsecus adjacentes formæ, aut denominantes, nil causant.

Dico tertio: Accidentia impropria, quæ solum extrinsecus denominant aut adjacent, non exercent veram causalitatem formalem, sed solum secundum quandam proportionem, denominationem ejus participant. Probatur inductione, nam actio non est forma agentis, quia non afficit illud, nec dat illi aliquod esse, neque cum illo componit aliquid vere unum. Idem est de visione, v. gr. respectu objecti, quod visum denominat: quis enim dicat visionem esse formam rei visæ? Idem est de indumento respectu hominis vestiti, & de superficie circumdante ac continente respectu rei contentæ, & de omnibus similibus. Quorum omnium ratio est, quia hæc omnia nullum esse reale conferunt illis rebus, quas extrinsece denominant: ergo non sunt veræ formæ reales, cum forma sit quæ dat esse. Item quia hæc omnia non habent veram & realem unionem ad res, quas denominant: forma autem non causat nisi media unione: sive sit distincta a forma, sive non: seclusa enim unione Physica non est compositum vere unum: ubi autem non est propria compositio, ex qua resultet compositum, quod sit unum aliqua Physica unitate, non potest intercedere vera & Physica causalitas formalis. Tandem causalitas formalis & materialis sunt quasi correlativæ, nam sibi invicem correspondent: sed in his rebus, quæ extrinsece denominantur ab aliis, non intercedit vera causalitas materialis: neque enim agens dici potest causa materialis actionis, & sic de aliis: ergo neque res sic denominantes extrinsece sunt veræ formæ. Cujus etiam signum est, quod Deus denominatur agens vel creator, ab actione vel relatione, quæ est in creatura, & tamen nemo dixerit talem actionem comparari ad Deum, ut veram formam ejus. Seclusa autem ab his rebus causalitate formali vera ac Physica, nihil in eis relinqui potest, ob quod vocentur aliquo modo extrinsecæ formæ, nisi proportio aliqua, quæ in hoc consistit, quod hujusmodi res dicunt aliquas habitudines ad alias res, quas denominant, in quibus se gerunt ad modum ultimi termini, vel actus, & ideo denominare videntur ad modum formarum. Atque ita explicata manet & confirmata conclusio quoad utramque partem. Quomodo autem hæc vere dicantur constituere aliqua prædicamenta accidentium, vel aliquas species eorum, declarandum erit infra, cum de singulis rationibus prædicamentalibus disseremus: quomodo item in his denominationibus soleant quædam entia rationis fundari, in propria disp. dicemus: & ideo nulla superest circa hoc difficultas hoc loco tractanda.

SECTIO II.

Utrum omnis forma accidentalis educatur de potentia subjecti.

EX omnibus quæstionibus, quas de forma substantiali tractavimus, sola hæc superest circa accidentalem formam, quæ peculiarem declarationem requirat: nam si attente considerentur, quæ in superiori sectione dicta sunt, ibi comprehendimus omnia, quæ ad rationem Physicæ formæ spectant, quæ vero pertinent ad rationem formæ Metaphysicæ ex sect. ult. præcedentis disputationis sumi possunt. Nam in ultima ejus parte ostendimus genera, & differentias eadem ratione & proportione in accidentibus reperiri.

Sensus quæstionis explicatur, certa ab incertis separando.

Igitur ut in præsenti dubitatione separemus certa ab incertis, supponenda est trimembris illa divisio præcedenti sectione proposita de entitate propria formæ accidentalis, de modo accidentali, & de accidente solum extrinsecus denominante. Et de hoc quidem tertio membro nihil dicere oportet, nam certum est hæc omnia prædicata, quæ extrinsecus alia denominant, non educi de potentia earum rerum, quæ ab eis denominantur extrinsecus, cum in illis non sint ut in subjecto, & ab eis vel simpliciter non pendeant, ut indumentum ab homine, & superficies continens a re contenta; vel si pendent, non est in genere causæ materialis, sed vel efficientis, ut actio ab agente: vel objectivæ, ut visio ab objecto. Est igitur advertendum semper eam rem, quæ extrinsecus aliam denominat, esse intrinsece in aliqua alia re, nam vel est substantia aliqua, & illa est in se, vel est entitas aut modus accidentalis, & sic necesse est esse intrinsece in aliquo subjecto, a quo sustentetur. Unde quando de novo fit quælibet res, quæ aliam extrinsece denominat, modus productionis aut eductionis ejus non est considerandus respectu rei extrinsecus denominatæ, sed respectu illius rei vel subjecti, a quo est denominatio. Unde si illa res sit substantia, in ea erit productio totius, & eductio formæ sicut in aliis substantiis: si autem fuerit forma aut modus accidentalis, erit eadem ratio de his, quæ de cæteris accidentibus. Rursus

Denominationes extrinsecæ non educuntur de potentia subjecti.

Varii modi quibus fiunt accidentales formæ.

Rursus distinguere oportet duplicem modum, quo accidentia fieri solent, scilicet aut per se per propriam actionem, aut per resultantiam. Item inter formas accidentales, quædam sunt naturalis ordinis, quædam vero sunt ordinis supernaturalis, ut gratia, lumen gloriæ, & similes. Et eadem distinctio adhiberi potest de modis accidentalibus: nam quidam sunt naturales, ut figura terræ, vel ubi: alii sunt supernaturales, ut modus existendi corporis Christi in Eucharistia. Et addere hic possumus tertium membrum, nam quidam modi dicuntur esse non naturales, nec supernaturales, sed artificiales, quod membrum non habet locum in propriis formis seu entitatibus accidentalibus, quia nulla est, quæ per artem proprie fiat, nisi fortasse vel quatenus ars adjuvat naturam, ut in sanitate, vel quatenus per artem applicantur activa passivis, ut si aurum fit per artem alchimiæ, & hoc modo fiunt alia mista ut liquores, &c. Quæ formæ omnes non sunt artificiales proprie, nisi fortasse per quandam denominationem extrinsecam, intrinsece enim sunt formæ Physicæ ac naturales, non solum accidentales, interdum etiam substantiales esse possunt, & ejusdem rationis cum iis, quæ naturaliter fiunt. Unde quod applicatio agentium & patientium per artem fiat, nil obstat, quominus per veram eductionem fiant. Propriæ ergo artificiales formæ tantum sunt quidam modi, omnes enim in figura aliqua consistunt: quia virtus effectiva humana, quæ arte regi aut dirigi potest, non potest amplius extendi, cujus rationem infra videbimus: figura autem quælibet solum est modus quidam rei quantæ, ut per se constat.

Accidentia naturalia, quæ per propriam transmutationem fiunt ex subjecti potentia educuntur.

Ex his ergo omnibus unum tantum certum, nimirum accidentales formas naturalis ordinis, quæ per propriam actionem, propriamque subjecti transmutationem fiunt, educi de potentia subjecti, nam in his manifeste concurrunt omnia, quæ ad eductionem de potentia materiæ necessaria esse possunt, quod a fortiori ex dicendis constabit. Alia vero multa dubia sunt & incerta, quæ sigillatim attingemus, & breviter expediemus.

Dubium de qualitatibus intentionalibus.

Sententia aliquorũ.

Primum dubium est, an qualitates quædam, quæ naturales sunt, prout naturale a supernaturali distinguitur, (vocantur autem intentionales, & ea ratione a qualitatibus omnino naturalibus & Physicis distingui solent, ut sunt species intentionales & similes) dubium (inquam) est, an hujusmodi qualitates educantur de potentia subjecti. Aliqui enim hoc negant, ut Soncin. 7. Metaph. q. 8. quam opinionem sequuntur in 2. sent. Ægid. d. 13. qu. 2. Thomas de Argent. art. 3. Carthus. qu. 1. qui hoc extendit ad lumen, quod in aere, vel alio corpore diaphano ab extrinseco producitur: quod etiam docuit Alens. 7. Metaph. text. 13. Fundamentum eorum est, quia hæ formæ fiunt in instanti, & sine resistentia & abjectione contrarii, & consequenter sine transmutatione materiæ, & ideo appellantur formæ sine materia: ergo non educuntur de potentia materiæ. Et confirmatur, quia hæ qualitates non solum fiunt in corporibus elementaribus, sed etiam in cœlestibus; at vero nulla forma educi potest de potentia cœli, alias cœlum esset alterabile, & reciperet peregrinas impressiones.

Dubii enodatio.

Sed hæc sententia nulla firma ratione nititur: & ideo dicendum est, hujusmodi accidentia omnia educi de potentia subjectorum, in quibus recipiuntur. Ita tenet Richard. in 2. d. 13. art. 2. q. 1. & Heruæus d. 18. q. 1. art. 2. & quodlib. 7. q. 20. Et probatur, quia hæ qualitates fiunt ab agentibus naturalibus; ergo non fiunt ex nihilo: ergo fiunt ex præsupposito subjecto concurrente per suam naturalem vim in genere causæ materialis ad esse & fieri talium formarum: ergo vere educuntur de potentia subjecti. Omnes enim aliæ conditiones, quæ ad eductionem requiruntur, sunt voluntarie confictæ absque ulla ratione. Nam, quod forma accidentalis in instante fiat, quid impedit eductionem? nam etiam substantialis forma in instante fit: solum ergo inde sequitur dari posse eductionem instantaneam & successivam, sicut & mutationem. Nec refert, quod ad eductionem substantialis formæ præcedat successiva alteratio prævia, nam, ut supra ostendi, ratio eductionis non consistit in habitudine ad præcedentem alterationem, sed in intrinseco modo & causalitate talis actionis. Unde quoad hoc per accidens est, quod prævia alteratio præcedat propter abjiciendam formam contrariam. Deinde gratis etiam dicitur, esse necessarium ad eductionem, quod forma habeat contrarium, cum hoc necessarium non sit ad realem actionem, & mutationem ex præsupposito subjecto, quæ in genere causæ materialis concurrat ad esse & fieri ipsius qualitatis. Et declaratur præterea in lumine, quod contrarium non habet, nam illuminatio talis est actio, ut per eam, non per se primo fiat forma luminis, sed illuminatum: unde illa est quædam accidentalis generatio, nam ibi concurrunt tria generationis principia, quæ in omnibus Prædicamentis eadem sunt, proportione servata, teste Arist. 12. Metaphys. Omnis autem generatio, per quam fit seu comproducitur forma, est eductio ejusdem formæ, alioqui nulla certa ratio eductionis assignari poterit: ergo lumen vere educitur de potentia subjecti, & eadem ratio de aliis qualitatibus intentionalibus.

Tandem, cum dicuntur hæ qualitates fieri in subjecto sine transmutatione subjecti, duobus modis id intelligi potest; primo absolute & simpliciter sine ulla mutatione reali, & hic sensus est falsus: nam cum realiter aliquid recipiant, & de potentia in actum reducantur, necesse est aliquo modo mutari realiter, id est, transire ex carentia alicujus esse ad habendum illud. Alio modo intelligi potest de transmutatione corruptiva, seu amissiva alicujus propriæ & connaturalis perfectionis, vel dispositionis; & hoc modo vere dicuntur hæ formæ fieri in subjecto sine transmutatione ejus: sed talis transmutatio est impertinens ad eductionem: cujus ratio non consistit in abjectione alterius formæ, nisi quando & quantum necessaria est ad inductionem alterius. Si autem possit fieri inductio formæ sine corruptione vel abjectione alterius, non erit necessaria talis transmutatio ad eductionem, sed sufficiet mutatio perfectiva. Quod declaratur in hunc modum, nam ibi est vera inductio formæ in subjectum, & non est inductio formæ advenientis de foris (ut Aristotelis verbis utar) id est, non est mera unio præexistentis formæ: ergo est vera eductio formæ, quæ in naturali potentia subjecti continebatur, & aliter fieri non poterat.

Quæ mutatio cœlo repugnet, quæ non.

Atque ex his responsum est ad fundamentum contrariæ sententiæ. Ad confirmationem autem negatur non posse has formas educi de potentia cœli, nam in potentia ejus continentur, tam ipsæ, quam mutationes, per quas naturaliter fiunt. Nec cœlo repugnat omnis mutatio perfectiva, aut productiva, sed illa tantum, quæ aliquo modo disponit ad corruptionem, seu quæ extrahit rem a connaturali statu sibi debito. Quod si nomen alterationis ad instantaneam & perfectivam mutationem extendatur, sic non repugnat cœlum alterari: usitato tamen more loquendi alteratio non dicitur, nisi successiva mutatio, quæ ad unam qualitatem tendit ex contraria: & hoc modo dicitur cœlum inalterabile: sic autem sumpto alterationis nomine, latius patet eductio qualitatis, quam alteratio. Quin potius addo, non solum has qualitates corporales, sed etiam spirituales, quę per propriam actionem fiunt modo naturali, educi de potentia subjecti, in quo, & ex quo fiunt. Sic enim intellectus agens non creat species intelligibiles, sed educit eas de potentia intellectus possibilis, in cujus naturali potentia continentur, & ab ea pendent in fieri, & in esse; unde ex ea educuntur in actum per virtutem intellectus agentis. Et eadem ratione actus vitales tam intellectus, quam voluntatis, & in hominibus, & in angelis, fiunt per eductionem: nam antea continebantur in potentia non tantum activa, sed etiam receptiva suarum potentiarum, a quibus naturaliter pendent in fieri, & in esse: hæc autem solum sunt de ratione eductionis, ut amplius in sequenti dubitatione confirmabimus.

Dubium de qualitatibus supernaturalibus.

Fonseca lib. 5. Metaph. c. 1. q. 4. Conimbricens. lib. 1. Physic. c. 9. q. 12. Aliquorum placitum & eorum fundamentum.

Secundo dubitari potest, an formæ etiam supernaturales, quæ a Theologis dicuntur per se infusæ, educantur de potentia subjecti, in quo fiunt. Quidam absolute negant, quia ad has formas non est in subjecto naturalis potentia: ergo non possunt inde educi. Et confirmatur, nam nihil educitur, nisi unde continetur: anima autem, exempli causa, nullo modo continet gratiam in sua substantia: ergo non potest inde educi. Et eadem ratio est de omnibus qualitatibus similibus. Tandem hac ratione aliqui Theologi dicunt gratiam, & similes formas creari: alii concreari: omnes vero dicunt saltem infundi, ut extrinsecus advenire, non vero educi significent. Sed quamvis verum sit, productionem harum qualitatum non esse

natu-

naturalem eductionem, ut argumenta facta probant, non tamen censeo esse extra latitudinem eductionis formæ de potentia subjecti, sed potius sicut qualitas quædam est naturalis ordinis; alia supernaturalis: utraque tamen est vera qualitas: ita illa eductio formæ accidentalis, alia est naturalis ordinis, alia supernaturalis: utraque tamen est vera eductio.

Dubii explicatio.

Quapropter simpliciter dicendum erit, has qualitates fieri per eductionem de potentia subjecti, atque ita communiter loquuntur Theologi, præsertim recentiores, tractantes de gratia, & de effectione sacramentorum, ut notavi in 1. & 3. Tom. 3. p. Et probatur omnibus rationibus factis in priori dubitatione, nam omnes conditiones ad eductionem requisitæ, & omnis dependentia, causalitas, ac modus effectionis in his formis reperitur. Solum est discrimen, quia ad has formas non concurrit subjectum per naturalem potentiam, quam conditionem dicti auctores requirunt in subjecto, ut forma dicatur de illius potentia educi: quod tamen non probant: unde solum videtur illa conditio adjecta ad has formas excludendas, quomodo potest unusquisque aliam conditionem excogitare & adjungere, ut alias formas excludat, & ita nihil erit firmum, nisi aliqua ratio eductionis, ex generali aliqua & firma ratione stabiliatur. Illa ergo conditio, quamvis sit necessaria ad eductionem naturalem, non vero ad eductionem simpliciter, sub qua eductio supernaturalis continetur, ad quam non requiritur ex parte subjecti potentia naturalis receptiva, sed obedientialis sufficit. Cur enim, sicut datur qualitas naturalis & supernaturalis, & intellectio naturalis & supernaturalis, & effectio naturalis & supernaturalis, ex præsupposito subjecto, non dabitur etiam eductio supernaturalis distincta a naturali, tam ex parte principii activi, quam passivi, licet in generali modo eductionis conveniant? Et declaratur tandem hac ratione, nam eductio formæ immediate & adæquate condistinguitur a creatione formę in his, quæ per propriam actionem fiunt: inde namque Philosophi in cognitionem eductionis formæ pervenerunt, quia intellexerunt, formas non fieri per creationem: ergo supponunt omnem formam, quæ per propriam actionem fit, & non creatur, educi de potentia subjecti. Et quidem merito, nam quod creatur, fit ex nihilo, id est, ex nullo subjecto, & absque concursu causæ materialis; educi autem nihil aliud est, quam fieri ex subjecto, cum prædicto concursu & dependentia in fieri & in esse.

Sed respondere possunt, creationem requirere, ut fit ex nullo subjecto, vel saltem ex nulla potentia naturalis subjecti, non vero esse contra rationem creationis, ut sic productio, aut effectio formæ ex subjecto secundum potentiam tantum obedientialem. Sed hoc repugnat rationi creationis, prout ab omnibus Doctoribus concipitur, & exponitur, nimirum quod sit productio entis ex nihilo: nam forma, quæ fit ex præsupposito subjecto quacumque ratione, non potest vere dici fieri ex nihilo. Unde D.Th. & omnes colligunt creationem propriam semper terminari ad rem subsistentem, quia forma inhærens, cum ex subjecto pendeat, in fieri & in esse, non potest terminare creationem. Præterea, actio per quam fit talis forma (sive educatur ex potentia naturali, sive obedientiali subjecti) non terminatur per se primo ad ipsam formam in se, sed ad compositum seu informatum tali forma ut sic: ergo sicut quod per se primo fit per actionem, qua fit calor, non est ipse calor, sed calidum: calor autem confit, seu comproducitur; ita quod per se primo fit per actionem, qua fit gratia, non est gratia, sed gratum: illa autem actio prout terminatur ad gratum, non potest esse creatio, quia creatio est productio totius entitatis, quæ est in termino primario talis actionis: per illam autem actionem non fit tota entitas compositi grati, sed solum completur in esse grati: ergo neque illa actio, prout per illam comproducitur gratia, potest habere rationem creationis: hac enim de causa nulla forma pendens a subjecto in fieri creatur, quia non per se primo fit, sed confit per actionem qua producitur compositum absque creatione. Quod tandem a contrario declaratur, quia quando talis forma desinit, non annihilatur, quia solum condesinit (ut ita dicam) ad desitionem compositi, quod non annihilatur.

Accidentia supernaturalia non creantur, nec concreantur.

Ex his ergo satis (ut opinor) convincitur, non creari has qualitates supernaturales, dum fiunt dependenter a subjecto, etiamsi sit per potentiam receptivam obedientialem: & inde apertius concluditur, non posse dici concreari, per se loquendo, & ex vi talis actionis. Nam licet interdum fiant simul cum creatione subjecti, & tunc concreari dicantur, tamen id est per accidens, & solum per intrinsecam denominationem, loquendo tamen per se, & ex vi propriæ actionis, per quam fiunt in subjecto, non possunt concreari: quia tunc forma creari dicitur, quando per actionem, qua ipsa comproducitur, creatur totum compositum, quod ex tali forma constat: sed compositum, quod ex hujusmodi forma constat, non creatur per illam actionem, quia non fit absolute & simpliciter in quantum ens, sed solum in quantum tale compositum: unde non fit ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto; ergo neque hujusmodi qualitates possunt dici concreari, nisi late sumatur nomen *creationis* pro quacumque effectione seu temporali productione. Si ergo hæc accidentia nec creantur, nec concreantur, restat ut educantur: nam (ut dixi) eductio proxime opponitur creationi formę, & adæquate contra illam dividitur. Nec refert, quod productio harum qualitatum vocatur infusio, solum enim ita vocata est ad significandum provenire ab extrinseca & superiori causa, & non acquiri per intrinsecam virtutem & actionem, sicut solent acquisiti habitus comparari. Non fit autem illa infusio sine dependentia a subjecto in fieri & in esse: neque enim cogitanda est, sicut infusio aquæ in vas, sed sicut infusio luminis in aerem: & ideo talis infusio non est extra latitudinem eductionis. Atque ita satisfactum est motivis contrariæ sententiæ, & explicatus modus loquendi Theologorum. Nec est inconveniens concedere gratiam contineri in potentia obedientiali animæ, nam contineri in obedientiali potentia, nihil aliud est, quam quod Augustinus dixit: *Posse habere fidem naturæ est hominum*. Et ideo optime etiam dicitur gratia ex potentia obedientiali animæ educi, quia non est nata per se fieri, sed dependenter ab anima, vel alia natura habente similem capacitatem.

Augustini dictum exponitur.

Corollaria e superiori doctrina.

Ex dictis intelligitur primo, formam accidentalem supernaturaliter factam in subjecto, quoad modum tantum, & non quoad terminum, multo magis fieri per eductionem, & non per creationem. Exempla sunt de potentia visiva, quæ cœco divinitus restituitur, & de sanitate, quæ miraculose fit absque ordine vel dispositione naturalium causarum. In his enim licet modus agendi sit supernaturalis, tamen forma, quæ fit, naturalis est: & in subjecto recipitur secundum potentiam, & capacitatem naturalem, & ab illo pendet in esse, & in fieri, etiam prout tali modo fit: nam illa actio etiamsi quoad alia sit miraculosa, quoad dependentiam vero a subjecto fit modo connaturali, & ideo vera est eductio. Unde hoc extendi potest ad eductionem formę substantialis, quando ex parte agentis contingit fieri miraculoso modo per subitam & extraordinariam transformationem, ut cum Christus convertit aquam in vinum: nam ille modus miraculosus non exclusit veram rationem eductionis propter causam dictam. Idemque esset de actione, qua Deus excitaret, & vivificaret cadaver equi, aut leonis, nam illa actio etiam fieret per eductionem, ut eadem ratio probat.

Secundo colligitur ex dictis, omnem propriam formam accidentalem, si per propriam actionem fiat, & modo connaturali quoad terminum, educi semper de potentia subjecti. Hoc patet ex dictis. Primo inductione, quia tam supernaturalis, quam naturalis forma ita fit: ergo quælibet. Secundo ratione, quia omnis forma accidentalis natura sua pendet in fieri & in esse a subjecto, ut a materiali causa: & hoc tantum requiritur ad eductionem, ut ostensum est. Et ideo dixi, *si connaturali modo fiat quoad terminum: nam* si Deus produceret accidens extra omne subjectum (æque enim id potest facere, sicut conservare illud) tale accidens non fieret per eductionem, sed per creationem: fieret enim ad modum rei subsistentis, sine dependentia a materiali causa, atque ita ex nihilo: tamen ille modus productionis non potest esse connaturalis formæ accidentali: sicut non potest illi esse connaturale, esse extra subjectum.

Dixi etiam: *Si per propriam actionem fiat*, ut excluderem formas accidentales, quæ concreantur, vel congenerantur cum suis subjectis, de quibus, vel quoad rem ipsam, vel saltem quoad modum loquendi, peculiaris est ratio. Duobus enim modis contingit accidentalem formam com-

comproduci per subjecti productionem. Primus est per solam concomitantiam in duratione, tamen per propriam actionem omnino diversam ab actione, qua producitur subjectū, absque naturali resultantia unius ab alia, quo modo dicitur concreata gratia angelis, vel lumen aeri, si in eodē instante, in quo creatur, illuminetur, & tunc actio productiva formę accidentalis quoad rem ipsam vera est eductio omnino ejusdem rationis cum illa, quæ fit posterius tempore, ut a fortiori constat ex dictis supra de eductione formæ substantialis. Quoad modū autem loquendi accipit aliam denominationem extrinsecam, propter concomitātiam actionum, ut declaratum est. Secundus modus comproductionis formæ accidentalis subjecto est propter naturalem resultantiā, qualis est inter proprietatē intrinsecā & substantialem formam seu essentiam. Et tunc proprius dicitur forma accidentalis comproduci ad productionem sui subjecti: sicut autē illa comproductio non fit sine aliquali activitate essentiæ in proprietatem suam, ita non fit sine aliquali eductione ejusdem proprietatis a potētia subjecti in quo recipitur, quia illa activitas præcise considerata ut condistincta a productione ipsius substantiæ, essentialiter pendet a subjecto in genere causæ materialis. At vero sicut illa activitas nō censetur propria & per se actio, quia natura sua consequitur & resultat a termino alterius actionis, & hic est modus proprius & connaturalis talis activitatis: ita illa non censetur propria eductio; quia per eductionem absolute dictam intelligimus actionem, quę per se primo tendit ad agendum aliquid ex præsupposito subjecto, quæ etiam differentia magis ad modum loquendi, quam ad rem spectat, ut apertius constabit ex infra dicendis de causa efficiente.

Quivis modus accidentalis cujusvis conditionis educitur de potentia subjecti.

Tertio colligitur ex dictis omnem modum accidentalem sive naturalem sive supernaturalem, sicut participat rationem formę, ita fieri per eductionem, maxime si per propriam actionem fiat. Hoc patet in genere loquendo, quia talis modus essentialiter pendet in fieri & in esse a subjecto, adeo ut nec per potentiam Dei absolutam possit extra subjectum fieri, in quo excedit accidentalem entitatem, ut supra ostensum est, quo fit, ut numquam possit fieri per propriam creationem: quare si per se fit, per modum eductionis fieri necesse est. Et hoc maxime patet in prædicamento ubi, quod consistit in modo quodam accidentali, & ad illud est per se motus localis, ut constat ex communi doctrina in 1. Physicorum: illa autem motio cum ab agente naturali fiat, per modum eductionis fit, nam ex præsupposito subjecto, & cum intrinseca dependentia ab illo efficitur. Diximus autem supra hos modos imperfecte participare rationem formæ, & ideo imperfecte etiam participant rationem eductionis, non quidem ex parte dependentiæ materiæ, quæ potius est maxima, sed ex parte rei eductæ, quæ est imperfecta forma. Ex quo licet colligere illos modos, qui non induunt propriam rationem formarum, non nisi impropriissime dici posse educi, ut v. g. motus localis non tam proprie dicetur educi de potentia subjecti sicut terminus ejus, quia motus non est propria forma subjecti, sed via ad formam. Et ideo non proprie educitur, sed est ipsa eductio. At vero sicut actio non proprie fit, ita neque eductio educitur, nisi lato modo loquendo dicatur se ipsa educi, sicut actio dicitur se ipsa fieri. Atque idem fere judicium est de modis accidentalibus, qui non per se fiunt, sed resultant positis aliis: quales sunt relationes resultantes positis fundamento & termino, si supponamus hujusmodi relationes esse modos ex natura rei distinctos a suo fundamento, nam eo modo quo fiunt, dependenter a subjecto fiunt, atque ita educuntur de potentia ejus: tamen quia non per propriam actionem fiunt, sed solum resultant, ideo non est illa proprie eductio, sed proprio nomine appellatur resultantia.

Expeditur dubium de formis artificialibus.

Denique hinc expeditur frequens dubium de formis artificialibus, an educantur de potentia subjecti. Quidam enim absolute negant, quia subjectum harum formarum, non est in potentia naturali ad illas, sed obedientiali respectu artis humanæ. Hæc tamen ratio parum obstat, quia jam ostensum est vere educi formam de potentia obedientiali. Secundo, quia illa potentia obedientialis non est extra latitudinem potentiæ naturalis, id est, ab agente ordinis naturalis reduci potest in actum, sive talis actus sit naturaliter debitus tali potentiæ, sive non. Unde quando homo efficit talem formam, re vera efficit illam per virtutem motivam naturalem, quamvis eam moveat per voluntatem, & dirigat per artem. Quare interdum contingit similem formam vel figuram ab agente naturali fieri casu seu ex concursu plurium causarum. Tertio, quia alias in motu lapidis sursum projecti ab homine, ubi, ad quod terminatur, non educeretur de potentia subjecti, quia etiam lapis dici potest esse tantum in potentia obedientiali respectu talis motus: imo quodammodo est minor illa potentia, quia motus ille violentus est: consequens autem est falsum, quia frigefactio aquæ, etiamsi sit violenta, fit per eductionem: quamvis enim repugnet formæ, ex parte materiæ est naturalis capacitas, sic autem est in lapide respectu motus sursum. Quod autem ille motus imprimatur ab agente libero vel naturali, nil refert ad eductionem.

Quapropter alii absolute docent formas artificiales educi de potentia subjecti propter rationes dictas. Ego vero censeo idem esse judicium de his formis, quod de aliis modis, qui per resultantiam fiunt: nam hæ formæ artificiales solum sunt modi quidam accidentales, ut supra dictum est, & ad illas non est per se actio Physica: quamvis enim intentio artificis ad illas per se tendat, & ideo tali modo dirigat per artem actionem suam, ut formam intentam inducat, tamen actio ipsa, per quam exequitur intentionem suam, non terminatur per se & immediate ad talem formam, sed ad aliquem alium modum, ex quo talis forma resultat. Semper enim hæ formę fiunt per motionem localem, quæ proxime terminatur ad ubi, & inde resultant variæ figuræ artefactorum, vel per incisionem & divisionem partium, vel per compositionem, & ordinatum situm earum, & ideo in effectione harum formarum non est propria eductio, sed qualis in naturali resultantia esse potest. Hinc vero colligo, hoc non esse proprium harum formarum, eo quod per artem fiant, sed commune est omnibus figuris, etiamsi per actionem mere naturalem efficiantur: semper enim fiunt per solam resultantiam, vel ad productionem, vel ad rarefactionem, densationem, aut situationem quantitatis.

DISPUTATIO XVII.

De causa efficienti in communi.

POst considerationem materialis & formalis causæ, quæ intrinsecę sunt, dicendum sequitur de causis extrinsecis, quæ sunt finalis & efficiens: inter quas licet finalis censeatur prior & nobilior: tamen efficientis causalitas est nobis notior, & ideo de illa dicendum prius est. Non est autem necessarium quærere, an hæc causa sit, tum quia hoc satis probatum est supra, tractando de numero causarum, tum etiam, quia nihil est evidentius & notius experientia: nam transmutationes & generationes, quas experimur, fieri non possunt nisi ab illo efficiente, quod sit causa & transmutationis, & effectus: nihil enim potest se ipsum de non esse ad esse transferre. Supposito igitur in rerum natura hoc genere causæ, videndum est quid sit, & in quo consistat causalitas ejus, & quid requirat, ut causare valeat. Quia vero in hoc genere multæ sunt causarum species ac modi, ideo prius in communi declarabimus, quid sit hæc causa, & quot membra sub se contineat: quidque omnibus illis commune sit. Postea vero de singulis causarum efficientium speciebus, & variis earum causandi modis sigillatim disseremus, quantum pro hujus materiæ complemento expedire censebimus.

SECTIO I.

Quid causa efficiens sit.

ARistoteles 5. Metaph. c. 2. & 2. Physicor. c. 3. causam efficientem in communi definit, dicens esse id, *unde primum principium est mutationis aut quietis*. Quæ definitio multa interpretatione & additione indiget, ut ad verum sensum reducatur, ita ut omnem causam efficientem comprehendat, & ejus propriam causalitatem declaret. Nam inprimis nihil in ea esse videtur, quod loco generis constituatur, nam illa particula *unde*, quam solam Aristoteles ponit, & improprie ponitur loco generis, & valde æquivoca est: nam & tempus, & locus dici

Definitio Aristotelica.

dici potest esse id, unde incipit motus. Quare subintelligendum videtur loco generis, *Principium per se*: ne autem videatur committi nugatio, dicendo causam efficientem esse principium per se, unde est primum principium motus: dicendum erit, causam efficientem esse principium per se, a quo primo est, aut fit mutatio: atque ita fit, ut descriptio Aristotelis virtute contineat hoc genus, per quod potest causa efficiens definiri.

Quod in ea genus.

Sed tunc oritur secunda difficultas, quia definitio sic exposita etiam convenit aliis causis, nam materia in suo genere est principium per se mutationis & quietis. Nec satis est, si dicatur excludi per illam particulam *primo*, quia licet per illam particulam possit excludi causa formalis (nam re vera illa non est primum principium mutationis, sed potius est terminus ejus, propter quod dicebamus in superioribus formam non esse proprie causam generationis, sed rei genitae) tamen causa materialis non excluditur per illam particulam, quia in suo genere aeque primo concurrit ad mutationem cum causa efficienti, & ideo etiam illa est principium per se, unde primo incipit mutatio. Dicet fortasse aliquis, quamvis respectu alicujus effectionis materia simul causet mutationem cum efficiēti, tamen absolute comparando causam materialem & efficientem, hanc esse priorem, quia oportet ut ipsa materia prius fiat, quam causet. Sed hoc nihil ad praesens refert, quia illa antecessio est remota, & respectu alterius actionis, cujus Aristoteles non meminit, nec satis constat, an illam cognoverit. Unde est quasi per accidens respectu concursus materiae & efficientis ad naturalem mutationem. Non ergo id satis est ad excludendam causalitatem materiae, alias etiam causa secunda efficiens excluderetur, quia non est prima simpliciter respectu effectionis, cum necesse sit illam prius effici. Duo ergo dici possunt: unum est, quod licet secundum rem naturalis mutatio simul sit a causa efficienti, & materiali, tamen secundum rationem prior est influxus causae efficientis, quam materialis, unde, secundum praecisas rationes formales loquendo, passio est ab actione, & non e converso, ideoque vera est ac propria haec causalis locutio; *quia agens agit, materia recipit*. E contrario vero non proprie dicetur agens agere, quia materia recipit. Sic igitur dicitur efficiens esse primum in ratione causandi comparatione materiae. Deinde dicitur, materiam excludi per illam particulam *unde*. Nam in rigore significat habitudinem ad principiū extrinsecum: materia enim est causa mutationis, quia illam in se intrinsece recipit, & in se sustentat: agens vero est principium actionis seu mutationis, solum quia ab illo manat, & ad illud dicit essentialem habitudinem, ut ad principium extrinsecum, a quo pendet, & haec propria ratio & habitudo declaratur per illam particulam *unde*, quę aequivalet particulae *a quo*, quae proprie tribuitur efficienti: nam materiale principium potius est *ex quo*. Unde, majoris claritatis gratia, dici posset causa efficiens esse principium per se, extrinsecum, a quo primo est mutatio.

Qualiter ad solam definitum adaptetur.

Sed tunc occurrit tertia difficultas, quia definitio sic declarata potius convenit causae finali, quam efficienti: est enim finis principium per se & extrinsecum, & est prius in causando, quam efficiens: nam efficiens non agit, nisi motum a fine, & ideo causa finalis solet dici prima inter omnes causas. Sed quia influxus causae finalis valde obscurus est, maxime respectu Physicę, & realis mutationis, ideo breviter dicitur, etsi ordine intentionis causa finalis prior sit, tamen in executione efficientem causam esse primam: imo illam solam esse, quae per se & extrinsece realiter influit, seu movet. Et hoc modo intelligenda est praedicta definitio, quod illa particula *unde*, vel *a quo*, satis declarat. Est enim finis principium, vel causa, propter quam fit, vel in quam tendit mutatio, non tamen proprie dicitur principium a quo, vel unde primo manat actio: sed hoc proprissime dicitur de causa efficienti.

Quomodo ab illa finis excludatur.

At vero occurrit statim quarta difficultas, quia illa definitio non complectitur omnem causā efficientem. Hinc enim videtur convenire soli causae primae, quia sola illa est, unde primo incipit omnis mutatio, vel ad summum convenit causae principali, non vero instrumentali, vel facultati, quae est proximum principium agendi, nam instrumentum non agit nisi motum, seu in virtute prioris agentis, & ideo non potest dici instrumentum esse id, unde primo est motus. Aliunde autem videtur illa definitio non convenire primae causae efficienti secundum primam ac potissimam efficientiā ejus, quae est per creationem: quia creatio non est mutatio. Ad priorem partem dicendum est, illam particulam, *unde primo incipit motus*, non esse intelligendam de primo principio simpliciter, id est omnino independente, & quod nullam habeat priorem causam, alioqui, ut argumentum concludit, tantum primo motori seu efficienti definitio conveniret: sed intelligendam esse de primo principio in tali ordine, aut genere causandi. Unde causa secunda dicitur primum principium, unde est motus, quia in genere causae proximae ab illa primo oritur motus, & ita Aristoteles ponit exemplum in patre respectu filii. Aliqui vero existimant cum Alexandro Aphrodisaeo, per illam particulam excludi causas instrumentales, quia non sunt proprie causae. Sed cum Aristoteles ponat exemplum in causa consiliante, quae videtur magis impropria, & universaliter concludat, omni efficienti vel transmutanti convenire definitionem, potius dicendum videtur omnes modos causarum efficientium comprehendisse, ut Scotus notavit, & unamquamque causam in suo ordine habere rationem principii, a quo primum est actio, vel ut a principali principio, vel ut ab instrumentali, vel ut a perficiente, & exequente, vel ut a consulente, aut adjuvante. Illa ergo particula *primo* solum addita est, vel ad excludendas causas omnino per accidens, quae nullo modo proprie influunt in actionē: vel ad denotandum proprium modum causandi efficientis causae, & distinguendam illam a materiali & formali, quę non ita sunt primae, sicut efficiens, ut supra declaratum est. Ad posteriorem partem, si Aristotelis mentem inspiciamus, videtur quidem solum definivisse causam efficiētem naturalem, quae semper agit per motum, vel mutationem: in secundo enim Physicorum tantum de causis naturalibus Aristoteles disputabat, & tamen in 5. Metaph. nihil omnino addidit aut definitioni, aut doctrinae de causa efficienti. Utroque tamen loco insinuavit, servata proportione, posse definitionem extendi ad omnem efficientem causam. Unde ponens exempla, dixit: *Ut is qui consulit, & pater filii, & uno nomine id quod efficit, ejus quod fit, & quod immutat, ejus quod immutatur*. Si ergo loco illius vocis, *mutationis* vel *quietis* ponamus vocē *actionis*, comprehendet definitio omnem efficientē causam, etiam primam ut creantem, quia, ut infra videbimus, etiam creatio actio est, quamvis non sit mutatio.

Primae causae & secundis an illa definitio cō veniat.

Nascitur vero inde alia difficultas, quia videtur hoc modo definitum poni quodam modo in definitione: erit enim causa efficiens, juxta expositionem datam, principiū per se, a quo primo est actio: aeque autem obscurū est, quid sit actio: imo fere est idem, & eadem expositione indiget, nam actio, & effectio idem sunt: unde efficiens vel agens, ab actione dicitur, definire ergo efficiens per actionem, est idem per idem, vel obscurum per obscurius declarare. Adde, causam per effectum definiendam esse, cum sint correlativa: actionem autem non esse effectum causae efficientis, sed rationem causandi: ut infra dicam. Dicendum tamen est, cum actio comparetur ad agens per modum formae, non male rationem agentis per ordinem ad actionem declarari: at Aristoteles usus est nomine *mutationis*, quia nobis est notior, ut per illam intelligamus, in unaquaque re emanationem seu dependentiam ab illo principio, a quo esse recipit. Unde, quamvis propria ratio actionis, & distinctio ejus ab agente & ab effectu, obscurior sit, ut postea videbimus, in praesenti tamen satis est per actionem intelligere emanationem ac dependentiam effectus a sua causa extrinseca, a qua esse recipit: nam hoc modo, confuse & generatim loquendo, notissimum est dari in effectu dependentiam, seu emanationem a suo principio, quidquid illa dependentia, vel emanatio sit.

Qualiter in illa nō sit inclusum definitum.

Quocirca quamvis actio non sit effectus agentis, tamē quia est via ad effectum, seu dependentia effectus ab agente, satis in ipsa actione comprehenditur, vel indicatur effectus. Perinde etiam est dicere efficientem causam esse primum principium, unde est actio, ac dicere, unde est effectus, media actione, seu, esse principium, a quo effectus profluit seu pendet per actionem. In quo recte etiam significatur differentia inter hanc causam & alias, nam materia & forma, per se loquendo, non causant media actione, sed per formalem & intrinsecā unionem: finis vero solum causat per Metaphoricam motionem, quatenus finis est; at efficiens causat per propriam actionē ab illo

dima-

dimanantem. Et in hoc etiam includitur, hanc causam non dare effectui suum ac proprium formale esse, sed aliud ab eo manans, media actione, in quo differt hæc causa a formali & materiali, quod hę causant suum effectum dando illi suam propriam entitatem, & ideo causę intrinsecę appellantur: causa vero efficiens est extrinseca, id est, non communicans effectui suum proprium, & (ut ita dicam) individuum esse, sed aliud realiter profluens & manans a tali causa, media actione. Ex his ergo satis constat tum definitio Aristotelis, tum res ipsa, quid videlicet causa efficiens sit; & in quo ab aliis generibus causarum distinguatur: quæ omnia exactius intelligentur, declarando singula, quæ ad hanc causalitatem concurrunt, ac necessaria sunt.

SECTIO II.

Quotuplex sit causa efficiens.

QUoniam hoc nomē *causæ efficientis* latissime patet, & impropriissime, ac per imperfectā quandā analogiā multis rebus tribuitur, aliis vero licet tribuatur proprie, tamen secundū varios causandi modo: ideo priusquā ulterius procedamus, necesse est varias hujus causæ divisiones præmittere, ad quas intelligendas opus est præ oculis habere definitionem datam: nam juxta diversum modum participandi illam, erit differentia in causis.

Causa per se efficiens, & per accidens.

Prima ergo divisio causæ efficientis constitui potest in per se, & per accidens: quam tradidit Aristoteles in citatis locis. Causa per se est illa, a qua directe pendet effectus secundum illud proprium esse quod habet, in quantum effectus est: quomodo (ait Aristoteles) statuarius est causa statuæ; & quia hæc sola est proprie & simpliciter causa, fere de sola illa futura est tota disputatio sequens. Causa autem per accidens, cum non sit vera causa, sed per quandam habitudinem vel similitudinem, aut conjunctionem cum causa sic appelletur, non potest commode una communi descriptione definiri, sed variis modis dicitur. Aliquando enim dicitur causa per accidens ex parte causæ, aliquando vero ex parte effectus. Ex parte causæ id dicitur per accidens causare, quod per accidens conjunctū est principio per se causandi, quod interdum est ipsum subjectum formæ, quę est principium agendi, & hoc modo aqua dicitur calefacere per accidens, quia accidit aquæ quod sit calida, & consequenter, quod calefaciat. *Et hoc modo* (ait Aristot.) *Polycletus est causa statuæ*. Interdum vero est alia forma per accidens alteri conjuncta in eodem subjecto, per accidens (inquam) quod attinet ad vim efficiendi, quidquid sit, an alia ratione necessario conjungantur. Et hoc modo musicus per accidens scribit, & album calefacit, &c. Addit vero Aristoteles hunc posteriorem modum esse magis improprium seu magis remotum, quam priorem, quia forma concomitans nihil omnino confert ad effectum alterius: subjectum autem formæ, cum saltem ipsam formam in se sustineat, aliquid conferre videtur. Addit præterea, posse has causas per accidens tam in particulari, quam in communi, id est, in specie, seu genere, assignari: *ut hoc album* aut *album calefacit*. Item posse simpliciter vel composite explicari, ut *musicus ædificat*, vel *Polycletus musicus ædificat*. Sed hæc magis pertinent ad modum prædicandi, quam causandi, & cum sint per accidens, in infinitum possunt multiplicari juxta varios modos concipiendi & loquendi.

Varii modi causarum per accidens.

Solum potest quis dubitare, cum actiones per se sint suppositorum, cur dicat Aristoteles actionem per accidens tribui supposito formæ. Respondeo primum actionem per se esse a supposito, quatenus affectum est tali forma, non vero necessario secundum se, & ita calidum per se calefacit, non vero aqua. Addo vero deinde, tunc actionem per accidens tribui supposito, quando vis agendi per accidens etiam illi inest, ut in exemplo dicto, quia tunc in ipso supposito nude sumpto, nullo modo continetur vis agendi, & ita omnino per accidens illi conjungitur actio. At vero si vis agendi per se insit supposito, etiam si suppositum ipsum nude proferatur, non dicetur causa per accidens, sed per se actionis, & ita censeo has esse per se: *Sol illuminat, ignis calefacit*, juxta quartum modum dicendi per se ex 1. Poster. c. 4. quia ignis radicaliter, & virtute includit propriam rationem calefaciendi. Dices: ergo hæc est per se: *homo facit statuam*, quod est contra Aristotelem. Respondent aliqui illam propositionem non esse per se, quia non est necessaria, sed contingens. Et hoc nihil refert ad causalitatem per se, seu (quod idem est) ad quartum modum dicendi per se: nam etiam hæ propositiones non sunt necessariæ: *Musicus canit, calidum calefacit*, & tamen sunt per se quarto modo. Unde quod ad causalitatem attinet, ego censeo has esse per se: *Animal se movet, homo ratiocinatur, loquitur, &c.* illa vero: *Homo facit statuam*, magis est per accidens, quia etsi ars illa non possit esse, nisi in homine (intelligentias omitto) tamen simpliciter accidit homini, unde homo simpliciter dictus non includit artem illam, nisi in potentia valde remota.

Dubio satisfit.

Solet etiā interdū assignari causa per accidens ex parte effectus, id est, respectu ejus, quod accidit effectui per se, atque hoc modo ipsamet causa per se alicujus effectus est causa per accidens ejus, quod conjungitur effectui per se, quomodo motus est causa caloris, aut calidū causa nigri. Hoc etiā modo ea, quæ casu, vel fortuito eveniunt, dicuntur, habere causā per accidens, ut quod fodiens quis inveniat thesaurū. Est autē in hoc genere causarū per accidens advertendū primo, interdū effectū appellari per accidens respectu concursus aliquarū causarū, quāvis, supposito illo concursu talis effectus per se manet a tali causa, ut v. g. quod cadente lapide contingat Petrū illac incedere, accidentariū est: tamē, supposito illo concursu, quod lapis sua vi percutiat, & tale vulnus efficiat, effectus est per se proveniens a tali vi activa lapidis, & ideo tunc nō dicetur lapis causa per accidens illius effectus, nisi respectu illus cōcursus, vel etiā respectu intentionis moventis. Sed his effectibus hoc modo per accidens dicemus inferius plura, tractando de casu & fortuna. Rursus est advertendū, quando effectus dicitur per accidens, eo quod conjungitur effectui per se, dupliciter dici posse per accidēs. Uno modo respectu solius intentionis agentis: alio modo etiam respectu ipsius actionis, & connexionis unius effectus cum alio: conjungit enim unum effectum, non solum esse præter intentionem agentis, sed etiam nullo modo esse connexum cū actione ejus, ut quod fodiens terram inveniat thesaurum. Et tunc est propriissime causa & effectus per accidens. Interdum vero unus effectus ex natura rei est connexus cum alio, quamvis sit præter intentionem agentis, ut v. g. corruptio unius ex natura rei necessario conjuncta est cum generatione alterius, est tamen pręter intentionem agentis naturalis, & hac ratione solet etiam dici effectus per accidens, non tamen ita proprie & simpliciter sicut prior: nam, quatenus est necessario connexus, est aliquo modo per se. Cujus signum est, quod de illo esse potest scientia & demonstratio. Imo, quatenus in genere dispositionis privatio formæ contrariæ est quasi medium necessarium ad introducendam aliam formam, dici potest ille effectus non esse omnino præter intentionem agentis: quia licet non sit propter se intentus, est tamen aliquo modo intentus propter principalem finem, & ideo, quod ad præsens attinet, non computamus hujusmodi effectus inter eos, qui sunt a causa per accidens. Unde omnes, qui hujusmodi sunt, vel consistunt magis in figura prædicationis, quam in causalitate, ut cum dicitur: *Medicus sanat medicum*: cujusmodi fere sunt omnia exempla posita in priori membro: vel certe reducuntur ad casum & fortunam, de quibus infra.

Causa per accidens ex parte effectus, quæ.

Præter hos duos modos solent etiam inter causas per accidens numerari conditiones quædam necessariæ ad agendum, quæ per se non influunt in effectum vel actionem: ut est propinquitas agentis ad passum, ablatio alicujus impedimenti, & quælibet alia similis, quę vocari solet conditio sine qua non. Veruntamen hæc licet sit per accidens respectu propriæ & directæ causalitatis, tamen quoad Physicam necessitatem, & quatenus sub scientiam cadere potest, est quodammodo per se, & ideo de his conditionibus necessario requisitis peculiariter inferius dicendum erit. Solum adverto, quoniam hujusmodi conditio sine qua non cum principio per se actionis in eo convenit, quod est ex necessitate requisita, interdum non esse facile ad discernendum, utro modo aliqua dispositio seu proprietas rei concurrat ad actionem, an scilicet ut principium per se, an solum ut conditio sine qua non. Et ideo aliquando id cognosci potest ex generali ratione, aut modo talis proprietatis, ut facile intelligimus, propinquitatem esse tantū conditionem, quia solum est aut relatio aut modus præsentiæ, quæ ex suo genere non sunt activa,

Conditiones requisitæ ad agendum, an sint causæ per accidens.

va,& eo modo ratiocinamur,figuram aut densitatem non esse principia per se actionum, sed ad summum esse conditiones requisitas ad aliquas actiones,vel ad velocitatem & modum earum. Aliquando vero,id est, obscurius, & ex speciali aliqua ratione ejus rei, de qua est quæstio, id venandum est, ut accidit in illa vulgari quæstione, an cognitio objecti sit solum conditio necessaria, ut appetitus efficiat suum motum, vel sit etiam principium per se coefficiens: vix enim potest certa ratione alterutra pars definiri,& ideo peculiaribus conjecturis ex propria materia sumptis utendum est. Duo tamen hic generatim advertenda occurrunt. Unum est, quandocunque experimento constat, aliquam proprietatem esse necessariam ad actionem, & aliunde non potest sufficiens ratio illius necessitatis reddi, nisi ex propria & per se causalitate, tunc non esse confugiendum ad conditionem sine qua non, sed illud esse sufficiens signum alicujus efficientiæ per se: cujus optimum exemplum est in necessitate speciei impressæ ad videndum, quæ nulla sufficiens intelligi potest, nisi posita efficientia per se, & ideo non recte dicetur illa esse conditio sine qua non. At vero, quando sine efficientia per se, red ti potest sufficiens ratio necessitatis talis conditionis, facile intelligi poterit, illam tantum esse conditionem sine qua non, maxime, si aliunde est in causa alia virtus satis proportionata, ut intelligatur esse sufficiens ad influendam actionem, & fortasse ita contingit in dicto exemplo de cognitione ad appetitum elicitum requisita, de quo alias, & hactenus de prima divisione.

Causa Physica & moralis,

Quid hic nomine causę Physicę.

Secundo dividi potest causa efficiens in Physicam & moralem. Causa Physica hoc loco non sumitur pro causa corporali seu naturali, agente per motum corporeum & materialem, sed universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum: nam sicut dicebamus superius naturam interdum significare quamcunque essentiã, ita influxus Physicus aliquando vocatur ille, qui fit per veram causalitatem realem, propriam ac per se, & hoc modo & Deus est causa Physica, dum creat, & angelus, dũ efficit motum, vel in cœlo, vel etiam in seipso, & intellectus, dum efficit intellectionem, & voluntas volitionem, & sic de cæteris. Causa vero moraliter efficiens dupliciter dici potest. Aliquando etiam dicitur causa moralis, solum quia libere efficit, & hoc modo causa moralis non omnino contiinguitur a Physica generatim sumpta, ut a nobis explicata est, sed distinguetur a Physica naturaliter ac necessario agente: sic enim voluntas dum libere amat, vera & physica causa est sui amoris, quem tamen moraliter seu libere efficit. Alio vero modo sumitur causa moralis, ut distinguitur omnino a Physica, & dicitur de illa causa, quę per se non vere efficit, moraliter tamen ita se gerit, ut ei imputetur effectus: quomodo causa consulens, aut rogans, aut non impediens cum possit ac debeat, dicitur causa moralis. Atque hoc posteriori modo nunc sumimus moralem causam, ita ut causa Physica dicatur, quæ vere efficit: moralis, quæ tantum imputative. Quo fit, ut Physice, seu Metaphysice hæc considerãdo, divisio hæc revocetur ad priorem de causa per se, & per accidens: nam causa vere efficiens Physice, solum dicitur de causa per se: causa autem, quæ moraliter tantum seu imputative causat, Physice cõsiderata, tantum est causa per accidens, cum per se ac vere non influat. Unde semper est aut causa non impediens, cum possit, ac debeat, aut causa applicans causam per se, vel inducens illam, sive per consilium, sive per preces, sive per modum meriti, sive interdum etiam per localem motum, ut cum quis applicat ignem domui: nam licet sit causa per se Physica illius motus combustionis, tamen solũ est causa per accidens. Hæc vero causalitas, quæ physice est per accidens, moraliter & imputative reputatur per se. De causa ergo morali hoc modo sumpta, nihil amplius a nobis dicendum est, quia quatenus est per accidens Physice, non cadit sub scientiam, quatenus vero est per se in genere moris, ad scientiam moralem spectat ejus consideratio, non ad Metaphysicam. Causa autem Physica ac vera duplicem potest habere agendi modum: scilicet vel naturaliter, vel libere, seu necessario, vel contingenter, & de his duobus modis agendi dicemus inferius, quia maxime pertinent ad explicandas tum perfectiones & naturas diversarum causarum, tum etiam seriem & connexionem effectuum universi, & modum influendi, seu concurrendi primæ causæ cum secundis: de moralitate autem, quæ actibus liberis convenit, quatenus liberi sunt, non spectat consideratio ad præsentem scientiam, sed ad moralem Philosophiam, vel potius ad divinam Theologiam.

Causa moralis quæ in proposito.

Duplex modus agendi causæ Physicę.

De causa principali & instrumentali prima expositio.

Tertio dividitur causa efficiens vera ac propria in principalem & instrumentalem: quorum verborum usus solet esse valde ambiguus & æquivocus: quare diligenter explicanda est eorũ significatio. Causa principalis dici solet ea, cui proprie & simpliciter attribuitur actio. Verũ hęc descriptio non satis rem declarat; primo quidem, quia forma rei, ut anima, v. g. est aliquo modo causa, & non instrumentalis, ut constat: ergo, si divisio illa est adæquata, continetur sub causa principali, & tamen illi proprie non tribuitur actio, quia anima, ut Aristot. dixit, proprie non net: ergo illa descriptio non convenit omni causæ principali. Hæc enim causa principalis, ut ratio facta declarat, alia est, quæ operatur: alia, quæ est principium principale operandi, quæ solent dici *causa principalis ut quod, & ut quo*: descriptio autem data convenit ad summum priori causæ, non vero posteriori. Imo ulterius objici potest, quod non omni causæ ut quod conveniat illa discriptio, sed soli causæ proximæ, & particulari, non vero universali & primæ. Ut enim inferius constabit, causa efficiens principalis in primam & secundam, seu proximam & universalem dividitur, & utraque est causa principalis, imo principalior est prima, quam secunda, & tamen simpliciter & proprie non attribuitur effectus primæ, sed secundę: cum enim homo ambulat, videt, aut intelligit, non dicitur Deus ambulare, videre, aut intelligere, quamvis principalius efficiat motus illos, quam homo. Sed hæc objectio non multum urget, nam re vera possunt effectus causarũ secundarum proprie & vere attribui primę, quia *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus.* Unde licet terra germinet herbam virentem, Deo tamẽ tribuitur, quod *producat fœnum jumentis, & herbam servituti hominum*: & quod formet fœtum in utero, ac denique quod omnia opera nostra operetur, ut inferius latius dicemus. Quod ergo illæ denominationes videndi, &c. non tribuantur Deo, ideo est, quia non sunt desumptæ ex pura efficientia, sed magis ex informatione & receptione motus aut actus effecti. Non enim dicitur videre, qui utcunque facit visionem, sed qui ita facit, ut ea informetur imo ab hac posteriori habitudine pręcipue sumitur illa denominatio, adeo ut si illa maneret posset sine efficientia, vel saltem sine efficientia principali, ad illam denominationem sufficeret. Igitur non est dubium, quin effectus quoad puram efficientiam omni principali causę operanti ut quod, vere ac proprie attribui possit.

Agentis absoluta denominatio an instrumẽto tribuatur.

Majorem difficultatem ingerit, quia non videtur hoc proprium causę principalis, nam interdum attribuitur instrumentali, ut patet exemplis Theologicis, homo enim dicitur consecrare, absolvere, &c. quamvis solum instrumentaliter hoc faciat, & in physicis semen dicitur proprie disponere materiam, & mediante illa dispositione generationem efficere. Et ratio esse videtur, quia illa denominatio proprie tribuitur supposito operanti, & ideo, si contingat instrumentum esse suppositum aliquo modo per se operans, illi etiam potest attribui actio. Etenim si aqua proprie & simpliciter dicitur calefacere, etiamsi tãtum sit causa per accidens, solum quia est suppositum sustentans principium calefaciendi, quid mirum, quod homini vel alteri supposito tribuatur actio, etiamsi solã vim instrumentalem operandi habeat? Sed ad hoc dici potest, hanc denominationem nunquã attribui causæ, nisi ratione alicujus principalitatis (ut sic dicã) quam in tali operatione habet, ut homini attribuitur, quod consecret, vel absolvat, &c. quia in exercendis actionibus externis, per quas illi effectus fiunt, operatur ut causa principalis, & quia illa eadẽ operatur ut dominus suarũ actionũ. Semen autem non dicitur proprie generare, nec etiã proprie organizare, aut disponere materiã, nisi in quantũ propria virtute potest aliquid prævium efficere, in quo se gerit ut agẽs principale. Denique aqua nõ dicitur per se calefacere, sed per accidẽs, & ideo nõ est ad rẽ, quia hic agimus de attributione per se. Et illa eadẽ denominatio per accidẽs fũdamentum habet in eo, quod aqua in ratione subsistentis, & sustentantis principium calefaciendi se gerit ut principale operans. Sic igitur, simpliciter loquendo, proprium

prium est principalis causæ, quod tribuantur actio & effectus. Et posset hoc cum proportione accommodari agenti, quod & principio agendi quo, illi ut operandi, huic ut principali rationi operandi. Et addi etiam potest, causam principalem absolute dici de causa operante ut quod, de principio autem non nisi reductive, & secundum quid: ideoque satis esse, ut illi eodem modo accommodetur descriptio. In hunc ergo modū sustineri potest illa definitio, quamvis in ea non explicetur propria ratio, ob quā causæ principali simpliciter tribuitur effectus, cum tamen in eo consistere videatur propria ratio causæ principalis.

Secundus modus.

Aliter ergo dici solet causa principalis illa, quæ propria virtute influit in effectum: vel aliter, quæ sufficiente virtute influit, seu quę cum concursu sibi debito sufficiens est ad producendum effectum. Nullo tamen ex his modis videtur sufficienter declarari propria & adæquata ratio hujus causæ. Nam propria virtute influere in effectum nō solum principali causæ convenit, sed etiam instrumentali, præsertim in naturalibus instrumentis, quidquid sit de aliis. Calor enim naturalis, qui est instrumentum ad convertendum alimentum in substantiam aliti, naturalem & innatam vim habet ad illam actionem, & similiter calor ignis, si est naturale instrumentum ad introducendam formam substantialem ignis, propriam & insitam virtutē habet ad illam actionem instrumentariam. Neque enim sine virtute proportionata agere potest, neque illam habet extrinsecam aut adventitiam: ergo innatam & propriam. Quod si dicatur habere quidem virtutem, esse tamen instrumentariam, hoc est quod inquirimus, nempe quid illi desit ad rationem principalis principii, cum ostensum sit propria virtute operari; neque enim necessarium videtur, quod secundo loco adjiciebatur de virtute sufficiente. Primo quidem, quia sicut solus calor non sufficit ad introducendam formam ignis, ita neque sola forma sine calore: ergo eadem ratione forma non erit principium sufficiens. Deinde, quia causa principalis dividenda est ulterius in totalem & partialem, & utraque distinguitur ab instrumentali: causa autem partialis non operatur virtute sufficienti: ergo non recte in hoc separatur ab instrumentali. Præterea cum virtus causæ principalis dicitur debere esse sufficiens, aut intelligitur de sufficientia in omni genere aut ordine causæ sufficientis: & hoc est falsum, alias nulla causa secunda esset principalis, quia nulla est absolute sufficiens. Imo nec causa prima, quando concurreret cum secunda, ageret ut causa principalis, quia tunc non operatur, ut per se sola sufficiens. Si vero intelligatur de sufficientia in suo genere, etiam causa instrumentalis est in suo ordine sufficiens: ergo per hoc non satis declaratur propria ratio causæ principalis. Denique, quod additur de concursu debito, nihil amplius rē declarat, tū quia necessitas concursus non convenit omni causæ principali, sed tantum secundæ; tum etiam, quia cōcursus non tantum debetur causæ principali, sed etiam instrumentariæ, calori enim debetur concursus & ad calefaciendum, & ad producendum ignem, si sit sufficiens calor: nullo ergo ex his modis videtur satis declarari ratio causę principalis, & ab instrumentaria distingui.

Tertius modus.

Propter hæc potest esse alius dicendi modus, causam principalem eam esse, quæ proxime & per proprium influxum influit in effectum, seu in formam constituentē effectum. Quæ sententia melius declaratur, adjungendo simul rationem instrumentalis causæ, & utriusque differentiam. Causa enim instrumentalis erit illa, quæ sua actione non attingit immediate effectum seu formam, sed aliquid prævium, ex quo talis forma resultat, quam proxime & in se instrumentum non attingit. Unde fit, ut omnis causa instrumētalis sit principalis respectu alicujus effectus, illius nimirum, quem proxime & per se attingit: instrumentalis vero sit respectu alterius, qui inde resultat. Exemplis declaratur primo in artificialibus, nam serra, v.g. est instrumentum ad tale artificium faciendum, quod instrumentum proxime solum efficit incisionem, impellendo, & loco movendo partes intermedias, & ad hunc effectum potius comparatur ut causa principalis: inde vero resultat forma artificialis, ad quam comparatur ut instrumentalis causa, quia illam non attingit immediate propria actione, sed solum resultat ex priori effectu. Deinde in naturalibus calor ignis est instrumentum ad formam ignis, quia immediate attingit calorem respectu cujus se habet ut causa principalis, inde vero resultat forma substantialis, quam immediate non attingit, juxta probabilem sententiam Scoti, & aliorum. Denique in supernaturalibus, juxta Paludani, Capreoli, & aliorum opinionem, Sacramenta dicuntur instrumenta gratiæ, quia non ipsam, sed aliquid prævium ad ipsam attingunt. Unde non immerito hic modus dicendi tribui potest his auctoribus in secundo & tertio exemplo citatis, quibus non parum favere videtur D. Th. 1. p. q. 45. a. 5. dicens, quod causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Et ratio reddi potest, quia concursus instrumenti semper est imperfectus, & ideo non pertinet ad ipsum, ut immediate attingit inductionem ejus formæ, ad quam est instrumentum, sed solum ut ad ipsam efficiendo præparet. Unde e converso omnis causa, quæ immediate attingit formam, erit principalis & non instrumentalis.

Hæc vero sententia probari non potest, quia in primis falsum est causam instrumentalem ut instrumentalem nunquam attingere immediate & in se formam intentam a principali agente: quod patet primo contraria inductione. Nam in supernaturalibus sacramenta sunt instrumenta ad efficiendam gratiam, ipsam in se attingendo, & similiter Christus per actiones suę humanitatis attingebat immediate opera supernaturalia, de quibus dictum est late in 1. & 3. tom. 3. partis. Rursus in naturalibus probabilius est, accidentia ut instrumenta substantiarum attingere immediate eductionem formæ substantialis. Est etiā probabilis opinio phantasma instrumentaliter attingere productionem speciei intelligibilis, & tamen non attingit aliquid prævium, sed immediate ipsam speciem in se. Denique in instrumentis artis aliquando videtur per formam instrumenti proxime attingi forma effectus, ut cum sigillo imprimitur ceræ, aut monetæ similis figura, quamvis tunc etiam re vera non per se fiat figura, sed ubi, quidquid Scotus infra citandus significet. Igitur generalius dicitur, verum quidem esse, hæc instrumenta per se non attingere figuram seu formam artificialem, tamen id non est, quia instrumentaliter concurrunt, sed quia illa forma non est aliter per se producibilis. Unde neque ipsum agens principale illam aliter inducit: nam per se solum facit terminum localem motionis, qui est aliquod ubi, & quia illam motionem efficit certo modo & ordine, inde resultat talis figura: ergo in ea actione non possunt agens principale & instrumentale distingui in attingendo mediate vel immediate. Imo, si consideremus terminum per se productum, qui est ubi, immediatius videtur instrumentum illum attingere, quia pictor non movet colorē, nisi medio penicillo, & sic de aliis. Ultima vero forma, seu figura non alia actione per se attingitur, sed ex priori termino resultat. — Instrumenta attingunt formam intentam ab agente principali.

Præterea declaratur ratione, quia tribus modis intelligi potest instrumentum concurrere ad effectum principalis agentis, scilicet vel tantū remote, attingendo scilicet aliquid pręviū, vel tantū proxime, nempe attingendo immediate formā intentā a principali agente, vel simul utroque modo: sed ratio instrumenti non limitatur ad priorem modum, esto interdum ita possit concurrere: ergo non recte in eo modo attingendi, distinguitur instrumentale agens a principali. Minor satis declarata est exemplis adductis. Et ratio reddi potest, quia etsi instrumentalis concursus sit inferioris rationis, tamen quia instrumentum non attingit per se solum, sed ut adjutum & confortatum a principali agente, ideo nulla est repugnantia, quod instrumentum immediate attingat effectū principalis agentis. Unde D. Th. 3. p. q. 77. a. 3. ad 3. & qu. 79. a. 2. ad 3. dicit: *Nihil prohibet causam instrumentalem producere potiorem effectum, & ultra suam speciem.* Ex qua ratione solutum manet fundamentum contrariæ sententiæ: neque D. Th. in alio loco nobis repugnat, sed potius huic sententiæ favet: non enim ait instrumentum tantum dispositive concurrere ad effectum principalis agentis, sed non participare actionem principalis agentis, nisi media actione propria. Unde Thomistæ colligunt, omne instrumentum duas habere actiones: unā, qua agit aliquid proprium, in qua non complete exercet officiū instrumenti, aliam proprie instrumentalem, qua immediate influit in effectum principalis agentis. Quas actiones sem-

semper esse realiter distinctas contendit Ferrarien. 2. cont. Gent. c. 21. Cajeta. vero 1. p. qu. 45. art. 5. rectius dicit hoc non esse necessarium, nam interdum est unica tantum actio, in qua secundum rationem vel accommodationem distinguimus aliquid, quod instrumentum ex propriis potest attingere, & aliquid quod attingit ut instrumentum. Ambo autem conveniunt in hoc, quod ad rem præsentem spectat, nempe instrumentum ut tale est, & per actionem quam ut instrumentum exercet, attingere immediate & per se effectum principalis agentis, quantum attingibilis est, seu per se producibilis. Et re vera vix aliter salvatur ratio instrumenti naturalis, nisi improprie & per denominationem extrinsecam, ut inferius declarabo. Et in hanc sententiam inclinat etiam Scot. in 4. d. 1. q. 1.

Quarta expositio causæ principalis, & instrumentalis.

Quartus modus dicendi esse potest, instrumentalem causam eam esse, quæ solum agit ut mota ab alio: e contrario vero principalem causam esse, quę per se & sine motione alterius vim habet operandi. Quę explicatio sumpta videtur ex his, quæ in instrumentis artis experimur: illa enim nobis notiora sunt, & in eis non alius est operandi modus. Unde D. Th. 2. cont. Gent. c. 21. ratione quarta ait, instrumentum nunquam adhiberi ad causandum aliquid nisi per viam motus, nam de ratione instrumenti est, quod sit movens motum, & ratione quinta ait, instrumentum esse medium inter causam principalem & effectum, ita ut efficacia principalis agentis perveniat ad effectum, media motione instrumenti. Ex quo inferunt aliqui extreme diffidentes a tertio modo supra tractato, quando simul concurrunt causa principalis & instrumentalis, immediatius attingi effectum ab instrumentali, quā a principali, immediatius (inquam) immediatione (ut ajunt) suppositi, quia principale agens non agit, nisi per instrumentū: immediatione autem virtutis dicitur agens principale immediatius agere, quia instrumentum non agit nisi in virtute ejus. Atque hinc confirmatur ratione hęc sententia, nam instrumentum ut sic non agit, nisi in virtute principalis agentis: sed non potest instrumentum niti in operando virtuti principalis agentis, nisi quia ab illa movetur: ergo ratio instrumentalis causæ recte explicatur per hoc, quod est agere ut motam ab alio, & consequenter causa principalis erit, quæ ad agendum non indiget motione alterius.

An quam motionē vendicet sibi instrumentū a principali causa. Sed neque hæc sententia plene rem declarat, aut satisfacit. Cum enim dicitur instrumentum agere ut motum ab alio, duobus modis intelligi potest. Uno modo de motu vel mutatione reali recepta in ipso instrumento, & prævia ad actionem ejus, & hoc modo intelligit illam propositionem Ferrar. 2. cont. Gent. c. 21. Non tamen potest in eo sensu propositio esse universaliter vera, imo vix invenitur vera, nisi in instrumentis artis, quæ per motum localem applicantur ad operandum: in instrumentis autem naturę, minime: nam si phantasma est instrumentū, quā actionem in se prius recipit ut agat? Nunquid recipit in se aliquod spirituale lumen? At id fictitium est, & subjecto materiali plane repugnans. Item, calor ignis est instrumentum ejus ad generandum ignem, & calor vitalis, vel potentia nutritiva ad producendam carnem, in quibus nulla vera motio antecedens excogitari potest. Itē, semen dicitur instrumentum generantis, quod postquam decisū est, nullam novam motionem a principali agente recipit. Omitto supernaturalia instrumenta, de quibus late dixi in 3. p. q. 13. & 62. Addo deinde, non omnia, quæ movent mota, agere ut instrumenta, proprie & in rigore, sed ut agentia principalia, saltem partialia. Nam quædā non alterata, ut piper non calefacit, nisi calefactum, & tamen non calefacit solum per virtutem receptam, sed etiam per propriam & innatam, quæ est virtus eminens ad calefaciendum: unde in eo se gerit ut principale agens. Item, non movet homo baculum, nisi movendo manum. Quāvis autem hac ratione soleat dici manus instrumentum, vel potius instrumentum instrumentorum, seu instrumentum ante instrumenta; ut Aristot. dixit 4. de partib. anim. c. 10. tamen re vera est partiale movens principale, nam in se habet partialem virtutem trahendi aut impellendi aut sublevandi. Unde in his sæpe motio unius rei solum est conditio necessaria ad trahendum vel impellendum aliam, quod non satis est ad tollendam rationē principalis agentis, & inducendam propriam rationē instrumenti. Imo & cœlum (ut multi volunt) non movet nisi motum, & tamen non movet ut instrumentum, de quo inferius. Itaque ex ratione vel conditione moventis moti per realem mutationem in se receptam, non recte distinguitur instrumentalis causa a principali, quia neque omnia instrumenta ita moventur ad agendum, & fere eo modo, quo contingit aliqua instrumenta moveri, contingit etiam moveri aliquas causas principales. Cujus signum est, quod instrumenta artis etiam ad id agendum, quod ex propria virtute possunt, indigent aliquo motu, & per artem solum fit, ut ille motus ordinate fiat.

Alio ergo sensu potest dici instrumentum agere ut motum ab alio, id est, ut subordinatum alteri, vel ut habens vicem illius, vel etiam ut adjutum a principali agente, juxta varia genera instrumentorum inferius declaranda. Et in hoc sensu est quidem verum, omne instrumentum agere ut motum ab alio (si tamen ita loqui licet) tamen hoc non est proprium instrumenti stricte sumpti, prout nunc de illo agimus, & a principali causa illud distinguimus, quin potius commune est omni inferiori principio agendi, omnique causæ pręter primā. Nā inprimis, omnes causæ secundæ agunt motæ a prima, id est, cū concursu & auxilio primæ, ut infra declarabimus, & tamen non sunt proprie instrumenta, sed causæ principales in suo genere. Creaturę ne dicenda Dei instrumēta? Scio nonnullos ex antiquis auctoribus vocare aliquando causas secundas instrumenta primæ, ut patet apud D. Th. q. 3. de potent. a. 7. ubi ita concludit: *Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis.* Idem sumitur ex 1. p. qu. 105. a. 5. Et eodem modo loquitur Damascen. in sua Physica c. 9. ubi ait illud esse dogma Platonis, quem in hoc censet præferendum esse Aristoteli. Idem Simplicius 1. Phys. t. 29. Unde Scot. in 4. d. 1. q. 1. §. *Ad quæstionem ergo*, ait dupliciter dici posse causā principaliter operari. Primo principaliter, id est, independenter, & sic causas secundas non esse principales, sed instrumentales. Secundo principaliter, id est, per formā propriā & intrinsecam, & hoc modo ait causas secundas esse principales. In quo licet non satis explicet rationē causę principalis, vere tamē dicit causas secundas esse principales, & in doctrina Aristotelis certum est ita esse appellandas, ut ex 2. Phys. & 5. Metaph. in locis citatis sumitur. Et ex ipsa vocis proprietate constat non esse idem principaliter & independenter operari: ut ergo causa sit principalis, non oportet ut sit omnino independens. Et e converso, quod causa sit dependēs & indigens auxilio alterius superioris, non satis est, ut sit causa instrumentalis. Præterea, intellectus non censetur communiter instrumentū, sed principale principiū suorū actuum naturalium, neque voluntas, & aliæ similes facultates, quamvis in agendo sint subordinatę suis formis. Verum est, has omnes facultates, imo & accidentia omnia, vocari ab aliquibus instrumenta, & recte quidem, si nomine instrumenti intelligant omne principium quo operandi, quod non est propter se, sed ut aliquod suppositum eo utatur: non vero si rigorose loquamur de instrumentali causa & actione: sic enim calor non est proprie instrumentum ad calorem producendum, cum non excedat effectus perfectionem principii, seu causæ.

Vera ratio instrumentalis & principalis causæ, quæ.

Quoniam ergo hujus rei difficultas magna ex parte pēdere videtur ex usu terminorum, ideo, ne in æquivoco laboremus, oportet significationes horum distinguere. Et incipiendo ab instrumento, seu causa instrumentali, uno modo distingui potest a causa principali per Antonomasiam, seu omnino indepēdenter ab operante, ut Scotus dixit: & sic facilis est horum membrorum in communi distinctio: sed non ita nunc loquor, quia existimo improprium esse sermonem. Secundo dici potest causa instrumentalis omnis causa, vel virtus, quę alicui datur, ut per eā operetur, quomodo etiam forma potest dici instrumentū suppositi, quamvis id non sit in usu, quia forma constituit essentialiter ipsum suppositum: dicitur tamen de omni alia virtute super addita supposito: imo interdum etiam de partibus integrantibus, præsertim organicis, ut de manu & brachio: quomodo Theologi vocant humanitatem Christi conjunctum Verbi instrumentum, quod proprius dicitur in ordine ad actiones miraculosas & supernaturales, quam in ordine ad actiones connaturales humanitati. Atque hoc secundo modo sumptum instrumentum Instrumenti acceptiones variæ.

dici-

dicitur quælibet virtus, aut principium agendi, data supposito operanti, ut per eam operetur, etiamsi talis virtus sit sufficiens, & æque perfecta, vel etiam nobilior, quam effectus. Causa vero principalis divisa contra instrumentalem hoc modo sumptam, erit ipsummet suppositum operans, quatenus per seipsum, vel per suam substantiam, aut per suam formam, vim habet operandi. Alio item modo dicitur instrumentum id, quod loco alterius substituitur, ut actionem exequatur, etiamsi contingat tale instrumentum esse nobilius actione vel effectu, ad quem destinatur, quo modo gravitas dici solet instrumentum generantis, & impetus instrumentum projicientis, & sic causa principalis respective opposita huic instrumento, erit illa, cujus vicem instrumentum gerit. Et in moralibus est frequentius usitatum hoc genus causæ instrumentalis, seu ministerialis.

Ultimo ac propriissimo modo dicitur causa instrumentalis illa, quæ concurrit seu elevatur ad efficiendum nobiliorem se, seu ultra mensuram propriæ perfectionis & actionis, ut calor quatenus concurrit ad producendam carnem, & in universum, accidens quatenus concurrit ad producendam substantiam. Et de hoc genere instrumentorum multi dubitant non solum in naturalibus, sed etiā in supernaturalibus, loquendo, ut loquimur, de instrumentis vere efficientibus, ac physice attingentibus ipsos superiores effectus: ut videre licet apud Scotum, & alios in 4. d. 1. & latius attingemus disput. sequenti, tractando de causa efficienti substantiarum. Nos autem supponimus in omni ordine rerum dari posse hujusmodi instrumenta, ut de naturalibus ostendemus citato loco, & de supernaturalibus diximus in 3. p. & de artificialibus omnes admittunt: quamvis in illis, ut dixi, forma præcipue intenta ab artifice non attingatur per se & immediate ab instrumento, sed resultet: quocunque tamen modo fiat, excedit aliquo modo vim instrumenti secundum se considerati, & fit ab illo, prout ab arte dirigitur & movetur. Hoc igitur proprio & rigoroso modo instrumentum sumimus, cum illud a causa principali distinguimus.

Atque ita causa principalis erit illa, quæ per virtutem principalem, id est, vel nobiliorem, vel saltem æque nobilem cum effectu, influit in actionem, per quam talis effectus producitur. Quomodo non solum causa prima, sed etiam secunda, tam univoca, quam æquivoca, sub nomine & ratione causę principalis comprehenditur. Nec solum causę totali, sed etiam partiali convenit illa ratio, si virtute simili operetur, quia partialis causa proprie dicta dicit habitudinē ad compartialē ejusdē rationis & ordinis, ita ut neutra alteri subordinetur, sed ex utraque coalescat una causa totalis principalis ejusdē ordinis, quæ partialiter est ex talibus causis, & ideo utraque est principalis, licet partialis. Et hujusmodi causa principalis recte dicitur operari propria virtute, nō solū quia habet intrinsecā & innatā illā virtutē agendi, sed etiā quia habet illā per se proportionatā effectui, & non indigentē aliqua elevatione, & licet interdum indigeat concursu superioris causæ ob generalem rationē entis participati, non tamen ob specialem improportionem cum effectu: ideoque solū indiget concursu sibi ratione suæ perfectionis debito.

Instrumentū ut dicatur operari in virtute principalis agentis.

Causa vero instrumentalis condivisa principali sic sūptæ, erit illa, quæ influit in effectum per virtutem inferioris rationis seu perfectionis, ut ratione & exemplis supra declaratum est. Et hæc dicitur operari in virtute principalis agentis, non quia non indigeat aliqua virtute intrinseca, id est, in ea existente, ad suam actionem instrumentalem, sive illa virtus sit innata, sive super addita rei, & sive sit permanens & durabilis cessante actione, sive sit fluens (ut ajunt) & in motu consistens: in variis enim instrumentis vario modo reperiri potest, aliqua tamen vis instrumentaria necessaria est, alias non posset a tali re ulla actio prodire, ut recte supra Scotus notavit, & late declaravi in 1. tom. 3. p. disp. 31. sect. 6. Dicuntur ergo hęc instrumenta operari in virtute principalis agentis, quia illa vis, quæ in eis est, improportionata est & insufficiens, & solum habet vim operandi juxta mensurā virtutis & elevationis principalis agentis. Unde neque ei proprie vel propter se talis concursus aut elevatio debetur, sed solum debetur principali agenti, aut ratione illius. Et juxta hanc interpretationem cessant omnes difficultates tactę in aliis modis, imo multa, quæ in eis dicuntur, excepto tertio modo, ad congruum sensum reducuntur.

Causa prima & secunda.

Atque ex his facile intelliguntur aliæ divisiones causarum efficientium, quæ sunt subdivisiones dictorū membrorum. Quarto enim dividitur causa efficiens in primā & secundam, ubi, si late loquamur, dividi potest causa efficiens in communi, quia omnis causa ab alia pendens, sive sit principalis, sive instrumentalis, potest dici secunda, strictius tamen loquendo, subdividitur ibi causa principalis: nam quædam est omnino independens in operādo, & hæc dicitur prima, alia vero est dependens, etiam si per virtutem principalem & proportionatam operetur, & hæc vocatur causa secunda. Quod autem utrumque genus causæ in rerum natura detur, evidentissimum est. Aut enim datur in rebus aliqua causa principalis dependens ab alia in operando: & ex hoc membro necessario infertur alterum, quia non potest in infinitum procedi in causis dependentibus, & ideo in aliqua independente sistendum est, quod latius prosequemur infra, demonstrando Deum esse. Admissa autem causa independente, necessario etiam infertur alterum membrum, quia non possunt omnes causæ esse independentes, imo talis causa non potest esse nisi unica, ut latius demonstrabimus infra tractando de actionibus primæ causæ, & inferius disputando de unitate Dei. Et ideo de hac divisione nihil amplius dicemus, quia circa hæc duo membra futura est fere tota nostra disputatio de causa efficiente.

Causa univoca, & æquivoca.

Quinto dividitur causa in univocam & æquivocam, in qua partitione dividi etiam potest causa in communi, si causam instrumentalem, æquivocam appellemus. Quod tamen improprie dicitur & præter communem usum, ut notavit D. Tho. in 4. d. 1. q. 1. ar. 4. q. 1. ad 4. ex Alexandro, & Comment. 11. Metaphys. comm. 24. Dividitur ergo ibi causa principalis, & quidem dividi potest in communi, quia causa prima etiam est æquivoca. Sed quia causa prima non solum ęquivoca, sed etiam omnino alterius ordinis esse supponitur: ideo magis accommodate illa divisio datur de causa principali proxima. Quædam enim est, quæ efficit effectum ejusdem rationis, & hæc dicitur univoca, ut ignis dum generat ignem: & universaliter causa, quæ operando per virtutem suæ formæ similem reddit effectum, est causa univoca, & in suo ordine principalis, ut recte notat D. Th. 3. p. q. 62. art. 1. Alia vero est causa producens effectum alterius rationis, quam oportet esse nobiliorem effectu, alioqui principalis non esset, sed instrumentalis, & hæc appellatur causa æquivoca: quia non convenit formaliter cum effectu in eadem forma, sed eminenter illam continet. Rursus dividi potest causa etiam principalis in eam, quę ex necessitate naturæ, vel cum libertate. Item, in eam, quæ agit per motum vel mutationem ex præsupposito subjecto, & eam, quæ agit sine motu & mutatione, & absque subjecto. Sed hæ divisiones in superioribus continentur, solumque declarant determinatas actiones, aut modos operandi dictarum causarum, de quibus omnibus in particulari est inferius disputandum.

Instrumentalis non equivoce causa.

Instrumentum conjunctum, & separatum.

Sexto annotanda est divisio causæ instrumentalis, seu instrumenti, in conjunctum & separatum: in quibus terminis solet esse magna æquivocatio, & ideo diligenter advertendum est, duobus modis intelligi posse instrumentū esse conjunctum principali agenti (respectu enim illius dicitur conjunctum instrumentum, aut separatum) scilicet aut secundum esse, aut secundum causalitatem. Conjunctum secundū esse appello, quod est unitum aliquo modo, vel per contactum, vel per aliquam præsentiam, vel per aliquam unionem realem agenti principali: quomodo calamus est instrumentum conjunctum, &c. separatum autem huic oppositum erit, quod nullo modo conjungitur agenti principali, ut est semen jam decisum, & juxta varios modos conjunctionis & separationis potest esse latitudo, & varietas in his terminis. Secundum causalitatem conjunctum appello illud instrumentum, quod ad causandum indiget actuali & proprio influxu, & causalitate principalis agentis, quo modo etiam calamus est instrumentum conjunctum; unde e contrario separatum instrumentum erit, quod in sua actione non requirit specialem influxum, & causalitatem principalis agentis. Et hoc modo, si calor vocetur instrumētū ignis ad calefa-

ciendum, licet sit conjunctus secundum esse, potest dici separatus secundum causalitatē, quia non indiget alio influxu ad calefaciendum præter propriam virtutem suam. Unde fit, aliquando posse instrumentum esse conjunctum uno modo, & separatum alio, ut patet in dicto exemplo. Et e converso sacramenta dicuntur instrumenta separata humanitatis Christi existentis in cœlo, nimirum secundum esse, & tamen secundum causalitatem fortasse sunt conjuncta, quia nihil possunt efficere, nisi actu influente cum ipsis Christo per humanitatem suam. Aliquando potest esse instrumentum utroque modo conjunctum, ut visus, vel species impressa: aliquando utroque modo separatū, ut gravitas geniti respectu generantis. Quæ omnia clara sunt, si termini intelligantur. Unum solum manet in re difficile, quo modo possit dari instrumentum separatum secundum causalitatem, proprie & in rigore loquendo de instrumento juxta ultimum modum supra declaratum, nam si latius sumatur pro virtute per se sufficiente ad effectum, quę vicem supplet illius causæ, quę illam impressit, sic res est clara, ut in impetu projectorū, gravitate, &c. Tamen in instrumento proprio, quod elevari debet ad agendum superiorem effectum, ut est semen, v.g. illud est intellectu difficillimū. Sed hujus rei expositio, multa prius explicanda postulat, quæ in sequentib. disput. tradentur.

DISPUTATIO XVIII.

De causa proxima efficiente, ejusque causalitate & omnibus, quæ ad causandum requirit.

IN superiori disputatione fere tantum declaravimus, quid nominis causæ efficientis, & plurium specierum ac modorum ejus: nunc oportet distincte tractare omnia, quę ad hanc causam pertinent, per ea capita, seu membra, quæ in aliis causis attigimus, scilicet, quæ res causet, quid causet, per quid, seu quo principio causet, quas conditiones ad causandum requirat, ac denique in quo actualis causalitas hujus causæ consistat. Quæ omnia possent quidem de causa efficiente in communi tractari, tamen, majoris claritatis gratia, visum est, hæc omnia prius in causis creatis, quæ nobis notiores sunt, inquirere, postea vero differere de causa prima & increata, ac tandem de dependentia cæterarum ab ipsa. Non distinguimus autem tractationem de causa efficiente substantiarum & accidētium, quoniam, ut videbimus, hæc ita conjuncta sunt, ut substantiarū productio non nisi mediis accidentibus fiat. Et eadem ratione non separamus disputationem de causa principali & instrumentali, quoniam tractando de causa proxima efficiente, cui per se & proprie actio tribuitur, simul videndum est, quibus principiis, quibusve instrumentis ad efficiendum utatur.

SECTIO I.

Utrum res creatæ aliquid vere efficiant.

Variæ opiniones.

IN hac re fuit vetus sententia asserens res creatas nihil operari, sed Deum ad præsentiam earum omnia efficere: tribui autem actionem igni, aquæ, &c. propter apparentiam, & quia Deus veluti pepigit non efficere tales effectus, nisi ad talium rerum præsentiam. Hanc opinionē referunt Averroes 9. Metaph. com. 7. & lib. 12. comm. 18. & Albertus 2. Phys. tract. 2. c. 3. & D. Th. 3. cont. Gent. c. 69. & 1. p. q. 105. a. 5. & in 2. d. 1. q. 1. art. 4. nullum tamen certum auctorem pro ea referunt: in eam vero inclinare videtur Philo lib. 2. Allegor. dū ait, *Deum esse unicam causam efficientem*, & lib. de Cherub. & flam. glad. dum ait, *proprium esse Dei efficere, creaturæ autem pati*. Sed hæc facile possent per Antonomasiam intelligi, sicut & aliæ Philosophorum locutiones, quas postea referemus, agentes de actione Dei. Solet etiam hęc opinio tribui Petro Aliacens. in 4. d. 1. a. 1. in fine: ibi tamen aperte fatetur, causas secundas vere ac proprie agere virtute propria, & ex natura rei, ac nō sola voluntate Dei: addit tamē simul verum esse, creaturam nihil facere, nisi ex voluntate Dei, & ipso etiam faciente, imo & faciēte, ut ipsa faciat, & consequenter plus etiam Deo faciente, quam si solus faceret, quæ pertinent ad necessitatem divini concursus, & possunt verum & falsum sensum habere, ut postea in propria disput. videbimus: magis autem favet huic opinioni

Aliacēsis a præcedente sententia alienus.

Gabr. in 4. d. 1. q. 1. a. 3. dub. 3. ubi hanc sententiā reputat probabilem, & in favorem ejus affert illa verba 1. ad Cor. 13. ***Deus operatur omnia in omnibus***: & 2. ad Cor. 3. ***Non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.*** Ipse tamen non audet illam sententiam asserere.

Rationes præcedētis sententiæ.

Fundamentum pro hac sententia nullum video, quod sit alicujus momenti: præcipuum tamen fuisse videtur, quia quantum efficientiæ tribuitur creaturæ, tantum adimitur divinæ potentię creatoris, nam vel Deus operatur omnia, vel non: hoc posterius derogat divinę efficacię: unde infra ostendemus esse omnino falsum & erroneum, quia implicat aliquid esse, & non pendere a Deo. Si autē Deus omnia efficit, interrogo rursus an immediate, & sufficienti virtute, an mediate tantum, & insufficienti virtute. Hoc posterius derogat divinæ perfectioni. Si autem primum verum est, superflua est omnis alia efficientia, quia una causa sufficiens & efficax, satis est ad effectum. Unde, cum *natura nihil faciat frustra*, nullam virtutem operandi contulit rebus creatis. Et confirmo, nam quidquid ponatur Deus facere cum causa secunda, poterit facere se solo, nam hoc saltem spectat ad infinitam virtutem ejus, ut infra patebit: ergo de facto ita facit. Patet consequentia, tum quia hoc magis decet divinam virtutem & efficaciam: tum maxime, quia hoc videtur necessarium, ut creatura fiat. Quod ita probo, nam creatura a solo Deo habet essentialem dependentiam, cum sine illo fieri non possit, & sine quocunque alio fieri possit: ergo non potest esse creatura sine hac essentiali dependentia, quam a solo Deo habet, quia non potest esse sine his, quæ essentialia sunt; ergo omnis creatura est per dependentiam a solo Deo: ergo est per efficientiam solius Dei, nam efficientia & dependentia vel sunt idem, vel sunt correlativa: ergo nulla creatura habet efficientiam in aliam, & consequenter nulla est causa secunda, quæ aliquid efficiat.

Secunda sententia

Secunda sententia negat creaturas corporales posse quicquam efficere, sed de spiritualibus id concedit. Hanc refert D. Th. citatis locis ex Avicembron. in lib. Fontis vitæ, qui dicebat nullum corpus esse activum, sed quandam virtutem spiritualis substantiæ intime existentem in corporibus efficere omnes actiones, quæ per corpora fieri videntur. Fundamentum ejus fuisse videtur, quia agens esse debet intime præsens passo: corpora autem non possunt ita sibi esse præsentia, nam quantitas impedit illum intimum illapsum unius rei in aliam, quem actio requirit. Unde ajebat quantitatem non solum non esse activam, verum etiam actionem impedire; & confirmatur, quia substantia corporea est infima omnium, & dissimillima, primo agenti, & ideo nec inferiorem habet substantiam sibi subjectam, in quam possit agere, nec similitudinem potest habere ad Deum in agendo. Quare August. 5. de Civitat. c. 9. expresse dicit, *corporales causas non esse inter causas efficientes numerandas*.

Tertia sententia.

Tertia sententia fuit, res corporeas posse efficere accidentia, non tamen substantias, spirituales autem substantias creatas posse efficere aliquas inferiores substantias. Hanc refert ibidem D. Th. ex Avicenna lib. 1. sufficient. c. 10. & lib. 9. suæ Metaphys. c. 4. & 5. Qui in ea re videtur duos errores habuisse. Unus est, quod una substantia creata spiritualis potest creare aliam, nam prima causa increata solam unam intelligentiam, eamque perfectissimam immediate efficit, illa vero creat secundam, & secūda tertiā, & sic usque ad infimam. Alter error asserit hanc infimā substantiā spiritualē infundere substātiales formas in materiā dispositā a proximis agentibus corporalibus, quæ substātiales formas efficere non sufficiunt. Fundamētum ejus quoad priorem partem fuit, quia ab uno non est nisi unum proxime & immediate. Quoad posteriorem vero, quæ ad rem pręsentem magis spectat, quia hæc agentia corporalia nihil agunt, nisi mediis accidentibus, quæ sunt insufficientia principia ad efficiendas formas substantiales. Et confirmat hoc, quia experimento constat multas substantias generari, quæ nō habent proximas causas sufficientes ad introducendas tales formas, ut cū generantur animalia ex putrefactione, ob dispositiones accidentales, quę casu seu fortuito concurrunt: ergo signum est esse quasi paratam aliquam spiritualem virtutem superiorem ad inducendas formas substantiales, quoties dispositiones accidentales sufficienter concurrunt: ergo ab illa virtute fiunt omnes generationes substantiales.

Prima

Prima assertio de efficientia causarum creatarum.

Dicendum tamen est primo, agentia creata vere ac proprie efficere effectus sibi connaturales, & proportionatos. Quam veritatem non tantum sensu & ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam juxta doctrinam Catholicam, certissimam. Unde, sicut ob priorem causam oppositam sententiam D. Th. stultam appellavit, ob posteriorem, vocare possumus temerariam & erroneam: deoque merito rejicitur ab omnibus Philosophis, & Theologis: Aristot. enim quamvis nunquam oppositam sententiam expresse retulerit aut refutaverit, tamen ubique ut evidentissimum supponit naturales causas aliquid facere. Imo omnes antiqui Philosophi, quorum opiniones ipse refert 1. Phys. & 1. Metaph. & alibi sæpe supponunt causas naturales aliquid efficere; & ideo laborarunt in explicando, quid, & ex quo facere possint, cum ex nihilo nihil fiat. Plato etiam, quem superiori disputatione ex Damasceno citavi, hoc sensu vocat causas naturales instrumenta primæ causæ, quia virtutem habent agendi ab illa derivatam & dependentem. Quo sensu dixit etiam Trismegistus mundum esse instrumentum Dei, & ab eo semina accepisse, ut omnia producat. Et eodem modo Philo lib. de congress. quærendæ eruditionis causa, dixit Deum huic infimo generi rerum permisisse seminare, atque gignere. Quos Philosophos secuti sunt Commentator, & alii posteriores. Ex Patribus vero August. lib. 3. de Trinit. c. 7. 8. & 9. videtur in modo loquendi dictos Philosophos imitatus, dum ait, *indidisse Deum elementis, & aliis causis creatis seminales rerum rationes*. Quæ nihil aliud sunt, quam principia activa & passiva generationum & motuum naturalium, quæ Deus posuit in rebus creatis, ut eleganter exposuit D. Th. 1. p. q. 115. ar. 2. & in 2. d. 18. q. 1. art. 2. ubi Durandus, Hervæus, Ægid. & alii: & Capreol. in 1. d. 42. art. 3. Rursus idem Augustinus 7. de Civ. c. 30. de Deo loquens ait: *Sic omnia, quæ creavit, administrat, ut etiam ipse proprios exercere & agere motus sinat.* Quam sententiam confirmant & celebrant Scholastici omnes, ubicunq; vel de causarum efficientia, vel de hominis libertate disputant, qui videri possunt citatis locis, & in 2. d. 1. ubi præsertim Durand. q. 5.

Trismeg. in dial. 9. & in Pimand. c. 16. in fin.

Experimento probatur assertio.

Et probatur primo experientia, quid enim sensu notius, quam quod Sol illuminet, ignis calefaciat, aqua refrigeret? Quod si dicant experiri quidem nos fieri hos effectus præsentibus his rebus, non tamē fieri ab illis, plane destruunt omnem vim Philosophicæ argumentationis, quia nos non possumus aliter experiri dimanationem effectuum ex causis, aut ex effectibus causas colligere. Et huic experientiæ attestatur communis consensus & vox omnium, qui ita de rebus his sentiunt. Secundo argumentor ab incommodis, nam juxta illam sententiam non possunt viventia a non viventibus distingui, quia non magis haberent res quædam principium suarum actionum, quam aliæ. Deinde frustra natura dedisset diversis rebus varias qualitates & virtutes, quas in eis experimur. Imo neq; ex actione possemus hujusmodi qualitatum varietatem in elementis colligere, & consequenter neque in aliis rebus. Nam, si ignis non calefacit, sed Deus ad præsentiam ignis, æque naturaliter posset calefacere ad præsentiam aquæ: ergo ex illa actione non possumus magis colligere ignem esse calidum, quam aquam. Si enim Deus æque consentanee ad rerum naturas potuit pacisci de calefaciendo ad pręsentiam aquę, ponamus id fecisse, tunc non liceret ex calefactione colligere aquā esse calidā: ergo nec nunc possumus inferre esse frigidam, aut ignem calidum.

Absurda ex opposito conclusionis.

Dicere potest aliquis pactum illud non fuisse omnino arbitrarium, sed fundatum aliquo modo in naturis rerum, non quia illæ activæ sint, sed quia habent qualitates similes producendis: & ita colligimus ignem esse calidum, eo quod Deus calefacit ad pręsentiam ejus, quia hoc pactum fundatū fuit in tali qualitate ignis. Sed hoc nō potest Philosophice dici, tum quia eadem ratione juxta naturas rerum debuisset Deus producere albedinem ad præsentiam albedinis, quia si ex se non est magis activa qualitas calor, quam albedo: ergo ex natura rei non est magis debitum pactum illud calori, quam albedini. Et idem argumentum fieri potest de quacunque alia qualitate, imo & de quantitate, & de substantia, & de quacunque re. Tum etiam, quia illud non habet locum in causis æquivocis, in quibus non est similis forma vel qualitas, neq; est necessario eminentior, si illę nihil sunt actuę. Præterea, juxta illam sententiam superflue sunt terrę dispositiones, pluvię, arationes, cęlorum motus, &c. si hæc omnia nihil agunt, sed sufficeret ad esse triticum, ut Deus ad pręsentiam ejus triticum generaret, & sic de rebus aliis. Præterea fit simile argumentum ex variis organis & instrumentis, quibus Deus composuit corpora, præsertim viventia, nam sicut quædam ex ipsa dispositione apparent apta ad recipiendum, ita etiam alia sunt ad agendum, quæ omnia essent superflua, si hæ res nihil agerent. Denique hac de causa optime dixit Aristot. 2. de cęlo c. 3. & 1. Ethic. c. 7. *Omnia esse propter suam operationem*, quare nihil magis repugnat institutioni rerum, & fini earum, quam omni efficientia carere. Præterea, si res creatæ nihil agerent inter se, ex natura rei omnes essent æque incorruptibiles, quia ab agente creato nihil pati possent: frustra ergo Deus tot motus cœlorum, tantamque causarum multitudinem ordinasset, ut hę rerum inferiorum species per generationum & corruptionum successionem diu conservarentur: facilius enim permanerent perpetuo eædem res a principio creatæ, si Deus ipse nihil corrumperet, quia res ipsæ inter se non secum pugnarent, nec se corrumperent. Similia multa incommoda possunt facile excogitari, ex quibus intelligitur, totum naturæ ordinem contra illam sententiam pugnare.

Tertio est ratio a priori, quia habere vim agendi non repugnat rebus creatis, sed potius est maxime consentaneum perfectioni earum: ergo cum Deus condiderit unamquamque rem in natura sua perfectam, negandum non est tales creasse res, quæ habeant connaturalem virtutem agendi. Antecedens probatur, quia non omnis virtus agendi requirit perfectionem infinitam: ergo sufficiet virtus finita creaturæ, ut efficacitatem aliquam habere possit. Antecedens patet, quia nulla probabilis ratio persuadet necessitatem infinitæ perfectionis ad omnem actionem. Quin potius, ut infra videbimus, multum laborarunt Theologi, ut rationem invenirent, quæ probet ad creandum requiri infinitam virtutem: ad alias ergo actiones & mutationes non requiritur talis virtus, præsertim in his agentibus, quæ non agunt absque dependentia a superiori.

Ratio a priori cōclusionis.

Dices, in hoc ipso reperiri repugnantiam, scilicet, quod sit agens, & dependens in agendo a superiori agente: & ideo requiri infinitam virtutem in omni agente, quia si agit, sola sua virtute agit, & absque dependentia ab alio. Quę objectio tangit fundamentum contrariæ sententiæ, de quo dicendum est late infra, tractādo de necessitate divini concursus: nunc respondetur breviter, negando assūptum: sicut enim non repugnat esse, & dependenter ab alio esse, ita non repugnat agere, & dependenter ab alio agere. Cur enim? An quia repugnat eandem actionem simul esse a pluribus causis totalibus? At hoc falsum est, si illæ causę sint diversorum ordinum, & essentialiter subordinatæ. Quo circa tantum abest, ut hæc efficientia causarum secundarum deroget divinę efficacitati, vel auctoritati, ut potius illam maxime commendet & declaret. Nam, ut D. Thom. supra argumentatur, ita communicavit Deus suam creatis rebus bonitatem, ut eis etiam dederit inclinationem & vim ad communicandum aliis id, quod de bonitate ipsius Dei participant, unicuique impertiendo juxta capacitatem suam. Quia, ut ad hoc propositum dixit Plato in dialog. de Natur. *Bonus est Deus, & livore non tangitur, neque ulli invidet*: & ideo omnia fecit bona, sibique similia in appetitu se communicandi, juxta captum suum. Unde quædam se materialiter communicant, alia formaliter: non ergo repugnat, quod etiam efficienter se communicent.

Occurritur objectioni.

Igitur, quod Aliacus supra dicebat, plus scilicet agere Deum efficiendo cum causis secundis, quam si se solo omnia efficeret, præsuppositive (ut ita dicam) verum est, formaliter autem falsum, id est, si causa secunda aliquid efficit, supponitur Deus & effecisse ipsam causam secundam, & communicasse illi perfectionem activam, in quo suam potentiam magis ostendit, & deinde agit cum causa secūda, quidquid ipsa agit: & ita præsuppositive plus agit. At vero per ipsammet actionem, quia cum ipsa causa secunda agit, non plus, neque ęqualiter agit, quam si se solo ageret, quia non applicat totam efficaciam necessariam, ut solus agat. Unde in tali modo agendi quamvis agat sufficienti virtute in ratione causæ primæ, non tamen sufficienti

An Deus plus agat efficiens cum causis secundis, quam si solus.

enti

enti in omni genere. Neq; hoc est imperfectionis in Deo, quia non est ex indigentia, aut impotentia ejus, sed ex voluntaria & prudentissima applicatione virtutis suæ. Quo sensu verum est etiam, quod Aliacus ajebat, nempe causas secundas nihil agere, nisi ex voluntate Dei: requirunt enim, ut infra dicemus, concursum Dei, quem Deus nõ necessitate, sed voluntate præbet: illa tamen voluntas non est omnino absoluta (seclusis miraculis) sed est accommodata naturis rerum, & quasi ex quodam debito justæ distributionis: & ideo hoc voluntarium non impedit, quo minus hujusmodi efficientia sit simpliciter naturalis rebus creatis. Sicut etiam ex voluntate Dei habent ipsam virtutem agendi, non tamen ex voluntate omnino supperaddita, & quasi mere gratis adjuncta illi voluntati, qua vult tales creaturas esse, sed sunt connexæ hæ voluntates juxta naturale debitum & connexionem ipsarum rerum. Unde quod voluerit Deus ignem calefacere, & aquam frigefacere, non est mere voluntarium, sed suo modo debitum, ex suppositione quod voluerit tales res creare. Loquimur autem de vi agendi connaturali: nam de supernaturali & infusa, alia est ratio, quæ ad nos non spectat. Atque ita simul probata est conclusio posita, & solutum fundamentum prioris sententiæ.

Quod vero in confirmatione tangitur de essentiali dependentia, infra in disputatione de creatione ex professo tractandum est: nunc solum dico committi æquivocationem in illa propositione: *Creatura essentialiter pendet a solo Deo*: potest enim intelligi illa propositio positive, & negative: positive intellecta reddit hunc sensum: *Creatura essentialiter postulat pendere a solo Deo*: & hoc non est verum, in universum loquendo, licet fortasse de aliqua actione, vel de aliqua re ob specialem conditionem id possit verificari, quod spectat ad speciales quæstiones de creatione, vel de gratia, &c. Negative autem intellecta, sensus illius est, quod ratio creaturæ, ut sic non postulat essentialiter dependentiam, nisi a Deo. Et hoc est verum, quia ex vi hujus non excluditur, quin de facto, vel secundum aliquem modum productionis possit habere dependentiam a Deo, & ab aliqua creatura, ut per se constat.

Ex principiis supernaturalibus eadem assertio tractatur.

Hactenus tractata est philosophice conclusio posita, quia vero diximus etiam habere certitudinem juxta fidei doctrinam, pauca de hac parte adjungere necesse est. Colligitur ergo hæc certitudo primo ex modo loquendi divinæ Scripturæ, Gen. 1. *Germinet terra herbam virentem*, &, *Producat terra animam viventem*: ubi Basil. homil. 9. adnotat ex vi horum & similium verborum accepisse res naturales efficaciam continuo efficiendi rerum generationes & corruptiones, quod latius prosequitur Ambros. l. 3. Exam. a c. 8. & lib. 5. & 6. fere per totos. Unde Marci 4. ait Christus: *Aliud cecidit in terram bonam, & dabat fructum*, &c. & infra: *Ultro terra fructificat, primũ herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum*, & Lucæ 21. *Arbores cum producunt jam ex se fructum, &c.* & Sap. 16. miraculo tribuitur, quod ignis suæ virtutis oblitus, justos & indumenta eorum non consumpserit: & ibi tribuitur aquæ, quod omnia extinguat, & draconibus, quod venenatos habent dentes ad occidendum, & divinæ potestati tribuitur, si interdum ab his actionibus impediuntur. Præterea sunt aliæ veritates fidei, quæ sine hoc principio subsistere non possunt. Prima ac præcipua est veritas liberi arbitrii, quod nõ nisi in vi & modo agendi consistere potest, ut infra ostendemus. Unde Concilium Trident. sess. 6. can. 4. damnat dicẽtes, liberum arbitrium creatum *nihil omnino agere, mereque passive se habere*. Quã definitione plane damnat primam sententiam supra relatam, & nostram conclusionem definit. Et (quod a fortiori rem convincit) non solum in naturalibus operationibus, sed etiam in supernaturalibus, seu gratiæ operibus liberis, vult Concilium habere efficientiam humanam voluntatem. Ex quo obiter intelliguntur illa testimonia, quæ Gabriel in contrarium afferebat, in quibus specialiter sermo est de operibus gratiæ, quæ ita tribuuntur Deo ut primariæ causæ, ut non excludatur cooperatio nostra. Nam in eodem loco ait Paulus, & nos non esse sufficientes ex nobis, & sufficientiam nostram ex Deo esse. Et qui in uno loco ait Deum operari in nobis, in aliis ait cooperari nobiscum, & nos esse cooperatores gratiæ Dei.

Nec minorem efficaciam habet ratio, quæ ex efficientia actus peccati desumitur: nam si causa secunda non efficit, sed Deus ad præsentiam ejus, nos non facimus volitiones malas, sed Deus solus eas nobis infundit ad præsentiam objectorum, quod est blasphemum & erroneum, non solum, quia tunc non libere peccaremus, sed etiam, quia tunc non a nobis, sed a Deo peccaremus. Præterea sumitur optima ratio Theologica ex definitionibus Conciliorum circa Incarnationis mysterium, quibus docent esse in Christo duas operationes, duoque operandi principia, seu operatrices virtutes, de quibus legi potest Damascen. 3. lib. de Fid. cap. 15. Quæ omnia & similia vera esse non possunt, si in natura creata nulla vis est agendi. Tandem ex creatione animæ rationalis nascitur optimum argumentum, quia juxta contrariam opinionem non minus verum est, hominem generantem creare animam rationalem, quam ignem generare ignem, quia sicut Deus ad præsentiam ignis facit ignem, & actio tribuitur igni, solum quia est conditio sine qua non, & qua posita Deus infallibiliter facit: ita Deus ad præsentiam humani seminis creat animam infallibiliter, & non sine & illa conditione. Consequens autem est error in fide.

Secunda assertio.

Dico secundo; Non solum substantiæ incorporeæ, sed etiam corporeæ habere possunt Physicam & veram efficientiam. Hæc sequitur ex præcedẽte, eadem fere demonstratione & certitudine: nam experientiæ, rationes, & testimonia adducta tam de causis naturalibus & materialibus, quam de immaterialibus procedunt. Imo, si de efficientia per actionem transeuntem sermo sit, notius & evidentius nobis est corpora agere, quam incorporeas substãtias. Quare nihil in hujus conclusionis confirmationem addere oportet. Neq; fundamentum contrariæ sententiæ ullius est momenti, quia ut unum corpus agat in aliud, non est necesse, ut penetrative sit simul cum illo in eodẽ loco, sed satis est, quod sint sufficienter propinqua, ut ipsa experientia ostendit, & inferius latius declarandum est. Quo circa, quamvis quantitas non sit activa, non tamen omnino impedit actionem. Sicut materia etiam non est activa, non tamen impedit actionẽ formæ. Ita enim videtur quantitas ad qualitates cõparari, sicut materia ad formam. Unde neutra impedit, sed potius confert suo modo ad actionem, si non agendo, saltem sustentando, & connaturali modo applicando principium agendi. Ad confirmationem autem respondetur, substantiam corpoream secundum se totam non esse in infimo ordine, neque summe distare a Deo, sed solum secundum materiam primã, & ideo de illa fatemur nullam habere propriam vim agendi: at vero secundum formam habent corpora majorẽ perfectionem, & similitudinem ad Deum: & ideo secundum illam habere possunt vim efficiendi. August. autem in citatis verbis loquitur de causis efficientibus, quæ se aliquo modo agunt, id est, quæ dominium habent suarum actionum, & sese possunt applicare ad agendum. Sic enim ait: *Corporales causæ, quæ magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes numerandæ, quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates.* Augustinus quam efficientiam neget corporibus.

Tertia assertio.

Dico tertio: Quamvis causæ creatæ non possint efficere substantiam secundum se totam, seu per se primo, possunt tamen ex substantiali materia præsupposita substantiam generare, educendo substantialem formam. Hæc autem efficacitas corporalibus potius causis, quam spiritibus creatis tribuenda est. Prima pars hujus assertionis est certissima, quia causæ creatæ non possunt aliquid creare, ut agentes de creatione ostendemus: substantia autem per se primo, ac secundum se totam, non potest fieri nisi per creationem, non enim potest fieri ex præsupposito subjecto, quia toti substantiæ nullum subjectum supponitur, cum sit ens per se completum: ergo necessario fieri debet ex nihilo, atque adeo per creationem. Et hinc est, quod substantia spiritualis creata non potest aliam sibi similem, vel in specie, vel in gradu procreare, quia talis substantia cum sit simplex in essentia, non potest nisi per creationem fieri. Et eadem ratione materialis substantia quoad materiam non potest effici a causa creata, sive incorporea sive corporea: & hoc sensu dicimus substantiam secundum se totam ac per se primo, id est, quoad totam entitatem, & nihil substantiæ supponendo, non posse effici a causa creata: sed de hac re plura in sequentibus dicenda sunt.

Se-

Formæ substantiales a corporeis suppositis fiunt.

Secunda vero pars conclusionis de eductione formæ substantialis per propriam efficientiam causarum secundarum non est tam evidens & certa, sicut sunt superiores de efficientia absolute, quia effectio hujus formæ minus sensibilis est, ideoq; minus nota nobis, quam efficientia accidentium, & quia in hac efficientia explicanda, non parva est difficultas, ut sect. seq. videbimus. Nihilominus est hæc pars probabilior, præsertim absolute sumpta, & non descendendo ad particulares modos explicandi hanc efficientiam. Et probatur primo, quia sicut videmus ignem calefacere, ita & generare ignem, & Solem producere mineralia, & terram actione etiam Solis germinare herbam, &c. Secundo, quia cum hæ res non fiant per creationem, sed per generationem, neque ex parte rei factæ, neque ex modo quo fit, requiritur virtus infinita ad earum effectionem: ergo talis virtus non excedit capacitatem causarum creatarum: ergo est illis communicata a prima causa, estque illis connaturalis. Sed de hac parte plura in sect. seq. non enim potest exacte probari & defendi, nisi prius modus hujus efficientiæ declaretur.

Spiritus les substantiæ formas substātiales efficere nequeunt.

Tertia vero pars conclusionis, nimirum quod hæc efficientia non sit spiritibus creatis tribuenda, ex eo patet, quod sunt improportionati ad hujusmodi actionem: causæ autem corporales sunt magis proportionatæ & accōmodatæ. Inter res autem creatas non satis est, quod aliqua sit magis perfecta, ut possit efficere minus perfectam, nisi aliunde constet eam eminenter continere: spiritus autem creati, licet sint perfectiores quam corpora, tamē cum sint limitati ad proprium gradum, & singuli ad proprias significandas perfectiones, non continent eminenter res corporeas, & cum non sint formæ in materia, sed omnino abstractæ, improportionatæ sunt ad formas in materiam inducendas: de qua item re dicemus plura infra, tractando de intelligentiis creatis, ubi ostendemus eas nec substantiales formas, nec qualitates posse in corporibus efficere: neque enim possunt ad nutum suæ voluntatis corpora alterare. Quod si hoc non possunt, multo minus poterunt in materiam, formam substantialem inducere: nam qui virtutem non habet disponendi materiam, multo minus habere potest vim eam informandi. Agentia vero corpora cum possint materiam alterare ac disponere, magis proportionata sunt, ut eam possint informare, vel educendo ex ea, vel in eam introducendo substantialem formam, juxta formæ capacitatem & qualitatem.

Ad fundamentum ergo Avicennæ quoad priorem negamus a prima causa solam unam intelligentiam, vel unum effectum potuisse prodire, quia prima causa non agit naturę necessitate, ut ad unum effectum sit determinata, sed est intellectuale agens, habens in se infinitarum rerū exemplaria, quarum effectionem sua voluntate, & arbitrio definit: Fundamentum autem secundi erroris postulat difficultatem ad sequentem sect. pertinentem.

SECTIO II.

Quodnam sit principium quo substantia creata efficit aliam.

Simul quærimus de principio principali, & proximo, seu instrumentali, quia unum sine altero satis explicari non potest. Constat autem primo ex dictis sermonem tantum esse de corporali causa, quia creati spiritus nullam substantiam efficere possunt, ut dictum est.

Materia nullius actionis principiū quo.

Rursus cum in substantia creata sint materia, forma, & accidentia, constat secundo apud omnes materiam non esse principium hujus effectionis: principium (inquam) quo, seu formale: nam principium quod suppositum est, sicut in cæteris actionibus: suppositum autem materiale licet constet materia, & forma, & subsistentia, ac præterea habeat accidentia, tamen vim agendi non habet a materia, quæ activa non est, ut sæpe diximus. Subsistentiæ autem mentionem non facimus, quia illa solum est modus quidam & terminus naturæ, præcedens quidem naturaliter omnem actionem, non tamen per se conferens vim ad agendum, ut latius infra tractando de subsistentia dicemus. Tota ergo controversia ad formam substantialem, & ejus accidentia, seu naturales proprietates revocatur.

Nullum accidens principale causa substantiæ.

De quibus constat tertio formam accidentalem non posse esse principium principale producendi substātiam, in quo omnes fere conveniunt. Solet enim in contrarium citari Major in 4. dist. 12. sed non contradicit, neque ullus alius, quem ego viderim. Nec potest esse ulla dubitandi ratio, quia causa principalis, ut ostendimus, esse debet, vel nobilior, vel certe non ignobilior effectu: cum enim nemo det, quod non habet, quo modo potest forma imperfecta habere in se, vel communicare suo supposito principalem vim efficiendi perfectiorem formam, quam nec formaliter, neque eminenter continere potest? Est autem accidentalis forma imperfectior substantiali: ergo non potest esse principium principale educendi illam. Atque hoc evidentius constabit ex dicendis, tum pertractando primam sententiam, tum etiam ultimam nostram assertionem confirmando.

Forma substantialis est principiū principale quo efficiens agit.

Ex hoc ulterius fit, si in materiali substantia est aliquod principium quo principale ad efficiendam substantiam, illud esse non posse nisi substātialem formam: facta enim enumeratione nihil aliud superest. Atque hoc communi etiam omnium consensu, videtur esse receptum, quia cum forma sit principalis actus suppositi, & quæ illi principaliter dat esse, illa etiam esse debet principale principiū operandi, cum operatio sequatur esse. Denique quia forma substantialis non potest esse principiū instrumentale: ergo erit principium principale. Patet consequentia, quia neque datur medium, neque potest forma omnino excludi a ratione principii, cum sit fons totius esse, omniumque proprietatum. Antecedens autem patet, quia forma substantialis non supponit aliam, cujus possit ipsa esse instrumentum, cum ipsa sit omnium prima ac præcipua: loquor autem intra idem suppositum: nam si una forma inferior ad superiorem comparetur, poterit dici instrumentum illius, ut in superioribus tactum est, & in sequentibus attingemus. Atque hic etiam omnes fere habent pro comperto accidentia esse instrumenta formæ substantialis ad producendam substantiam, quia forma substātialis non se sola & immediate producit substantiam similem, sed accidentibus utens, ut experimēto videtur constare, & probat argumentum pro Avicenna factum super. sect.

His ergo positis duo explicanda supersunt: primum quomodo accidens sit instrumentum ad producendam substantiam. Secundum quomodo forma substantialis sit principium principale ad educendam similem formam. Unde duæ sunt difficultates præcipuæ: prima est, an accidens ita sit instrumentum, ut immediate attingat eductionem ipsius formæ substantialis: an vero dicatur instrumentum solum, quia dispositive operatur ad inductionem formæ substantialis, qui est effectus præcipue intentus a principali agente. Secunda est, supposito, quod accidens immediate attingat, an cum illo proxime etiam influat substantialis forma, vel tantum remote, & quasi radicaliter.

Prima sententia circa efficientiam accidentium in substantiam.

Circa primum est prima sententia, accidentia solum esse instrumenta hoc posteriori modo, id est, tantum dispositive concurrendo, quod potest intelligi vel de accidentibus, quæ recipiuntur in passo, & sunt ipsæ formales dispositiones materiæ, quo modo id videtur intellexisse Philoponus 2. Phys. tex. 27. & ideo hæc instrumenta revocat ad materialem causam. In quo & contra Aristotelē loquitur, & contra rationem. Aristoteles enim semen & similia instrumenta ad efficientem causam reducit, & merito, quia instrumentum non dicitur, nisi quod per aliquam actionem influit in effectum: & ideo nullius causę proprie instrumenta dicuntur, nisi efficientis. Aliter ergo intelligendum est de accidentibus, quæ sunt in ipso agente, & sunt facultates, per quas proxime operatur, & effective inducit dispositiones in passum, per quas paulatim præparat materiam, donec proxime fiat capax formę substantialis: & hoc modo sunt instrumenta ad inducendam formam substantialem, non quia ipsam immediate attingant aut efficiant: sistit enim ac terminatur eorum actio in effectione accidentium sibi perfecte similium, sed quia ut subordinata sunt proprię formę, eorum actio tendit ad productionē similis formę substantialis. Hanc opinionem tenuit Scotus in 1. d. 37. & in 2. d. 17. & latius in 4. d. 12. q. 3. quam sequitur Ocham in 2. q. 23. Fundamentum præcipuum est, quia non potest accidens, cum sit ens imperfectius forma substantiali, efficere ullo modo illam. Respondent aliqui, licet accidens sit imperfectius in ratione entis, nihilominus in ratione principii activi esse posse

posse aptius, atque eo sensu dici posse perfectius in agendo. Sed hoc non recte dicitur, quia vis agendi, præsertim in accidente, non est aliud ab entitate ejus; vel si aliquo modo, saltem ratione, distinguatur, consequitur illam, & commensuratur illi: ergo non potest accidens, nobilius esse in agendo, quam sit in essendo. Alias sub eadem distinctione posset quis dicere accidens esse principale principiū producendi substantiam, quia licet non sit nobilius in esse, potest esse nobilius in actione, quod est absurdum. Præterea, nunquam ex nobilitate actionis possemus colligere nobilitatem efficientis causæ quoad ejus esse. Et (ut argumentatur Scotus) de Deo ipso posset quis dicere esse nobiliorem in actione, quamvis non sit in esse.

Frequentior Thomistarum responsio examinatur. Frequentior ergo responsio est, accidens etsi sit ignobilius, & ideo virtute propria non possit attingere productionem substantiæ, tamen in virtute suæ formæ substantialis, cujus est proprietas, & virtus agēdi, posse illius eductionem immediate attingere. Sed instat Scotus, inquirendo, quid sit illa virtus, in cujus vi & efficacitate dicitur accidens attingere. Aut enim est aliquid ab accidente distinctum, vel non. Si non distinguitur: ergo non magis potest in virtute illius fieri substātia, quam in virtute accidentis. Si vero distinguitur, vel est accidens, vel substantia; si accidens, idem procedit argumentum, sive illud dicatur esse absolutum, sive respectivum, imo multo minus activum erit, si sit respectivum, quam si absolutum. Si vero sit substantia, non erit alia, nisi forma substantialis: atque ita potius forma ipsa erit virtus agendi, & principium, quo accidens attingit eductionem formæ accidentalis, quam e converso. Respondent communiter Thomistæ ex Cajetano 1.p.q.53.art.3.&q.77.ar.1. cum dicitur accidens in virtute substantię facere substantiam, illud *in virtute*, non esse transitive sumendum, sed intransitive, quia non est sensus aliquam virtutem addi accidenti, qua producat substantiam, sed accidens per entitatem suam, eo quod ipsa est quædam virtus substantiæ, posse attingere substantiam. Sed hæc responsio non videtur enervare vim argumenti, quia cum calor natura sua sit virtus & facultas substantiæ, cum dicitur agere in virtute substantiæ, nihil aliud dicitur, quam quod calor natura sua habet talem activitatem: hoc autem videtur naturaliter repugnare: nam forma ignobilis non potest esse naturalis virtus sufficiens ad producendam formam meliorem.

Et, ne videamur in vocibus sistere, ut explicetur difficultas, quę in re ipsa est, inquiro, an actio illa, qua educitur forma substantialis de potentia materiæ, immediate prodeat a solo calore, v.g., a forma vero substantiali non nisi remote & radicaliter, quatenus ab illa manat calor: vel sit actio immediate ab utraque forma: ab una ut a principali, & ab altera ut instrumentali. Si hic posterior sensus asseratur, cessat quidem difficultas in argumento tacta: nam hoc modo nullum est inconveniens formam imperfectiorem instrumentarie concurrere ad effectum perfectiorem: & tunc optime exponitur illud *in virtute*, significat enim, id est, adjutum a superiori virtute actu influenre. Sed tunc insurgunt aliæ difficultates non minus graves. Prima, quia experientię, quę probare videntur accidētia attingere effectionē substantię, probant accidētia sola id efficere, quia vel substantia non est, ut cum accidentia vini consecrati generant vinum: & idem argumentum, licet minus efficax, fieri solet de ferro candente generante ignem. Vel certe, quia substantia non est applicata, ut in Sole inducente formas substantiales rerum mineraliū in visceribus terræ, a quibus longissime distat. Secunda, quia juxta illam interpretationem jam ponitur forma substantialis principium immediatum alicujus actionis, quod superat perfectionem ejus. Nam, quia ad hoc est improportionata, ideo recepit a natura formas accidentales, per quas agat. Unde oritur tertium argumentum, quod Scotus & Ocham indicarunt: nam si hic influxus immediatus necessario concedendus est formæ substantiali, superfluus est immediatus influxus formæ accidentalis. Nam si generatio est univoca, forma substantialis, quæ supponitur immediate influere, habet perfectionē & proportionem requisitam, ut sit principium proximum sufficiens ad formam sibi similem producendam: cum enim calor sit hoc modo sufficiens ad efficiendum similem calorem, cur non erit forma substantialis ad similem formam, cum iam supponatur, influxum immediatum ei non repugnare? Quod si generatio sit æquivoca, cum forma generantis sit eminentior, majori ratione erit ad similem actionem sufficiens.

Quod si propter has difficultates prius membrum eligatur, prout videtur etiam frequentius receptum, manet inprimis in sua vi difficultas tacta, nā intelligi non potest, quomodo instrumentum ignobilius se solo, & per vim sibi connaturalem absq; consortio nobilioris agentis, efficiat effectum nobiliorem. Nam quod illud instrumentum sit virtus alterius, quid refert? Quia inde solū habet, vel quod sit decisum ab alio, sicut semē ab animali, & inde non crescit virtus, quę tanta est, quanta est perfectio, quam in se recipit, non quanta est perfectio ejus, a quo illā recipit; vel certe habet, quod loco alterius substituatur ad agendum, ut gravitas loco generantis: & hoc est quod mirabile, & repugnans apparet, scilicet, quod natura substituat virtutem imperfectam, ut se sola, & sine actuali juvamine superioris virtutis, efficiat vice principalis agentis nobiliorē effectum. Et pręterea sunt aliæ difficultates contra illum dicendi modum. Præcipua est, quia sequitur formas substantiales nullam habere activitatem propriam, sed solū quasi per accidens concurrere ad omnem actionem. Nam si Deus, v.g. solum produceret, & conservaret calorem, & postea non immediate influeret in actionem progredientem a calore, non esset causa per se, sed per accidens illius actionis: ergo similiter si forma substantialis ita comparatur ad omnem actionem caloris, non potest vere dici principium per se efficiens actionis, vel ad summum dicetur principium principale remotum, & per denominationem extrinsecam, scilicet, quia principium proximum agendi vicem illius habet, vel (ut verius dicam) impotentiam ejus supplet: nam revera forma ipsa per sese nullam activitatem habet. Hoc autem videtur absurdum alioqui substantia nunquam esset per se activa, aut generativa sui similis, neque esset ulla actio a supposito substātiali creato, nisi ratione accidētium: hoc autem repugnat perfectioni substantiæ. Nam, ut argumentatur Scotus in 2.dist.16.si aliqua forma accidentalis est immediate productiva sui similis, cur non erit etiam aliqua substātialis? Videtur etiam contra Aristot. 2. Phys. c. 7. ibi enim triplicem causalitatem formæ tribuit, formalem, finalem, & efficientem: ergo sicut prima, & secunda proprie ac per se convenit formæ, ita & tertia.

Secunda sententia opposita circa activitatem accidentium in substantiam.

Secunda sententia affirmat accidentia ita esse instrumenta substantiæ ad substantiam producendam, ut pro proxime & per se attingant productionem substantialis formę in virtute aliarum formarum, quarum sunt instrumenta. Hæc est sententia D. Th. 1.p. q.45. a.8.ad 2. & 3. & q.77.a.1.ad 3.& 4. & q.115.a.1.ad 5.& 3 p.q.77.a.3. Cajet. supra. Ferrar.4.cont. Gent. c. 66. & Capreoli in 1. dist.3.q.3.a.2.& in 4. dist.12.q.1.a.3. Ægid. quodlib.3.q. 1.ad 2.& in Exmer.p.2.c.11. Henric. quodl. 14. q.1. Hervæi quodl.3.q.12. Et videtur hæc esse communis Peripateticorum sententia. Aristoteles enim ubique significat naturalem actionem, & generationem fieri mediis accidentibus: unde 1.de Genera.c.7.ait actionē, utique corruptivam, inter contraria tantum esse; contrarietas autem proprie solum est inter qualitates: & lib.de sensu & sensibili inquit nihil agere, aut pati quatenus ignis, aut aqua, aut quippiā simile est, *sed quatenus contrarietatem subit*, id est, quatenus contrariis qualitatibus afficitur. Ubi Alexand. advertit juxta Peripateticā sententiam, ignem non edere actionem quatenus ignis, sed quatenus calidus est, id est, non per formam ignis, sed per calorem. Item 2. de Anima, text.10.& 7. Metaph.tex.31.& lib.3.de Generat. animal. docet Aristoteles semen esse instrumentum, quo unum animal effective generat aliud. Commentator etiam lib. 7. Metaph.comm.22. & 31.& 12. Metaphys. comm.18.inquit, ejusdem virtutis esse materiam præparare, & formā inducere: cum igitur constet substantiā uti accidentibus ad præparandam materiam, dicendum est per eadem inducere formam.

Rationes secundæ sententię. Rationes, quibus hæc sententia confirmatur, hæ sunt præcipue: prima, quia forma substantialis non est per se immediate activa, sed per potentiam, quæ sit qualitas ab ea distincta: ergo nec formam substantialem inducit, nisi media potentia accidentali. Antecedens patet primo inductione: nam videmus unamquamq; substātiam ad omnes alias actiones uti accidentibus, quod non solum de

mate-

materialibus, sed etiam de spiritualibus substantiis creatis verum est: ergo signum est excedere perfectionem & limitationem substantiæ creatæ esse simul principale & proximum principium suarum actionum. Item, quia forma substantialis per se ipsam solum determinatur ad dandum formaliter esse, ad actiones vero est indeterminatum principium, quia fere semper potest plures actiones efficere, ad quas per accidentia determinatur: & ideo non est proximum principium actionis per se ipsam, sed per accidentia: ergo idem dicendum est de actione qua producit substantiam.

Secunda ratio, quæ confirmat ultimam illationem præcedentis, est, quia actio, per quam educitur forma substantialis, non est proprie actio condistincta a motu alterationis, qui ad illam ordinatur ac tendit, sed est quasi terminus ejus: & ideo non computantur quasi duæ actiones, sed quasi una & eadem: sed tota alteratio, quæ ad generationem tendit, fit mediis accidentibus, ut per se constat: ergo & ipsa generatio substantialis fit mediis accidentibus. Major patet, quia forma substantialis, quæ educitur de potentia materiæ mediante motu, resultat in materia ex vi ipsius motus: ergo eadem actione, physice loquendo, & mediante eodem instrumento fit. Et confirmatur: nam accidentia sunt instrumenta ad expellendam formam substantialem corrupti: ergo & ad efficiendam formam geniti.

Tertia ratio, quia actio propria solum fit inter contraria: ergo solum illud est principium proprium talis actionis, quod proprie habet contrarium: hujusmodi autem est qualitas, & non substantialis forma: ergo.

Variæ experientiæ pro secunda sententia. Quarta, ac præcipue fundatur hæc sententia in experientiis: nam sæpe generantur substantiæ mediis accidentibus, quando nulla est forma substantialis, a qua possit esse actio, quia vel longe abest, vel omnino non est. Respondet Scotus, quod forma interdum distet, non obstare quo minus in formæ eductionem influat, quia potest vi & efficacia sua attingere loca distantia. Et hoc modo existimat formas rerum mineralium immediate educi a forma Solis. Quando vero nulla invenitur forma proportionata, vel applicata intra sphæram suæ activitatis, tunc ait, formæ eductionem immediate fieri a prima causa, ad quam spectat supplere defectus inferiorum agentium. Et hoc modo ait frequentius generari animalia, non solum ea, quæ ex putrefactione fiunt, sed etiam quæ fiunt ex semine, in quo imperfecta est virtus & insufficiens ad educendam animā ex potentia materiæ. Sed prior pars hujus responsionis repugnat principio Aristotelico, agens & patiens debere esse simul, de quo paulo inferius. Posterior vero pars sapit opinionem Platonis, qui dicit formas substātiales induci ab ideis separatis: nam si verum est Platonē non posuisse ideas nisi in mente divina, perinde fuit ac dicere formas substantiales effici a prima causa. Quod etiam docuit Philosophus 1. Physic. in fine, ubi ait, formas substātiales provenire ab universali naturæ artifice. Themist. vero lib. suo 1. de Anima, c. 24. & lib. 3. c. 52. dicit provenire ab anima mundi. Avicenna vero, ut supra citavimus, dicit provenire ab infima intelligentia. A quibus differt Scotus, quod non omnes formas, sed plures & perfectiores etiā materiales dicit fieri ab agente separato, quod etiam videtur majus inconveniens: nam cum hæ omnes formæ educantur de potentia materiæ, non requiritur virtus infinita ad earum effectionem: cur ergo quædam ex formis habent vim ad efficiendas sibi similes, & non aliæ, & præsertim illæ quæ perfectiores sunt? Quapropter hæc experientia est quæ maxime videtur hanc sententiam confirmare: nam rationes certe non sunt adeo efficaces, ut mox videbimus.

Prius vero quam hunc punctum definiamus, necesse est proponere secundum, quem attigimus in ratione superius facta in favorem prioris sententiæ, & multum refert ad intelligendam, recteque defendendam posteriorem sententiam, quamquam ab ejus auctoribus fere omnino prætermissus esse videatur, scilicet, supposito quod accidentia sint instrumenta immediate & per se attingentia eductionem formæ substantialis, an sint instrumenta separata ab ipsis formis quoad causalitatem, an vero conjuncta. Et consequenter an forma substantialis dicatur principium principale hujus actionis solum remote & radicaliter; an vero etiam proxime & per se actu influens. Et quidem auctores omnes posterioris sententiæ videntur censere accidentia esse instrumenta separata: nam rationes adductæ & experientiæ, si quid probant, hoc maxime suadent, nam videntur accidentia generare substantiam, etiam quando nulla est substantia, quæ cum illis concurrat. Et ita sentiunt præter citatos auctores Palud. in 4. dist. 12. qu. 4. art. 1. concl. 3. & ibi Richard. art. 3. q. 2. & Thomas de Argent. q. 1. Major. q. 1. Hispal. qu. 1. art. 3. notab. 3. Albert. art. 16. Qui omnes loquuntur de speciebus sacramentalibus, quæ sine substantia manent; & illis tribuunt, quod eandem efficientiam habeant in virtute substātiæ, quam habere possunt, quādo illi conjunctæ sunt, quod late declarat etiam Ægidius Theor. 48. de Eucharistia; Zimara etiam Teor. 114. fuse tractans propositionem illam Averrois, *idem esse agens disponens materiam & introducens formam*; sentit totam actionem esse immediate a qualitatibus, a forma autem non nisi in quantum virtutem suam agendi communicat qualitati. Idem late Cajet. 1. part. quæst. 53. art. 3. Nihilominus tamen hæc sententia habet difficultates supra tactas inter cōfirmandum opinionem Scoti in superiori puncto, quia non apparet, quomodo possit forma substantialis transfundere (ut ita dicam) totam suam vim agendi in accidentalem formam, ita ut pereunte etiam (si opus sit) substantiali forma, & conservata sola accidentali, possit hæc sola efficere substantialem formam perfectiorem se, cum actu non habeat esse tam perfectum, neque actu juvetur a superiori forma.

Prima assertio ad resolutionem quæstionis.

Propter has difficultates difficile censeo judicium ferre inter has sententias: breviter tamen quod sentio proponam. Dico ergo primo, negandum non esse, quin accidentia ita sint instrumenta ad producendam substantiam, ut proxime & per se attingant eductionem formæ substantialis. Probatur primo ex communi sententia tot Philosophorum, quæ non est facile rejicienda, ubi evidens ratio in contrarium non occurrit. Secundo, quia experientia, cui Philosophia maxime nititur, hoc multum confirmat, & nihil est quod repugnet, ut patebit solvendo objectiones in contrarium. Tertio, quia alioqui sæpe erit necessarium, totam efficientiam substantiæ tribuere causis universalibus, vel etiam primæ, quod in Philosophia vitandum est, quoad fieri possit, quia recta dispositio universi postulat, ut per causas secundas fiat quidquid commode, & connaturaliter fieri potest. Quarto denique, quia hic modus efficientiæ consentaneus est naturæ accidentalis formæ, quæ substantiæ datur non solum ad ornamentum, & pulchritudinem, sed etiam ad exercendas actiones suas, ut de aliis actionibus inductione constat.

Dices, esse disparem rationem de hac actione & de aliis: nam aliæ actiones sunt accidentales, ut intellectio, visio, calefactio, &c. Hæc autem actio est substantialis, id est, per se primo terminata ad substantialem terminum: & ideo licet ad alias actiones accidentia sint apta ad instrumenta, non vero ad hanc, quia principium proximum agendi debet esse proportionatum actioni, & ideo si actio sit superioris ordinis, etiam principium esse debet. Ut verbi gratia, quia intellectio est spiritualis actio, non dedisset natura aptum principium ad illam, si potentiam seu instrumentum materiale contulisset, etiamsi anima, quæ est principale principium, sit spiritualis: sic ergo ad substantialem actionem non erit accidens accommodatum instrumentum, etiamsi forma sit substantialis. Ad hoc responderi potest ex Cajetano 1. p. q. 54. art. 3. generationem substantialem non esse propriam operationem vel actionem, sed esse terminum præcedentis motus seu alterationis, & ideo principium alterationis esse aptissimum instrumentum aut principium generationis. Quam responsionem aliqui moderni ita amplectuntur, ut in ea fere fundent totam probabilitatem sententiæ D. Thomæ de hac efficientia accidentium: & existimant ante Scotum neminem posuisse hanc actionem ab alteratione distinctam. Miror tamen, quod potuerunt in hanc sententiam induci, quæ mihi videtur & doctrinæ Aristotelis, & eorundem principiis, & evidenti rationi contraria. Aristot. enim toto 1. lib. Phys. & 1. de Generat. hoc præcipue agit, ut generationem substantialem ab alteratione distinguat: & in 5. Physic. cum ad tria prædicamenta dicat esse per se motum proprie dictum, ait ad substantiam non esse motum, sed mutationem, quia non est ex subjecto in subjectum, sed ex ente in

poten-

potentia in ens simpliciter. Unde eisdem locis distinguit principia generationis a principiis aliorum motuum, quę sunt propria materia, ut est pura potentia, & substantialis forma, & privatio.

Generatio an & qualiter terminus alterationis.

Deinde illi auctores æquivoce utuntur vocibus, cum ajunt generationem esse terminum motus seu alterationis: nam potest dici terminus intrinsece & proprie, & sic est plane falsum: nam talis terminus alterationis non est nisi qualitas, quæ per eam fit: imo in universum impossibile est actionem esse terminum alicujus motus, quia de intrinseca ratione actionis est ut sit via, & quod non per aliam actionem fiat, sed per se ipsam. Alio modo dici potest terminus successivi motus tanquam mutatio instantanea extrinsece terminans motum. Quod duobus modis potest intelligi. Primo, quod illa sit quædam indivisibilis mutatio, seu quoddam mutatum esse, quod reductive pertinet ad eundem motum, & in re est ejusdem rationis cum mutatis esse continuantibus motum. Et hoc dici nō potest de generatione respectu alterationis præcedentis, quia neque est ejusdem ordinis cum alteratione, neque ad illam ullo modo reducitur. Et præterea, quia mutatio terminans motum intra rationem seu latitudinem ejus, confert aliquid ad consummandum terminum motus intra propriam rationem & entitatem; ut mutatum esse, in quo primo non est motus localis, consummat illud ubi, quod per talem motum fit, & in eo instante incipit esse, cum antea nondum esset: & idem est proportionaliter in alteratione, quia in eo instanti fit aliquis terminus qualitatis, qui antea non erat. Per generationem autem non fit aliquis terminus qualitatis, intrinsece & intra proprium genus pertinens ad consummationem ejus, sed fit nova forma altioris rationis. Ergo non potest generatio hoc modo dici terminus motus seu alterationis. Alio igitur modo dici potest terminus extrinsecus tantum propter immediatam consecutionem, vel concomitantiam. Et hic sensus est verus, tamen hoc non impedit, quo minus generatio sit actio distincta: sic enim illuminatio est terminus motus, & est propria actio. Et creatio animæ rationalis potest hoc modo dici terminus generationis quoad alterationem præcedentem, quam nemo negabit esse actionem distinctam, & a fortiori idem est de unione illius animæ ad corpus, cum hæc sit posterior actio, quam creatio animæ. Si ergo generatio hominis est actio distincta ab alteratione, licet sit terminus illo modo, idem a fortiori erit in reliquis. Atque hoc maxime necessarium est, si supponamus (ut dicti auctores supponunt) in instanti generationis totam præcedentem alterationem, & intrinsecum terminum ejus desinere esse: sic enim generatio non potest dici terminus, nisi quia immediate succedit post illam alterationem: ergo illa non potest non esse nova actio, quia immediata consecutio unius post aliud non tollit novitatem & distinctionem actionis.

Unde tandem argumentor a priori, quia generatio est realiter, essentialiterque distincta a tota alteratione præcedenti: ergo est per se propria & nova actio. Antecedens patet, quia est eductio novæ formæ, realiter distinctæ a præcedenti, & fit in subjecto distincto, scilicet in materia prima immediate; alteratio vero fit, vel in toto composito, vel saltem in materia media quantitate. Denique quia tota alteratio duratione præcedit, & juxta probabilem opinionem etiam ejus intrinsecus terminus non manet. Consequentia vero probatur, quia illa actio est eductio novæ formæ, quæ per se primo tendit ad novum compositum per se unum: ergo est per se nova actio. Dicent fortasse non esse propriam actionem, sed resultantiam quandam ex priori alteratione. Sed hoc dici non potest, præsertim si supponamus, accidentia, quæ præcesserunt in corrupto, non manere in genito: nam aliqua forma non dicitur resultare ex aliqua actione, nisi quatenus resultat ex termino ejus: quia unaquæque actio proxime sistit in suo termino. Unde nihil resultat ex illa mediate, nisi quatenus resultat ex termino ejus: si ergo in instante generationis, neque alteratio, nec terminus ejus manet, quomodo ex illa resultare potest substantialis forma? Dicent fortasse, quia naturaliter succedit illi. At hoc non est resultare: nam resultantia dicit aliquem modum efficientiæ per naturalem dimanationem, quæ esse non potest inter res, quæ proxime sibi succedunt, quando uni pereunti succedit altera, alias etiam ex forma corrupti dici posset resultare forma geniti. Quapropter hæc successio non tollit necessitatem novæ actionis, sed illam maxime requirit, ut ex vi ejus possit forma introduci, qua expellatur altera, & consequenter accidentia, si ab illa pendebant.

Unde minus etiam consequenter loquuntur, qui cum alias opinentur, accidentia, quæ fuerunt in genito, non manere in corrupto, dicunt formam substantialem resultare in materia, virtute instrumentali accidentium, quæ introducuntur per motū, cum primum ad certum terminum perveniunt: nam si illa jam non sunt, quomodo esse possunt instrumentaria virtus? Item illa, quæ perveniunt ad certum terminum intrinsecum, non sunt eadem, quæ antea erant, & secundum illum terminum consequuntur formam juxta illam sententiam: non ergo possunt esse instrumenta ad illam. Et præterea, ut supra, disputando de materia accidentium, tetigimus, etiamsi eadem accidentia maneant, non possunt esse instrumenta ad substantialem formam, quia nullam habent propriam actionem pręviam, qua mediante eleventur ad effectum principalis agentis. Quapropter hæc instrumentaria efficientia non accidentibus, quæ in passo fiunt, & materiam disponunt, sed accidentibus, quæ sunt in agente, a quibus illa alia procedunt, tribuenda est. Ex quo etiam fit, ut non possit vere dici forma substantialis resultare ab accidentibus disponentibus materiam. Denique quidquid sit de nomine resultantiæ, & quidquid sit, an accidentia passi habeant etiam efficientiam in eductione formæ, negari non potest, quin illa eductio sit nova actio, & maxime per se intenta, quia illa est propria actio, quæ fit in virtute substantiæ: nam alteratio est actio propria ipsius accidentis secundum se, & est quasi medium ordinatum ad generationem, quæ est actio per se primo intenta. Sicut etiam nutritio est proprie ac per se actio; & augmentatio, teste Aristotele, est per se motus, quamvis neutra fiat, nisi prævia alteratione, & mediis dispositionibus, cum quibus possit partialis substantia aggenerari.

Aliter ergo respondendum est propositæ objectioni, concedendo actionem, qua educitur forma substantialis, esse substantialem ex parte termini & esse nobiliorem omni actione, vel alteratione, quam accidens potest virtute sua præstare, quod non solus Scotus invenit, sed ante eum docuerunt Arist. lib. 2. Phys. tex. 14. & lib. 8. text. 62. Averr. 4. lib. Phys. Comm. 129. Simplic. lib. 5. Physic. text. 8. Idemque secuti sunt post Scotum multi ex Thomistis, ut videre est in Capreol. 1. dist. 13. art. 3. ad argum. contra 1. conclus. Soncin. 7. Metaph. qu. 22. Ferr. 2. contra Gent. c. 17. Et nihilominus dicunt, & recte, hi auctores, accidens proportionatum formæ substantiali posse esse ex natura sua instrumentum accommodatum ad talem actionem; quia licet in ratione entis sit inferioris ordinis forma accidentalis comparata ad substantialem, tamen in modo essendi habent proportionem, si utraque sit pendens a materia; & similiter commensurantur in ratione dispositionis & formæ, & eadem ratione possunt proportionari in ratione instrumentariæ virtutis & actionis, seu termini: nam sicut est connaturale substantiæ operari per accidentia sibi proportionata, ita est connaturale illi fieri per accidentales dispositiones sibi proportionatas, tanquam per instrumentum accommodatum. Quapropter non est simile, quod objiciebatur de potentia materiali respectu intellectionis spiritualis, quia ibi nulla esset proportio, nec in ratione subjecti, nec in ratione dispositionis, aut in alio genere: & ideo non esset accommodatum principium. Eo vel maxime, quod intellectus non est tantum instrumentum, sed suo etiam modo principale principium intellectionis sibi connaturalis, ut sequente sectione dicam.

An generationem hominis accidētia attingant effective.

Sed potest quis instare, quod, saltem in generatione hominis, non sint accidentia apta instrumenta, ut possint immediate attingere actionem, qua generatur homo, quia illa actio est unitio animæ rationalis ad materiam, per quam proxime fit modus unionis ejusdem animę, qui modus immaterialis est, cum realiter idem sit cum ipsa anima: ergo & illa actio unitiva spiritualis: nam est idem cum suo proximo ac formali termino: ergo non potest accidens materiale esse instrumentum ad talem actionem. Respondetur primo, concedendo totum: nam in conclusione non diximus accidentia esse instrumenta ad uniendam quamcunque formam substantialem cum materia, sed ad educendam formam, utique educibilem; ad uniendam autem rationalem formam satis est, quod accidentia

semi-

seminis concurrant effective ad disponendum & organizandum corpus: dispositiones autem ipsæ materialiter tantum causent,& exigant illam unionem;quod satis est, ut homo dicatur generare hominem,quamvis solus Deus, qui creat animam, effective etiam illam uniat, ut tenuit Scotus in 4. dist. 43. qu. 3. art. 3. & idem censet probabile ibi Richardus art. 3. qu. 2. Idem etiam supponit Henric. Quodlib. 11. qu. 14. dum ait, animam rationalem, creatam a solo Deo in corpore disposito ab agente naturali, se ipsam unire absque efficientia nova intrinseci agentis, sed quasi per naturalem resultãtiam unionis ab ipsa anima: nam ex illa sententia etiam sequitur proximum agens in generatione humana, non attingere immediate sua efficientia unionem animæ ad corpus, sed solum remote ratione dispositionum; quam opinionem tenent etiam Conimbricenses lib. 1. Physic. qu. 11. ar. 3. Secundo, si quis defendere velit, accidentia attingere instrumentaliter hanc unionem,quod tenet Capreolus in 2. dist. 15. qu. unic. art. 3. & clarius in 4. dist. 43. art. 3. ad argument. Henrici & Aureoli contra 2. conclus. respondere potest, illam unionem, tametsi in se immaterialis sit, participare tamen aliquas proprietates rei materialis, præsertim quod a materia pendet in fieri & esse propter essentialem & actualem habitudinem ad illam: unde etiam habet quandam extensionem ex parte illius; & propter hanc causam fieri posse, ut accidentia materialia eleventur ut instrumenta ad illam unionem faciendam, quod non videbitur difficile iis, qui credunt materiale phantasma esse instrumentum ad efficiendam speciem spiritualem.

Secunda assertio.

Dico secundo: Negandum non est,quin forma substantialis suam habet propriam & principalem efficientiam circa eductionem similis formæ de potentia materiæ, immediate per se ipsam simul influendo cum accidentali, & instrumentali principio, si in re conjuncta illi sit, & sufficienter approximata, quo fit, ut accidens in hac efficientia se gerat, ut instrumentum conjunctum formæ, & non ut omnino separatum quoad causalitatem. Tota hęc conclusio & intentio ac sensus ejus, satis, ut opinor, declarata sunt in superioribus. Et amplius manifestantur: nam quando ignis, verbi gratia, generatur ex stupa sibi propinqua, dicimus ignem generantem non solum per calorem suum instrumentaliter, sed etiam per suam formam substantialem principaliter influere in actionem, quæ ad eductionem formæ substantialis intrinsece terminatur: non tantum mediate & remote, quatenus dat suo calori illud esse, & illam virtutem per quam causat, sed etiam quia proxime in suo genere simul influit cum suo calore. Et hoc ipsum servari dicimus in omni eductione formæ substantialis, si aliunde ex parte agentis non sit impedimentum, vel ob carentiam existentiæ, vel ob distantiam loci. Fundamentum etiam hujus assertionis sic exposit ę, in superioribus insinuatum est: consistitque in duobus principiis. Unum est formam instrumentariam per se solam,& quasi destitutam ab actuali influxu principalis agentis, non posse esse sufficientem in ratione causæ proximæ ad efficiendam formam se nobiliorem. Quod principium videtur mihi fere ex terminis notum, quia si illa forma tunc non juvatur actu a superiori, tantum influit per id, quod in se actu habet: cum ergo illud sit quid imperfectum, non potest per se solum efficere aliquid perfectius. Item repugnat calorem efficere formam substantialem sola propria virtute: sed quando se solo operatur sine influxu superioris formæ, tantum operatur propria virtute, quia nullam aliam habet nisi illam, quæ connaturalis est entitati, seu quam habet ex vi sui proprii esse. Quod autem habeat hoc esse a forma ignis, aut quod natura sua sit facultas ejus, aut quod vice illius substituatur, ut quasi nomine ejus agat: hæc (inquam) omnia cum solum addant calori relationes quasdam vel denominationes, satis esse non possunt, ut solus calor destitutus (ut sic dicam) omni superiori auxilio, sit sufficiens principium proximum, & immediatum talis actionis. Item quia alias calor eodem modo esset virtus producendi substantiam, sicut est virtus producendi calorem, quod ex ipso excessu substantiæ constat esse satis absurdum. Sequela patet, quia utrumque habet calor, ut est quædam virtus substantiæ, & ab illa suum esse participat. Denique cum virtus agendi caloris sub quacunque ratione nihil aliud sit quam entitas & perfectio ejus, & hæc longe sit minor quam in forma substantiali, intelligi satis non potest, quomodo tota virtus, quæ per se sola sufficiens sit ad eductionem substantialis formæ in calorem transfundantur: non igitur potest solus calor loco totius principalis principii substitui.

Instrumentalis forma non est sufficiens ratio agendi non adjuncta forma quæ sit ratio principalis.

Alterum principium, in quo nititur assertio posita, est, hunc activitatis modum per se loquendo posse convenire formæ substantiali materiali, si aliunde non desint generales conditiones ad agendum requisitæ. Hoc autem principium videtur satis probatum in rationibus ultimo loco factis in favorem opinionis Scoti, quas non parum confirmat Aristot. 2. de gener. text. 54. & 55. ubi reprehendens eos, qui efficientiam formarum negabant, inquit: *Huc accedit, quod facultates, per quas res gignuntur, varie instrumentarias corporibus attribuunt, atque interea causam, quæ ad formam pertinet auferunt.* Nec satis est dicere formis attribui efficientiam, quia ab illis manant qualitates, per quas solas exercent omnes actiones suas, quia ut supra dicebamus, hæc non est propria & per se efficientia, sed tantum remota & radicalis: nam actio, quæ immediate oritur a sola forma accidentali, a sola etiam illa per se & essentialiter pendet tanquam a principio proximo, ut omittam concursum causæ universalis. Cujus signum est, quia si Deus conservet calorem, verbi gratia, conservari etiam potest omnis actio, quæ ab illo solo proxime procedit, ut etiam auctores contrariæ sententiæ fatentur: ergo signum est, formam substantialem non esse principium per se talis actionis: ergo si forma nunquam potest actu influere cum facultate accidentali, nunquam habet veram ac propriam efficientiam, quod Aristoteles supra reprehendit, & non parum derogat perfectioni substantialis formæ. Præterea nulla ostendi potest repugnantia in hoc efficiendi modo: ergo non est cur negetur; simili enim consecutione supra probavimus habere causas secundas vim efficiendi, quia ad perfectionem creaturarum, & ad efficaciam creatoris spectat, quod habeant virtutem se communicandi, quantum naturis earum consentaneum est: ergo idem erit dicendum de formis substantialibus, quantum ad hanc effientiam, si aliunde eis non repugnat: non potest autem ostendi ulla repugnantia, per se loquendo, neque ex parte formæ, quæ educitur, neque ex parte formæ educentis. Primum patet, quia illa forma & est finita,& fit (ut ita dicam,) modo finito, id est per eductionẽ sine ulla admistione creationis. Secundum patet, quia illa forma non est minus perfecta, neque est improportionata, cum sit ejusdem ordinis: est enim actus materiæ nobilior vel æque nobilis, & natura sua instituta, & maxime propensa ad generandum sibi simile.

Substantialis forma materialis constituit suppositum potens efficere.

Denique rationes secundæ sententiæ, vel non militãt, vel non admodum urgent contra hanc activitatem. Prima enim ratio ad summum probat non esse excludendam instrumentalem activitatem accidentium, non vero probat hanc influentiam formæ esse impossibilem, aut non esse necessariam. Duobus itaque modis intelligi potest formam substantialem esse proximum principium alicujus actionis: uno modo exclusive (ut ita dicam) id est absq; consortio alterius principii proximi & instrumentalis. Et hoc modo non sequitur substantialem formam esse principium proximum alicujus propriæ actionis. Et hoc ad summum probant rationes factæ in illo argumento. Alio modo intelligi potest, quod forma substantialis sit principium proximum, id est immediate influens per suã substantiam in actionem seu effectum: non tamen sola, sed ut elevans seu adjuvans instrumentariam virtutem, & ut determinata per illam ad talem actionem. Et hoc modo negamus excedere perfectionem formæ substantialis esse proximum principium principale agendi alicujus actionis, quod non solum in generatione substantiali, de qua nunc agimus, sed etiam in aliquibus operationibus accidentalibus verum esse ostendemus sectione sequenti. Neque rationes tactæ in illo argumento contra hoc procedunt; quia hic modus efficiendi non excludit accidentalem facultatem seu instrumentum.

Secundæ sententiæ rationibus satisfit. Prima.

Secunda vero ratio ex falso fundamento procedit, ut ex dictis constat, nimirum quod generatio non sit proprie actio ab alteratione distincta. Tertia vero parvi est momenti, tum quia ad efficientiam in rigore sufficit contrarietas seu oppositio privativa, maxime ubi effectio non est

Secunda. Tertia.

per

per proprium motum successivum, sed per mutationem instantaneam, qualis est generatio substãtialis: tum etiam quia licet formalis contrarietas sit inter qualitates, tamẽ radicalis (ut sic dicam) est in formis substantialibus: & ideo non semper qualitas sola est principium actionis, sed interdum etiam forma, maxime quando per actionem, non solum qualitas contraria, sed etiam forma repugnans alteri formæ introducenda est. Denique, licet actio corruptiva non fit nisi inter contraria, nihilominus qualitates ipsę non solum efficiunt qualitates formaliter contrarias, sed etiam formas, in quibus est radix contrarietatis & repugnantiæ. Signum ergo est, quod, licet actio incipiat a propria contrarietate, non tamen in ea sistit, sed extenditur usque ad radicem ejus: quid ergo mirum, quod ipsa etiam forma possit in suo genere esse principium talis efficientiæ, saltem prout attingit substantialem formam & radicem contrarietatis? Experientiæ vero, quæ ultimo loco afferebantur, non procedunt contra hanc conclusionem, quæ solum ex hypothesi posita est, scilicet si forma sufficienter adsit: quid vero de illis dicendum sit, constabit ex assertionibus sequentibus.

Primam conclusionem secũdæ non obstare, ostenditur.

Solum potest contra has duas conclusiones afferri objectio Scoti: nam videtur hæc secunda priori repugnare, quia si forma substantialis per se ipsam proxime influit ad efficiendam similem formam, superflua est immediata activitas accidentium: si enim calor se solo sufficit in ratione principii proximi ad efficiendum similem calorem, cur forma ignis sola non sufficiet ad educendam similem formam, cum jam supponamus posse immediate influere in illam? Quod si illa sufficit, supervacaneum est aliud principium. Respondetur, primum necessarium fuisse, ut accidentia habeant instrumentariam activitatem, quia, ut statim dicemus, non solum data sunt ad agendum in præsentia formæ: sed etiam in absentia illius: nam hoc sæpe necessariũ est ad naturales generationes. Deinde hinc elicimus virtutem propriam disponendi & præparandi materiam, & virtutem instrumentariam educendi formã quando illa educibilis est, ex natura rei esse conjunctas, & ideo quamvis daremus ex parte formæ, quando illa sufficienter adest, non esse absolute necessariam aliam vim activam, tamen quia hæc alias est per se necessaria & connaturalis, ideo tunc etiam concurrit, & multum juvat ad actionem. Tandem addi potest, fortasse etiam tunc esse necessariam illam virtutem, quia forma substantialis per se sola nunquam est sufficiens principiũ actionis, eo quod ex se sit indifferens, & quasi generale principium actionis, & quia sicut forma substantialis ex parte materiæ requirit dispositiones accidentales, licet forma accidentalis illas non requirat, ita ex parte principii requirit consortium accidentalis instrumenti, ut de potentia materiæ educatur.

Tertia assertio.

Dico tertio: Accidentia non ita sunt instrumenta conjuncta substantiæ ad formam substantialem educendam, quin possint totam suam activitatem circa substantiam exercere, etiamsi a substantiali forma distincta seu distantia sint. Hæc est clara D. Thomæ sententia, quam sequuntur omnes auctores supra citati tam in secunda sententia prioris puncti, quam in puncto secundo. Eamque probant naturales experientiæ supra adductæ, & illa, quæ, supposito Eucharistiæ mysterio, sumitur ex actione specierum vini. Ratio autem a priori est, quia in his accidentibus, quacunque ratione eorum entitas conservetur disjuncta a propria substantiali forma, manet tota virtus agendi eis connaturalis, quia hæc in re non distinguitur ab eorum entitate: ergo si convenienti modo applicentur alicui passo, habebunt circa illud connaturalem actionem, qua disponunt materiam ejus ad formam ipsis proportionatam: sed cum hac actione, si ad terminum requisitum perveniat, ex natura rei conjuncta est actio instrumentaria, qua educitur substantialis forma, quia hæc potest naturaliter separari ab ultima dispositione: ergo hanc etiam actionem possunt habere hujusmodi accidentia, etiamsi a propria forma distent, dummodo habeant totam intrinsecam perfectionem, vel intensionem necessariam ad agendum, & ad sufficienter disponendam materiam.

Quarta assertio.

Dico quarto: Quando accidentia a sua forma disjuncta ita efficiunt substantialem formam, ut non possint a propria forma juvari, necesse est, ut influxus propriæ formæ, qui ibi deest, per concursum alicujus superioris causæ suppleatur, quæ causa esse non potest aliqua intelligentia creata, sed esse debet aliqua causa corporea, ut Sol, vel alia similis, vel si hęc etiam desit, aut insufficiens inveniatur, per concursum primę causæ totus ille defectus supplendus est. Hæc conclusio quoad priorem partem necessaria consecutione sequitur ex præcedentibus: nam forma accidentalis sola, & destituta ope formæ substantialis, non est sufficiens principium, in ratione causæ proximæ substantialis formæ, ut in secunda assertione probatum est: ergo, quando deest illi influxus formæ substantialis, non potest consummare effectum principalis agentis, nisi influxus ille aliunde suppleatur, quia nũquam potest fieri effectus sine sufficiente causa. Contingit autem sępe accidentia sine influxu propriæ formæ pertingere actione sua usque ad substantialem effectum: ergo tunc suppletur ille influxus per concursum alicujus causæ superioris, quia non est aliud principium, in quod talis actio referri possit, quia inferior causa non sufficit propter eandẽ rationem sæpe repetitam, & æqualis nulla intervenit. Declaratur deinde hæc assertio ex quadam communi sententia omnium Philosophorum: omnes enim sentiunt aliquos effectus substantiales tribuendos esse alicui causæ superiori, vel cœlesti, ut proximæ causæ principali, ob defectum causæ particularis, seu univocæ: sic ajunt animalia, quæ ex putrefactione generantur, fieri virtute cęlesti: item de mineralibus, & de forma cadaveris idem multi sentiunt. At vero si sola accidentia sufficerent ad efficiendam formam substantialem sine juvamine superioris causæ, nunquam oporteret recurrere in his effectibus ad causam superiorem, sed dicẽdum semper esset unumquodque fieri a suo simili, vel formaliter vel virtute existente in suis accidentibus, absque alio influxu cęli, vel alterius causę universalis, præter eum, quem habet cum cæteris causis. Ut v. g., si verum esset, in ferro candente nullum esse formalem ignem, sed solum intensum calorem, sufficientem ad disponendam materiam stupę ad formam substantialem ignis, tunc licet tale ferrum generaret ignem, nec cœlum, nec Deus concurreret majori concursu, quam si ignis generaret ignem, & consequenter illa generatio ignis non magis tribueretur causæ universali, quam si ignis generaret: ergo pari ratione, quando aurum generatur in visceribus terræ, non concurrit ibi Sol speciali aliquo influxu ad formam substantialem auri, sed accidentia quę disponunt sufficienter materiam ad formam auri (hæc enim semper sunt necessaria in eductione cujuscunque formæ) in virtute formæ auri inducent similem formam: ergo non generatur aurum a cœlo, sed ab auro, & cadaver a cadavere, & sic de omnibus aliis: hoc autem alienum est a sensu Philosophorum omnium dicentium, in illis eventibus causam universalem supplere defectum particularis: ergo idem dicendum est, quoties similis defectus intervenit. Atque hoc magis declarabitur, discurrendo per nonnullos effectus in particulari.

Variis enim modis contingere potest accidentia esse separata a sua forma substantiali. Primo modo, quia divina virtute extra omnem substantiam conservantur, ut in mysterio Eucharistiæ contingit. Et tunc accidentia separata, v. g., species vini, propria quidem virtute, & generali concursu Dei disponunt guttam aquæ, v. g., eis admistam, ut eam in vinum convertant, cum tamen perveniunt ad instans substantialis transmutationis, adhibent quidem eadem accidentia totam instrumentariam efficientiam, quam ex natura sua possunt adhibere ad eductionem formæ; tamen quia deest influxus substantialis formæ, necesse est, ut præter concursum generalem, Deus adhibeat majorem efficaciam, qua suppleat influxum illius formæ. De qua re dixi 3. Tomo 3. parte, disput. 57. sect. 1. ubi auctores retuli, qui ita philosophantur, & nihilominus vocant illam actionem naturalem, quia totus ille concursus debitus est, supposito priori miraculo: in reliquis autem omnibus actio fit virtute & modo naturali.

Varii modi quibus accidẽtia possunt esse a cõnaturalibus substantiis seu principalibus separata.

Alio modo contingit accidens esse separatum a propria forma substantiali, quia est in extraneo subjecto, sicut est intensus calor in aqua, aut ferro, vel sicut est lumen in aere: vocamus enim subjectum extraneum, non solum quod est repugnans, sed etiam quod ex vi suæ formæ non

habet

habet tale accidens, nisi illud ab extrinseco agente recipiat. Accidens autem sic existens in extraneo subjecto, si sit ejusdem speciei cum dispositionibus requisitis ad formam introducendam, raro est potens ad efficiendam sufficientem dispositionem ad formam illi connaturalem: unde vel habere debet conjunctam formam in ratione principii activi, vel omnino per accidens sequetur generatio ex materiæ dispositione, & tunc necessaria magis erit virtus causæ superioris. Et ratio est, quia calor, v. gr. separatus ab igne, vel ab animali, per se loquendo non sufficit ad disponendam materiam sufficienter ad formam ignis, quia existens in extraneo subjecto nunquam habet intensionem necessariam ad formam ignis; neque etiam sufficit ad generandam carnem, vel introducendam animam, quia in extraneo subjecto non est ita temperatus, sicut dispositio animæ requirit. Quæ ratio generaliter procedit de quocumque simili accidente, nam in extraneo subjecto, vel non pertingit ad gradum, quem alia forma requirit, vel non habet conjunctas alias qualitates requisitas ad temperamentum talis formæ: & ideo, per se loquendo, non potest sufficienter disponere ad illam formam, & consequenter nec illam instrumentaliter in materiam primam introducere. Unde in exemplo illo vulgari de ferro ignito, calor qui inhæret ferro, re vera non sufficit ad generandum ignem, habet tamen conjunctum aliquem verum ignem intime illapsum in poris ferri, a quo generatur ignis, calor vero ferri juvat ad velocitatem, & vehementiam actionis. Accidit etiam interdum ex dispositione passi, ut licet proximum agens non introducat nisi calorem in aliquo gradu, per accidens resultet dispositio ad formam valde diversam, ut si materia sit humida, & ab igne calefiat, facile resultat temperamentum calidi, & humidi, & forma aliqua misti requirens illam dispositionem. Et hoc modo generantur plurima mista, præsertim imperfecta; fortasse etiam mineralia sæpe etiam fiunt hoc modo. Aliquando enim probabile est fieri per se, per actionem sui similis, quasi per accretionem, & augmentum, non quidem vitale, sed per juxta positionem. Animalia item, quæ ex putrefactione, aut ex pluvia cadente in terram calidam generantur, hoc modo per accidens fieri videntur. Et in hujusmodi generationibus per accidens non est creditu difficile requiri virtutem superioris agentis, a quo tales formæ introducantur: quia proximum agens non solum non habet substantialem formam similem vel æqualem, verum etiam neque qualitatem, aut temperamentum per se sufficiens ad disponendam ac præparandam materiam, & consequenter neque ad instrumentariam actionem sufficientem. Dispositiones autem, quæ recipiuntur in passo, ut sæpe dixi, non concurrunt active, etiam instrumentaliter, ad introducendam suam formam, quia vel jam in illo instante non sunt, sed aliæ resultantes ex forma; vel si sunt eædem, non habent ibi ullam actionem propriam, & ideo neque instrumentariam habere possunt: ergo in his omnibus generationibus, quæ veluti per accidens fiunt, merito exigitur superior aliqua causa, quæ formam introducat. Et eadem fere ratio est de introductione formæ cadaveris, quæ quasi per accidens fit, ne materia maneat sine forma, & non tam fit juxta actionem agentis interficientis animal, v. gr. quæ sæpe tantum est divisio continui, sed fit juxta dispositionem materialem, quæ in passo manet, aut præerat. Idem est, quando ex vehementi motu collisionis, aut percussionis corporum excitatur ignis, medio vehementi calore, quem motus ille causat in aliqua particula materiæ, ad illum bene disposita. Ac denique eadem ratio est de omnibus generationibus, quas per accidens fieri contingit.

Ferrum candens an vere ignitum in aliqua parte.

At vero si accidens existens in extraneo subjecto non est ejusdem, sed superioris rationis respectu dispositionum, quibus inferior materia præparatur ad formam rei generandæ, fieri potest, ut medio illo accidente fiat alicujus inferioris substantiæ generatio, non solum per accidens, ratione dispositionum materiæ, sed etiam per se ex intentione superioris agentis. Quod tunc accidit, quando principale agens, eo quod loco distat, mediatione (ut ajunt) suppositi diffundit virtutem aliquam per medium, ut per eam conjungatur passo immediatione virtutis, quomodo cœlum agit in hæc inferiora per lumen, aut alias influentias, quæ sunt qualitates superioris ordinis, & rationis a qualitatibus elementaribus, quibus proxime materia disponitur. Et de hoc actionis genere dici potest, quamvis principale agens videatur loco distare, non tamen cessare ab actuali influxu: quia est intra sphæram activitatis, & media virtute diffusa contingit passum. Et ita posset intelligi, actionem non esse a solo accidente, ut ab instrumento omnino separato, sed ut conjuncto in ratione causandi suo principali agenti. Verum hoc pendet ex difficultate infra tractanda de propinquitate necessaria inter agens, & passum, & ideo usque ad illum locum differatur.

Ultimo potest accidens, quamvis non sit in extraneo subjecto, esse separatum a principali generante, quia tam ipsum accidens, quam subjectum ejus, est a generante decisum, & constitutum, ut in agendo obtineat vices suas. Et hoc maxime contingit in generatione animalium, medio semine, quod propriissime est instrumentum separatum, non solum subjecto, sed etiam loco, & interdum etiam tempore: contingit enim semen efficere generationem, quando generans jam non existit. Ex quo etiam clare constat, tale instrumentum esse separatum in causalitate ab animali, a quo decisum est, & ideo in hoc instrumento clarior apparet necessitas alicujus influxus superioris causæ, alioqui cum semen sit res valde imperfecta, non apparet, quomodo possit se solo efficere rem longe perfectiorem tanquam causa proxima sufficiens. Nam quod sit virtus a perfectiori re decisa, & vice sui relicta, licet sufficiat ad aliquam instrumentariam actionem, ut sentit etiam Arist. secundo de Generatione animalium cap. 1. tamen non potest esse satis, ut absolute sit totale agens proximum. Neque etiam satis est, si quis dicat semen non tantum esse instrumentum ratione accidentium, sed etiam ratione formæ substantialis, quæ est in spiritu incluso in crassiore parte seminis, in quo est seminalis, & instrumentaria virtus. Quamvis enim hoc sit probabile, non tamen sufficit, quia tota illa substantia, & ejus forma est multo minus perfecta, quam anima, quæ per ejus actionem introducitur: indiget ergo majori concursu, & juvamine superioris causæ, maxime in generatione animalium, & viventium perfectorum.

Lege Arist. 2. de Generat. animal c. 1. & 3. & D. Th. 1. p. q. 119. art. 1.

Imo addunt aliqui, præsertim Scot. in 2. dist. 18. etiam ad dispositionem accidentalem organici corporis non esse sufficientem illam virtutem seminis, quia est tam varia, & multiplex illa actio, ut nullo modo appareat, qua ratione possit a simplici, & imperfecta virtute, & mere naturaliter agente perfici. Unde Commentator, quem etiam Scotus citat 2. de cœlo Comm. 69. & sequ. ait semen agere & organizare virtute divina. Et 7. Metaph. text. 31. ait virtutem seminis esse divinam, artificiosam, & intellectuali virtuti similem, *& ideo*, (inquit) *dubitat Galenus, an illa virtus sit creator, aut non*. Quod tractat Galenus lib. *de Fœtus formatione*, ubi se, etsi multum hac in re laborasset, nihil tamen invenisse, quod sibi satisfaceret, ingenue & libenter confitetur: concludit tamen, mirabilem operationem seminis non esse absque aliquo rationis, & intellectus compote. Et vere est ita mirabilis illa actio, ut vix aut ne vix quidem possit intelligi. Si ergo ipsamet actio organizandi corpus vix potest intelligi in semine sine aliquo peculiari concursu, & juvamine superioris causæ, quid mirum est, quod ad ipsam substantialem formam ex materia subjecta educendam majori ope & auxilio indigeat? Nam sine dubio est inter hæc magna differentia, & latum discrimen: cum enim organizatio corporis non substantialis sit, sed accidentalis, recte potest intelligi, ad totam illam esse quasi eminentem, & universalem virtutem in semine, sive ratione formæ substantialis, sive ratione alicujus facultatis accidentalis: utraque enim intelligi potest esse instrumentum animæ, sufficiens ad efficiendum temperamentum primarum qualitatum proportionatum, & connaturale membris organici corporis: solum videtur requiri aliqua diversa applicatio, ut eadem virtus seminis possit tam diverso modo varia membra disponere, & in ordinem mirabilem, qui in membrorum dispositione debita apparet, vi sua redigere. Et ad hoc fortasse juvatur ab aliqua naturali facultate materni uteri, vel ab aliquo influxu cœlesti: vel certe (si opus sit) ab aliqua motione vel directione auctoris naturæ. Eo vel maxime, quod semen non perficit a principio, sua sola virtute, totam organizationem corporis, sed alicujus partis principalis, in quam sensitiva anima introducatur, quæ postea paulatim perficit sui corporis organizationem, ut late declarat D. Thom. 1. p. qu. 118.

Organizatio fœtus a quo fiat.

qu.118. art.1. ad 4. At vero, quantum ad productionem ipsius animæ sensitivæ attinet, non solum deest in semine virtus, quantum ad modum actionis, sed etiam quoad substantiam actionis (ut sic dicam) & ideo multo magis indiget quoad hanc actionem actuali ope, influxu, & concursu superioris causæ, ut rem hanc apud se diligenter perpendenti facile constabit.

Objectio contra supra dicta. Solum potest obstare, quia videtur esse, & contra debitum naturæ ordinem, & contra perfectionem horum agentium, ut semper in eorum generationibus causa superior, vel prima supplere debeat defectum causæ proximæ. Quando enim ex fortuito concursu causarum, & per accidens contingit, ut aliqua generatio fiat sine sufficiente causa proxima magis ex necessitate materiæ, quam ex intentione alicujus agentis naturalis, tunc mirum non est, quod in forma introducenda universalis causa supplere debeat defectum particularis. At vero, quod in ipso modo generationis per se instituto a natura, causa proxima semper sit adeo imperfecta, vel tam imperfecto modo applicet virtutem suam, ut nunquam inveniatur sufficiens ad effectum, videtur esse & inordinata naturæ institutio, & magna imperfectio causarum particularium hoc modo generantium. Et confirmatur, nam agentia corporea inanimata habent, per se loquendo, sufficientem virtutem ad producendum sibi similia: ergo animantia, cum sint longe perfectiora rebus inanimatis, debent illam habere. Confirmatur secundo, quia alias eadem facilitate dici posset, hujusmodi causam secundam nihil agere in eductione formæ substantialis, sed totum fieri a prima causa supplente defectum causæ particularis. Quod si hoc videtur inconveniens, quia non est consentaneum naturis rerum, etiam illud videri debet.

Pro solutione objectionis quæstiuncula. Antequam huic objectioni plene satisfaciam, explicare oportet, quæ sit causa universalis, quæ hunc defectum particularis supplet, seu instrumentum ejus adjuvat, quod in posteriori parte superioris assertionis proposuimus. In qua primum diximus, hanc efficientiam non posse tribui intelligentiis creatis, quia existimamus eas nullam habere vim ad efficiendum aliquid in corpora præter motum localem, ut inferius dicemus, de illis ex professo tractantes. Unde actiones naturalium agentium per se non pendent ex concursu creatarum intelligentiarum, sicut neque in esse ab eis pendent, & ideo, quando indigent majori ope & concursu, non ab eis illum concursum aut juvamen expectant, sed ab aliqua alia causa, cui per se subordinentur. Non desunt tamen, qui dicant intelligentias, licet per se ipsas non possint hoc modo in corpora influere, tamen per cœlos, ut per instrumenta sua, posse. Sed quam sit hoc intellectu & creditu difficile, statim dicam. Superest ergo, ut hujusmodi causa universalis sit vel cœlum, vel ipsemet auctor naturæ Deus: nam præter has non potest alia causa superior excogitari. Et cœlum quidem ex se videtur agens proportionatum, quia cum sit corporeum, & aliunde sit cujusdam superioris ordinis ac perfectionis, eminentiorem virtutem habet alterandi corpora inferiora, ut ipsa etiam experientia, per se satis nos docet. Et ideo mirum non est, quod virtutem habeat etiam substantias generandi: ergo & juvandi accidentia ad substantiarum generationem.

Duo tamen, eaque non contemnenda, interveniunt impedimenta, quæ hanc cœlorum influentiam in substantiales formas rerum generandarum videntur difficilem reddere. Primum impedimentum est universale respectu omnium, quæ in terra, vel aliis elementis generantur, sive viventia sint, sive inanimata, quia scilicet, vel cœlum agit ad eductionem formarum substantialium per sola sua accidentia, vel etiam per suam formam substantialem immediate. Si dicatur primum, insurgit eadem difficultas, in qua versamur, quomodo illa accidentia sine actuali influxu suæ, vel alterius formæ substantialis, per se sufficiant ad substantialem formam educendam. Nisi forte quis respondeat accidentia cœlestia esse perfectiora entia, quam sint formæ materiales rerum generabilium, præsertim inanimatarum. Sed hoc absolute falsum est; nam ut infra ostendam, forma substantialis non solum ex genere, sed etiam universe & in singulis est perfectius ens quolibet accidente. Et in aliquibus est per se incredibile, ut de forma auri, argenti, & gemmarum, &c. Eo vel maxime, quod corpora cœlestia proxime efficiunt hos effectus, mediis qualitatibus, quas aeri, & aliis corporibus intermediis imprimunt, ut sunt lumen, & si forte sunt aliæ qualitates insensibiles, quæ non sunt perfectiores ipsa forma aeris, nedum aliis omnibus. Si ergo ob hanc causam necessaria est propria & actualis efficientia ipsius formæ Solis, vel aliorum astrorum, obstare videtur nimia distantia localis, quo modo enim potest forma Solis immediate per se ipsam efficere formam auri in visceribus terræ a se tam longe distantibus & remotis? Propter quam difficultatem Scotus dixit posse aliquam formam immediate agere in distans, quod vix possunt audire, aut ferre cæteri Philosophi: pugnat enim hoc Scoti dictum cum Aristotelico dogmate ab omnibus Philosophis recepto. Nec huic difficultati satisfaciet, qui dixerit, quod efficientia accidentium Solis penetrat usque ad intima terræ, ita etiam efficientia formæ Solis. Non est enim utrobique similis ratio; nam accidentia diffundunt virtutem suam mediis aliis accidentibus a se productis: forma autem substantialis non potest suam virtutem diffundere, mediis formis substantialibus, ut per se facile constat, quia neque corrumpit corpora intermedia, nec potest formas substantiales formis addere, sicut accidentia. Quod si forma Solis solum mediis accidentibus diffundit virtutem suam, devolvimur in priorem difficultatem, quia jam non immediate influit ipsa forma Solis in eductionem alterius formæ, sed per accidentia tantum.

Ad hanc difficultatem duobus modis responderi potest. Primus est cœlum aut Solem per suam formam substantialem simul cum accidentali virtute influere immediate in hæc inferiora, immediatione virtutis, etiamsi non sit illis immediate conjunctus immediatione suppositi. Hic autem modus dicendi, & difficultatem non parvam habet, & modus probabilis defendendi illum explicari non potest usque ad sectionem quartam, in qua declarabimus, quomodo agens debeat esse passo conjunctum, ut in illud agere possit, & ideo usque ad illum locum differatur. Secundus modus est has formas substantiales non effici sola virtute principali cœlestis influxus, sed necessarium esse, ut auctor naturæ majorem concursum adhibeat, quo effectum causæ proximæ suppleat; cœlo autem attribui hos effectus, vel generali ratione, secundum quam dicitur Sol, & homo generare hominem, quam inferius declarabimus, tractando de causis essentialiter subordinatis, vel interdum specialiori titulo, scilicet, quia cœlum gerit vicem causæ proximæ, & adhibet totam efficientiam, quam vel ad disponendam materiam, vel ad educendam formam per instrumentariam actionem qualitatum adhibere solent causæ particulares per instrumentarias virtutes, etiamsi per proprias formas immediate influere non possint. Et fortasse hoc modo efficit Sol aurum, vel alia mineralia.

Secundum impedimentum minus generale est de formis viventium; nam cum cœlum non sit animatum, etiamsi distantia localis non impediat, quominus per formam suam influere possit, nihilominus imperfectior gradus videtur obstare, ne in has formas viventium possit influere. *Viventia an possint cœlum efficere.* Respondent aliqui, quamvis cœlum non vivat, nihilominus ejus formam ratione suæ differentiæ specificæ esse simpliciter perfectionem his viventibus, quæ a cœlo generantur. Quæ responsio sumi potest ex D. Th. 1.p.q.115. art.3. ad 3. ubi ait, corpora cœlestia sua universali virtute continere in se quidquid in inferioribus generatur: & q.105. art. 1. ad 1. ait, effectum assimilari agenti, vel secundum speciem, vel secundum virtualem continentiam: *Et sic* (inquit) *animalia ex putrefactione generata, & plantæ, & corpora mineralia assimilantur Soli & stellis, quorum virtute generantur.* Sed inprimis licet respectu imperfectorum viventium seu animalium probabile sit, quod in ea responsione assumitur, tamen respectu animalium perfectorum non videtur verisimile, quia & in operationibus, & in modo operandi videntur multum excedere perfectionem cœli. Deinde, cum gradus vitæ ut sic perfectior sit gradu non viventium, impossibile videtur formam, quæ non est anima, eminenter continere aliquam animam, ut possit esse principium principale causandi illam; nam forma, quæ eminenter continet animam, continet etiam gradum vitæ, non quidem secundum totam potentialitatem ejus; sed secundum actualem ac præcisam perfectionem ejus: non potest autem intelligi, quod forma sub inferiori gradu contenta, eminenter contineat perfectionem superioris gradus.

Et

Est igitur alia responsio, cœlum propria virtute non posse efficere formas viventium; tamen quia non agit, nisi ut motum ab Intelligentia, ideo in virtute Intelligentiæ, cujus est instrumentum, posse efficere hujusmodi formas. Ita respondet D.Th. 1.p.q.70.art.5. ad 3. unde in prioribus locis videtur loqui de cœlo ut conjuncto Intelligentiæ, seu prout illam includit. Sed hæc etiam responsio mihi est ad intelligendum difficilis, quia non existimo Intelligentiam imprimere cælo aliquid præter localem motũ, qui non deservit ad augmentum virtutis activæ, sed solum ad variam ejus applicationem, ut satis significavit Aristoteles lib.2. de Gener. c.9. text.55. *Nam impulsus propterea continuam parit generationem, quod Solem procreandarum rerum auctorem admoveat, & removeat.* Et ratione patet; nam quid est, quod angelus imprimit cælo præter motum, cum qualitates ullas ei imprimere non possit? nam materia corporalis solum quoad motum localẽ obedit angelis, ut idem D.Th. tradit 1.p.q.110.a.2.& 3. Quod si nihil præter modum Intelligentia cœlo imprimit, quomodo potest virtutem ejus augere ad agendum aliquid ultra propriam perfectionem; nam motus localis per se non est activus, neque dat virtutem agendi. Neque in hoc sunt comparanda agentia physica, quales sunt celi, cum instrumentis artis, in quibus motus deservit ad formam artis, quia hæc nihil aliud est, quam modus resultans ex vario situ, aut loco alicujus corporis, & partium ejus: quæ variantur per motum: at vero agentia physica inducunt proprias & perfectas formas, quæ per se non resultant ex motu, sed tantum per accidens, quatenus per motũ applicatur virtus agendi. Præterea cælum natura sua non est instrumentum Intelligentiæ, quia nec habet naturalem habitudinem ad illam, neque aliqua Intelligentia ex natura sua est conjuncta cœlo, aut destinata ad motum ejus, sed tantum ex arbitrio, ac beneplacito auctoris naturæ. Neque etiam ratione solius motus localis fit instrumentum, alias quisquis applicat ignem aut aliam causam agentẽ, uteretur illa ut instrumento physico, & ob eam causam posset ignis applicatus aliquid amplius agere in virtute applicantis, quod est plane falsum. Sequela patet, quia nihil amplius habet cælum ab Intelligentia, quam applicationem, neque aliquid magis vel minus habet cælum, eo, quod ab Intelligentia magis vel minus perfecta moveatur, vel a quacumque alia re, dummodo æqualem motum recipiat. Denique cum dicitur cœlum efficere viventiã in virtute Intelligentiæ viventis, interrogo, an Intelligentia simul cum cœlo actu per se ipsam & immediate influat, & efficiat animas viventium, vel solum per cœlum, ita ut actio Intelligentiæ sistat in motione cœli, a quo immediate reliqua efficientia oriatur. Primum est falsum, & contra doctrinam D. Thom. ut sæpe diximus, & magna ex parte coincidit cum opinione Avicennæ. Si autem secundum dicatur, non expeditur difficultas, quomodo instrumentum non habens in se sufficientem formam, possit efficere effectum absque actuali adjutorio superioris & principalioris causæ. Verius ergo & melius dicetur cœlum propria quidem virtute non posse efficere animas, ut in dicta secunda responsione supponitur, tamen efficere illas in virtute Dei, ut auctoris, & generalis provisoris naturæ, qui suo majori concursu supplet quidquid virtutis deest in proximis causis.

Cœlum cum intelligentia vivens generare nequit.

Quæstiunculæ solutio.

Dicendum est ergo, quotiescumque in his rebus inferioribus deest influxus formæ substantialis ad similẽ educendam, illam suppleri virtute causarum cœlestium in his effectibus, qui non excedunt perfectionem & virtutem earum: in his vero, qui illas superant, suppleri per efficientiam primæ causæ, ad quam spectat generalem concursum necessarium præbere causis inferioribus, juxta naturalem capacitatem & indigentiam earum. Unde non solum in eventibus seu effectibus, qui per accidens contingunt, sed etiam in his, qui veluti per se comitantur naturas aliquarum rerum, & consequuntur ex naturali modo agendi earum, pertinet ad auctorem & provisorem naturæ Deum, ut hoc modo cum causis secundis ad agendum concurrat. Quapropter interdum est debitus hic concursus Dei ex generali ratione naturæ universalis, ne pervertatur ordo universi, aut materia sine forma maneat, vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturæ universalis, & ideo creditur fieri ex solo imperio, & impulsu auctoris ejus, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiæ: quia motus localis non excedit activitatem, & ministerium ejus, de quo alias. Aliquando vero debetur talis concursus ex propria natura & conditione alicujus agentis particularis, quod non est aptum alio modo communicare, vel propagare naturam suam, ut in generatione animalium perfectorum accidere credimus, & in hominis generatione est certissimum: longe tamen altiori & nobiliori ratione. Nam quia hominis anima non solum perfectior, sed etiam altioris & superioris ordinis est, quam reliquæ omnes, ideo ad hominis generationem non solum major concursus auctoris naturæ, sed altior etiam modus efficiendi animam necessarius est, scilicet per creationem. Quo fit, ut humanum semen, neque instrumentaliter possit ad illam efficiendam operari: sed tantum ad organizandum corpus. In aliorum vero animalium etiam perfectorum generatione, quia animæ materiales sunt, educuntur de potentia materiæ, & ideo potest semen instrumentaliter saltem concurrere ad earum effectionem, non tamen sine ope superioris causæ, quæ suppleat assistentiam (ut sic dicam) & actualem influxum principalis formæ.

Deus in quos effectus ut causa particularis influat.

Neque in hoc est aliqua imperfectio vel inordinatio naturæ, ut supra objiciebatur, sed est naturalis conditio seu indigentia, quam secum affert modus generationis, & propagationis, quam talis species natura sua postulat. Sicut quod ad hominis generationem requiratur infusio animę per creationem, non est imperfectio aut inordinatio naturæ, sed conditio naturaliter consequens ad talem hominis naturam, & ideo non est extraordinaria illa actio, sed debita ex communi lege, supposita institutione talis naturę: sic ergo in præsenti dicendum est, non omnino eadem, sed proportionali ratione. Quocirca sicut in homine non est ex imperfectione, quod unus homo, neque principaliter, neque instrumentaliter, possit efficere animam suæ similem, ita in aliis animalibus non est ex imperfectione, quod non possint totam virtutem principalem ad eductionem suarum formarũ necessariam adhibere, sed solum instrumentariam. Nam veluti medium quendam locum obtinent, & quia comparatione animæ rationalis minus perfectas animas, utpote materiales, habent, ideo aliqualem efficientiam, saltem instrumentalem adhibere possunt ad illas efficiendas, quod non potest homo: quia vero comparatione inanimatorum longe perfectiores sunt formæ viventium, ideo plura requiruntur ad earum effectionem, & exquisitus ac peculiaris modus generationis, & inde provenit, ut causæ particulares non possint adhibere totam virtutem principalem, sed tantum instrumentalem ad illas efficiendas. Nec vero, quia principalis virtus non invenitur in eis sufficiens, ideo neganda est eis etiam instrumentaria actio, quia ad hanc inveniuntur sufficienter proportionatæ, & non ad illam: natura autẽ dedit unicuique speciei corruptibili, virtutẽ & actionem ad propagandam naturam suam, quantum dare potuit juxta capacitatem & modum operandi ejus; & ideo dedit homini, ut saltem disponendo ageret, aliis ut instrumentaliter; aliis vero etiã ut principaliter. Quocirca locutio illa, qua D.Th. & alii, ut supra vidimus, vocant causas secundas instrumenta primæ, secundum quandam majorem proprietatem verificatur in viventibus, præsertim perfectis.

Objectioni præmissæ satisfit.

D.Th. 1.p. qu. 105. art. 5.

Scio posse excogitari alios dicendi modos; nam quia in perfectioribus animalibus semen non perficit generationem, nisi ut conjunctum fœminæ, ideo aliqui putarunt animam ipsius fęminæ habere peculiarem influxum principalem in substantiali formatione fœtus. De aliis vero imperfectis viventibus, præsertim plantis, dicunt aliqui, formam geniti substantialiter non excedere formam ipsius seminis, ut apparet in tritico, & aliis ejusmodi. Sed hæc & similia plures habent difficultates, quas hoc loco persequi non licet, quia pendent multum ex scientia de anima, & ideo omnium probabilior videtur sententia, quam exposuimus, & ipsamet experientia docet hæc viventia esse per se minus sufficientia, majoribusque auxiliis indigere, non solum ad substantialem formam inducendam, sed etiam ad materiam disponendam, & organizandam, ut in plantis constat. Imo & inter inanimata, simplicia corpora facilius generantur, quam mista: nullum ergo est incõveniens fateri indigere viventia concursu superiori ad sibi similia generanda, quamvis ipsa non careant aliqua virtute & actione sibi proportionata & connaturali. Atque hoc modo abunde satisfactum esse putamus

tamus fundamentis prioris sententiæ: probant enim secundam & quartam assertionem nostram, nihil tamen urgent contra primam & tertiam, ut in discursu illarum satis declaravimus. Secundam autem sententiam non existimamus esse contrariam doctrinæ a nobis traditæ, nec fundamenta ejus aliquid obstare possunt, ut ostensum est.

SECTIO III.

Quodnam sit principium, quo substantiæ creatæ efficiunt accidentia.

Quæ utriusque dubitationis causæ.

Ratio dubitandi est, quia vel substantia efficit accidens, medio accidente, vel se sola, & per se ipsam. Si primum dicatur, sequitur processus in infinitum: nam si unum accidens fit, mediante alio, peto de illo alio, quo principio fiat, si medio alio accidente, de illo redit eadem quæstio: si vero sistimus in aliquo, quod proxime fit a substantia, id debuisset dici de primo, quia non est major ratio de uno, quam de alio. Si autem ob hanc rationem dicatur, substantiam efficere accidens per se ipsam, sequitur primo, nullum accidens esse principium efficiendi aliud. Sequitur secundo, potentias & facultates ad operandum in substantiis creatis non esse aliud ab earum formis. Vel certe, si ad evitanda hæc incommoda, dicantur quædam accidentia fieri immediate a substantia per se ipsam: alia vero, mediis accidentibus, oportebit hujus distinctionis & discriminis aliquam rationem reddere, & quænam accidentia uno vel alio modo fiant, aperire. Ac rursus exponere oportebit, quando unum accidens est *principium quo* efficiendi aliud, an sit principale, vel instrumentale. Hinc enim apparet, accidens ad summum posse agere ut instrumentum substantiæ, quia solum est entis ens (ut loquuntur Philosophi) & a substantia, & propter substantiam, tanquam propter finem habet totum suum esse. Aliunde tamen videtur debere esse principium principale, cum effectus non excedat perfectionem ejus.

Ad hanc rem explicandam, suppono duobus modis posse fieri accidentia. Uno modo per propriam actionem, ut cum fit lumen per illuminationem, aut ubi per proprium motum localem. Secundo per resultantiam naturalem, ut relatio resultat ex fundamento posito termino (si est modus a fundamento distinctus) vel sicut resultat figura ex divisione, aut ex moto, vel termino motus localis, & propriæ passiones rerum censentur etiam hoc modo fieri. Tertio autem modo posset intelligi fieri accidens concomitanter cum substantia absque resultantia illa, ut quantitas, v. gr. cum materia prima, quem modum nunc omittimus, quia si verus est, ad alterutrum ex præcedentibus revocari potest, ut explicabimus, & quia in eo productionis modo, quod fuerit principium efficiendi substantiam, erit principium efficiendi accidens, quod cum illa fit.

Prima assertio de naturali dimanatione.

Dico ergo primo; Quando accidens fit per naturalem dimanationem, principium proximum illius secundum talem efficientiæ modum, quicumque ille sit, potest esse substantia, si tale accidens sit immediate connexum cum illa: interdum vero potest resultare, medio accidente, si cum illo habeat propinquiorem connexionem. Tota hæc conclusio communiter recepta est, & potest primo inductione declarari; nam intellectus, v. gr. proxime manat a substantia animæ, & quantitas a materia vel a forma. Unde respectu harum proprietatum non potest assignari aliquod principium intrinsecum accidentale: est ergo substantiale. At vero figura, v. gr. aut ubi resultat, media quantitate: & albedo resultat ex tali mistione primarum qualitatum. Hanc etiam conclusionem probat ratio dubitandi in principio posita, quia si accidens convenit substantiæ ab intrinseco, non potest semper convenire, medio accidente, ut intrinseco principio ejus, sed aliquod accidens & substantia debent esse necessario immediate connexa: non est tamen necesse, ut omnia intrinseca accidentia sint ejusmodi. Et ratio diversitatis inter ea est facilis, quia quædam eorum habent immediatiorem ordinem ad substantiam, quam alia.

Video responderi posse, licet aliquod accidens sit intime & immediate connexum cum substantia, non esse tamen necesse, ut connectatur per dimanationem effectivã accidentis a substantia, sed solum propter naturalẽ aptitudinem, & inseparabilitatem, sicut superius dicebamus probabiliter opinari nos posse de materia & quantitate. Et juxta hoc non erit necessarium, aliquod accidens dimanare immediate a substantia, sed recipi immediate in substantia ab eodem agente, a quo substantia producitur. Nihilominus tamen supponit conclusio posita contrariam sententiam, ut probabiliorem, nimirum proprietates accidentales, præsertim illas, quæ consequuntur aut debentur rei ratione formæ, causari a substantia, non solum materialiter & finaliter, sed etiam effective per naturalem resultantiam, vel immediate, si sit prima proprietas, vel mediate, si sit secunda. Quod tenet D. Thom. 1. p. qu. 77. art. 6. ubi loquitur de potentiis animæ; est autem eadem ratio de quacumque forma & proprietatibus consequentibus illam, seu debitis ratione illius. Estque hoc valde verisimile, quia cum forma substantialis sit ut actus primus, accidentalis vero ut secundus, probabile est habere formã substantialem aliquam vim, ut ab ea manent accidentia sibi propria. Item quia hoc modo melius intelligitur naturalis connexio inter formam & proprietates, & ordo per se inter illas. Et hoc valde confirmat sensibile exemplum aquæ reducentis se ad pristinam frigiditatem: illa enim reductio fieri non potest, nisi per naturalem resultantiam a forma, ut in superioribus ostensum est: ergo eadem ratione idem sentiendum est de quacumque proprietate naturaliter connexa cum forma, præsertim si aliunde nulla sit repugnantia, aut dependentia ab aliquo extrinseco. Et in illo exemplo aquæ manifeste constat, veram esse conclusionem positam, scilicet aliquod accidens posse immediate resultare effective a substantiali principio. Nam illa intensio frigoris nullum habere potest propinquius principium unde resultet, quàm sit forma substantialis aquæ.

Naturalis resultantiæ quidditas declaratur.

Sed antequam ulterius procedamus, declarare semel oportet, quidnam sit hæc naturalis resultantia, an scilicet sit vera efficientia & causalitas activa, nec ne. Quia, si est vera efficientia, interveniet ibi propria actio accidentalis; nam causalitas effectiva in actione consistit, ut infra videbimus: atque ita forma substantialis erit principium immediatum & unicum alicujus actionis accidentalis, & multiplicabuntur actiones in productione formæ & proprietatum ejus, eritque per se actio ad hæc omnia, quæ comproducuntur, vel concreantur cum aliis, quæ omnia videntur aliena a communi Philosophorum doctrina. Si autem illa non est vera efficientia: ergo neque efficientia dici potest, quia quod non est verum aurum, absolute non est aurum, neque tale dici potest, nisi propter aliquã analogiam & proportionem, quæ in præsenti nulla apparet, imo neque intelligi potest, quid sit hæc resultantia, si non est efficientia. Circa hoc Cajetan. 1. p. q. 54. art. 3. indicat, hanc dimanationem esse naturalem sequelam absque operatione media; non tamen declarat, quid sit illa naturalis sequela, aut quomodo fiat sine actione vel operatione media. Et qu. 77. art. 1. ad 2. & 3. expresse ait hanc resultantiam esse per efficientiam sine actione media, & putat esse sententiam D. Thomæ ibi ad tertium, ubi tamen non ait dimanationem accidentium a subjecto esse sine actione, sed *non esse per aliquam transmutationem, sed per naturalem resultationem*.

Cajetani opinio.

Quocirca, si in rigore loquamur, verius existimo hanc resultantiam, non esse sine vera actione, quamquam non semper reputetur actio, per se distincta, neque ut propria mutatio. Hoc, ut existimo, satis probat in communi ratio facta, quia, aut hæc est vera efficientia, vel nulla, non potest enim dari medium. Si ergo est vera efficientia, intervenit actio. Si non est efficientia, neq; etiam est resultantia, aut naturalis sequela causalis, sed illativa tantũ, quia, posito uno, ponitur aliud propter naturale debitum. Sicut inter materiam & formam cœli, est naturalis illatio, non tamen dimanatio unius ab alia. Aliqui videntur inter hæc assignare medium, dicentes, hanc non esse efficientiam, sed quasi efficientiam, quæ in hoc solum consistit, quod causa efficiens substantiam, ratione illius determinatur, ut ei det proprietates illi proportionatas. Sed inprimis hæc re vera nulla efficientia est, sed solum connaturalitas, quę inter potentiam passivam naturalem, & actum etiam intercedit. Deinde exemplum de reductione aquæ cogit, ut majorem ac veriorem efficientiam fateamur. Denique, etiam illo posito, necesse est dicere, quod ad rem spectat, causam efficientem substantiam, concomitanter efficere proprietatẽ distinctam, non tamen sine actione con-

comi-

comitante, quia repugnat rem distinctam fieri sine distincta actione, quando ex illa re non componitur ipse primarius terminus alterius actionis, quia actio solum est quidam modus ipsius termini formalis ac per se, ut infra dicam, quam rationem statim amplius declarabo.

Duplex dimanationis naturalis modus.

Praeterea argumentor in hunc modum; nam haec naturalis resultantia interdum per se sola fit, & separatim a productione illius rei, a qua resultat: interdum vero ita est conjuncta cum illa, ut nunquam fit posterior, sed omnino simul cum illa, ut, v. gr. quando aqua se reducit ad pristinam frigiditatem, illa est naturalis dimanatio, ut Cajetan. fatetur dicta qu. 54. art. 3. in fine, ubi etiam idem ait de motu gravis geniti in superiori loco, qui ablato impedimento, naturaliter resultat ex gravitate. Quotiescumque autem resultantia fit hoc modo, evidentissimum est non fieri sine efficientia & vera ratione ac mutatione, ut in dictis exemplis manifeste patet: & ratio est, quia ibi incipit esse aliquid in subjecto, quod antea non erat. Et per se incipit absque nova productione alterius rei: ergo incipit per aliquam efficientem causam, & per propriam actionem ac mutationem: unde illa est propria frigefactio, & motio localis. Atque eadem ratio est, quotiescumque aliquod accidens de novo advenit alicui subjecto praeexistenti, per se solum, seu absque alio priori accidente; nam, si plura simul inter se connexa adveniant, illud, quod est primum & radix aliorum, censetur per se advenire, reliqua concomitanter. Dices. Ergo quando relatio advenit fundamento ex positione termini, intervenit ibi nova actio per se, quia solum illud accidens relativum tunc de novo advenit tali subjecto. Respondent aliqui, concedendo sequelam: alii negant: quia satis est, quod resultet ex positione termini. Alii existimant nullam intervenire actionem, quia hujusmodi relatio non est res, aut modus ex natura rei distinctus a fundamento, de quo suo loco videbimus.

Ex hac vero resultantia, quae tempore separatur a productione, ferendum est judicium de quacumque alia etiamsi fit in eodem instante, conjuncta; nam simultas in duratione non tollit distinctionem. Eo vel maxime, quod licet haec naturaliter sint simul, possent supernaturaliter separari, quod est sufficiens argumentum distinctionis. Assumptum declaratur; nam dum creat Deus substantiam animae, posset suspendere emanationem potentiarum ab illa, & post aliquod tempus permittere illam, seu dare concursum ad talem dimanationem, & tunc illa posterior dimanatio esset propria efficientia ac vera actio, eadem ratione, qua dictum est de frigefactione aquae reducentis se ad naturalem statum: ergo etiam quando simul tempore fit, est propria & distincta actio. Praeterea supra tacta est ratio a priori, quia hujusmodi accidentales formae, seu proprietates, sunt res distinctae a substantia: ergo licet fiant cum ipsa substantia, vel ab ipsa resultent, necesse est, ut fiant per actionem distinctam, licet concomitantem vel consequentem aliam. Patet consequentia, quia illa duo, scil. substantia & proprietas, non fiunt eque primo tanquam duae partes unius compositi termini, sed absolute fit prius natura substantia, & deinde resultat vel additur ei accidens proprium. Ut cum creatur anima, actio creaturae per se terminatur ad solam substantiam: illa enim tantum ex nihilo fit, & per se terminat illam actionem: ergo ut ei addatur aliqua res distincta, necessaria est alia efficientia, & consequenter nova actio, licet ex naturali connexione necessario comitetur aliam. Adde, principium proximum talis efficientiae juxta nostram sententiam, etiam esse distinctum: nam est ipsamet intrinseca substantia, quae est terminus prioris actionis. Item principium materiale saepe est diversum, ut in dicto exemplo creationis animae, nullum est materiale principium, ipsa vero substantia animae est materiale principium suarum potentiarum. Terminus etiam proprius est in re distinctus, ut supponimus: ergo intervenit ibi actio in re distincta, quamvis Physice, & in communi modo loquendi tanquam una computentur, quia habent intrinsecam connexionem & dimanationem.

Discrimen notandum inter praedictos modos naturalis dimanationis.

In quo est notanda differentia inter duos modos resultantiae naturalis, quos supra distinximus. Quando enim dimanatio talis est, ut nunquam possit per se & separatim fieri, sed solum ut connexa priori actioni & termino ejus, tunc illa non censetur propria & per se actio, & multo minus mutatio, sed quasi complementũ accidentale prioris actionis. Et ideo ad hujusmodi accidentia vel proprietates dicitur non esse per se actio, aut motus. At vero quādo talis resultantia per se & separatim fit, ut in reductione aquae, tunc censetur per se actio & propria mutatio tendens per se ad talem accidentalem terminum. Quae differentia non est tam in re, quam in denominatione sumpta ex separatione, vel ex concomitantia actionum.

Corollaria superioris doctrinae.

Atque ex rationibus factis colligitur primo, tunc solum hanc resultantiam esse cum vera efficientia & actione, quando id, quod resultat, est a parte rei distinctum ab eo, a quo resultat. Nam, si solum sit ratione distinctum, licet Metaphysice unum dicatur consequi ex alio, non potest ibi vera efficientia intervenire, nec dimanatio Physica, sed solum metaphysica consecutio. Ut si dicamus, ex eo quod forma est formale principium essendi, resultare quod sit etiam principale principium agendi, & idem est de omnibus similibus attributis, quae juxta nostrum concipiendi modum, attribuuntur rei ut proprietates ejus, licet ab hac non distinguantur actualiter in re ipsa. In his enim omnibus non potest intervenire efficientia realis, quia haec non est in conceptibus, sed in ipsis rebus. Unde necessario requirit distinctionem in re inter principium & terminum.

Quae accidentia resultent a substantiali principio.

Secundo infertur ex iisdem principiis, hanc resultantiam naturalem a principio substantiali solum intervenire inter ea accidentia, quae ita sunt connaturalia, ut simpliciter supponant ipsam substantiam, cujus sunt proprietates. Quod ideo adverto, quia juxta probabilem opinionem, asserentem dispositiones tempore praecedentes ad formam in instanti generationis intrinsece terminari in tali gradu, quem talis forma requirit, & easdem numero manere: juxta illam (inquam) opinionem, haec accidentia in instanti generationis non manant a forma, etiamsi sint proprietates maxime connaturales illi, ut est calor respectu formae ignis, vel frigus aquae, non quia talis forma non esset sufficiens ad illam effectionem per modum resultantiae, sed quia supponitur qualitas jam per se producta ab agente per totam mutationem tempore praecedentem, & terminatam in instanti generationis, prius natura, quam introducatur forma.

Quaestiuncula respondetur.

Sed quaeres, esto non interveniat haec resultantia in instanti generationis, an immediate post intercedat per modum conservationis. Respondeo hanc quaestionem non esse peculiarem de his qualitatibus, quae ordine nature antecedunt, sed de omnibus proprietatibus, quae a principio resultant ex formis, quaeri similiter posse, an illa resultantia sit tantum per modum productionis in primo instante vel tempore, quo res producitur vel comproducitur, an vero perseveret per modum conservationis toto tempore, quo durat ipsa proprietas, ita ut sicut in illũ in actione non tantum perseverat lumen, sed etiam actio illuminandi, ita in anima habente intellectum, non tantum perseveret intellectus, sed etiam emanatio intellectus ab anima, & similiter in igne vel aqua non solum perseveret calor aut frigus, sed etiam actualis emanatio a sua forma. In qua dubitatione nihil video posse certa ratione definiri, sed utrumque posse conjecturis fieri probabile: nam postquam illa proprietas semel effecta est per naturalem dimanationem, non est cur indigeat continua conservatione, cum jam habeat esse perfectum, & sit in suo subjecto connaturali. Aliunde vero apparet probabile illam actualem dimanationem non cessare, quia principium ejus est praesentissimum & conjunctissimum, & semper habet eandem vim ad continuandam illam. Item necesse est, ut illa proprietas actu conservetur a Deo: ergo, cum sit ibi principium intrinsecum & proximum, quo mediante possit conservari, magis naturale est, ut illo mediante conservetur. Item, hoc modo melius explicatur major resistentia, quae, ceteris paribus, esse potest in expellenda proprietate a proprio subjecto, quam ab alieno. Unde haec pars videtur verisimilior, qua supposita consequenter dicendum est, licet in primo instanti generationis aquae, v. gr. frigiditas non manet a forma ejus, quia jam invenit aqua frigiditatem productam a generante: deinde vero, cessante jam actione generantis, conservari ab intrinseca forma per naturalem dimanationem eodem modo, ac si a primo instanti ab illa manasset.

Tertio infertur ex dictis, hanc emanationem seu resultantiã naturalem esse aliquid in re distinctũ & a forma re-

Unitas & distinctio naturalis resultantia. sultante, & ab illa, a qua resultat, & ab actuali etiam informatione, nam hæc omnia intervenire possunt absque naturali resultantia: ergo est aliquid distinctum ab illis. Antecedens patet; nam frigus est in aere actu informans illum, estque accidentaliter conjunctum formæ ejus, & tamen non manat ab ejus forma: calor vero est etiam conjunctus & informat, & præterea dimanat a forma: ergo aliquid addit dimanatio. Dices, licet hoc ita videatur, comparando accidens proprium ad extrinsecum, tamen in ipso accidente proprio non videtur resultantia hæc aut dimanatio esse aliquid distinctum ab ipso ut actu informante. Sed contra hoc est primo, quia aliud est informare, aliud dimanare: illud pertinet ad rationem causæ: hoc ad rationem effectus. Secundo in exemplo supra posito de dispositione ultima, quæ in primo instanti non manat a forma, invenitur accidens proprium actu informans, & conjunctum propriæ formæ, & ab illa non resultans, quæ tamen in tempore subsequente resultat seu conservatur: ergo hæc resultantia est aliquid distinctum ab accidente proprio, actu informante. Tertio declaratur in hunc modum; nam hæc resultantia, cum sit quoddam efficientiæ genus, non fit sine concursu primæ causæ: potest ergo Deus suspendere hunc concursum, & impedire, ne intellectus, v. gr. manet ab anima, & deinde per solam suam efficaciam ponere intellectum in anima, quia nihil repugnat, quod se sola faciat, quod mediante anima fieri potest præcise considerata ratione efficiendi: ibi ergo manet substantia animæ & entitas, atque actualis inhæsio intellectus absque actuali dimanatione intellectus ab anima, sed a solo Deo: ergo signum est illam dimanationem esse aliquid distinctum, quidquid enim est in re separabile, distinctum etiam esse necesse est. Atque hinc confirmatur, quod supra diximus, nempe hanc naturalem resultantiam non esse sine aliqua actione: nam id, quod addit resultantia supra entitatem formæ accidentalis inhærentis, solum est quidam modus dependentiæ intrinsecæ proprietatis a sua forma, ut a principio activo, dependentia autem a principio agente, & actio idem sunt, ut infra videbimus.

Occurritur objectioni. Sed objicies. Ergo omnis actio, quæ naturaliter & sine libertate fit, est naturalis quædam resultantia, quia sicut posita aquę forma, resultat per veram actionem & dependentiam talis proprietas, & ab una proprietate interdum etiam resultat alia, ut docet D. Thom. 1. p. qu. 77. art. 7. ita, posito Sole, v. gr. resultat naturaliter lumen in aere, media illuminatione. Respondeo quoad hoc esse aliquam similitudinem: differentiam tamen esse, quia resultantia naturalis est omnino intrinseca, & quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito ex vi generationis: actio vero proprie dicta, & quæ a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca, & supponit, per se loquendo, rem jam constitutam in suo perfecto, & naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti, & non esse a forma vel proprietate intrinseca, nisi quatenus vicem obtinet generantis, & est quasi instrumentum ejus. Unde est illud axioma: *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*, quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus: in reliquis vero actionibus propriis jam operatur res propria virtute, & illi ut principali agenti in suo genere tribuitur actio. Et hinc oritur alia differentia, quam statim attingemus: satis enim de naturali resultantia dictū esse existimamus.

Secunda assertio de propria efficientia accidentali.

Dico secundo: Quando accidens fit per propriam actionem a naturali resultantia distinctam, principium proximum efficiendi illud, semper est aliquod accidens. Hæc assertio tangit quæstionem communem de distinctione potentiæ activæ a substantia in rebus creatis, quæ solet tractari tam de substantia angeli & potentiis ejus, quam de anima, & ejus potentiis, de aliis etiam formis & earum virtutibus activis. Et conclusio posita est consentanea doctrinæ D. Thomæ, ubique constituentis distinctionem in omnibus creaturis inter proximam facultatem agendi & substantialem formam, ut videre licet in 1. parte qu. 54. art. 3. & qu. 77. art. 1. quibus locis Cajetanus eam defendit, & Capreolus in 1. dist. 3. qu. 4. Soto in Logica cap. de propr. qu. 2. Ægidius quodlib. 3. qu. 10. Hervæus quodlib. 1. qu. 9. & probatur primo inductione facta in omnibus effectibus, quos experimur. Nam inprimis videmus elementa nullam efficientiam accidentalem exercere, nisi mediis qualitatibus primis, quas esse vere ac propria accidentia manifestum est. Deinde ipsum etiam localem motum naturalem non habent nisi mediis qualitatibus: quamquam enim ille motus ad naturalem resultantiam pertineat, potest tamen inde argumentum a fortiori desumi. Præterea cœlum, quantum nos experiri possumus, agit per qualitates a sua substantia distinctas, nempe per lucem seu lumen, & inde sumimus argumentum alias influentias occultiores proxime fieri per qualitates accidentales; nam si illa, quæ videtur omnium maxima & perfectissima ita fit, multo magis aliæ. Rursus mista inanimata, ut metalla, gemmæ, & alia hujusmodi, si quas actiones habent, videntur manifeste illas exercere per virtutes accidentales; cujus signum inter alia est, quod illæ virtutes possunt intendi, remitti, ac destrui, in quo pendent a temperamento primarum qualitatum. Quod argumentum fieri etiam potest in herbis & plantis, quæ virtutes habent ad varias admirabiles actiones attrahendi aut expellendi, & quædam habent virtualem calorem, aliæ frigus, &c. quæ virtutes in eis temporis discursu, vel mutatione sui temperamenti remittuntur, cum tamen substantia maneat eadem: signum est ergo, has virtutes esse accidentia. Mysterium etiam Eucharistiæ hoc nobis confirmavit; nam videmus, seclusa substantia, conservatam esse totam vim agendi, quæ erat in accidentibus. *In actionibus corporum probatur conclusio.*

In actionibus etiam spirituum. Hinc ulterius ascendendo ad actiones animæ in quolibet gradu ejus, quātum ex sensu conjicere possumus, principia accidentalium operationum accidentia etiam sunt ut patet de calore vitali seu nutrimentali, & de virtute attrahendi aut expellendi excrementum & similia; nam inprimis ipsa diversitas actionum videtur esse sufficiens argumentum distinctionis inter virtutes. Et præterea hic etiam habet locum argumentum factum, quod hæ virtutes intenduntur, & remittuntur. Deinde in operationibus sensuum videtur hoc manifestum; nam præter diversitatē operationum ipsa diversitas organorum indicat satis virtutes proximas illarum actionum esse per se distinctas, atque adeo esse accidentales. Et in homine certe necessario debent esse ab anima distinctæ: alioqui essent spirituales entitates, quod verisimile non est, ut suo loco latius est probandum. Jam vero de ipsis spiritualibus actionibus & principiis earum, non possumus nos tam claram experientiam habere, tamen quia de illis non possumus, nisi ex his, quæ experimur, observata proportionali ratione, philosophari, merito colligimus, de illis idem esse ferendum judicium.

Potentia activa omnis realiter a substantia distincta. Ex hac igitur inductione satis probabiliter colligit D. Th. in omni supposito creato proximam virtutem agendi & operandi esse distinctam a substantia ejus, & consequenter esse accidens. Addendum vero est, omnem efficientiam substantiæ præter generationem substantialem, esse efficientiam alicujus accidentis, quia substantia non potest efficere substantiam, nisi per generationem, & ideo quidquid præter generationem substantialem efficit, totum illud est accidens: ergo principium proximum efficiendi accidens, semper est aliud accidens. Unde confirmatur; nam principium proximum efficiendi ipsam generationem substantialem est accidens, idque dupliciter. Primo parando viam ad generationē substantialem, prævia aliqua accidentali actione. Secundo cooperando instrumentaliter ipsi substantię in eductione formæ substantialis, ut superiori sectione vidimus. Ergo multo magis erit principium proximum efficiendi omnem accidentalem actionem, sive principale, sive instrumentale, quod statim videbimus. Patet consequentia, quia magis improportionata est substantia ad accidentalem actionē, quam ad substantialem generationem: & e converso magis proportionatum principium est accidens ad accidentalem actionem, quam ad substantialem generationem.

Rationes prædictæ illationis. Ratio autem a priori difficile redditur, quamquam D. Thom. plures probabiles afferat citatis locis, quas Scotus & alii multis argumentis impugnant. Cajetan. vero post Capreolum fuse & copiose satis eas defendit, sed id & operosum & inutile esse existimo, quia re vera illæ non sunt demonstrationes, neque est, cur a prudenti Philosopho in re tam abdita expetantur. Nisi enim probetur, excedere perfectionem substantiæ creatæ esse proximum

mum & unicum principium accidentalis actionis, non potest a nobis reddi ratio a priori, cur hæ creaturæ, quæ nunc sunt & operantur, semper indigeant accidentali principio ad hujusmodi operationes, quia nos non cognoscimus proprias rationes harum creaturarum, ut ex eis peculiares causas hujus indigentiæ seu necessitatis sumamus: ergo si a priori procedamus, necessario ostendum est in communi ratione creaturæ, ut sic, ut sapienter D.Th. observavit. At si ex generali ratione creatæ, substantiæ fundamentum sumitur, consequenter dicere necesse est, esse impossibile creare Deum substantiam, quæ per se ipsam solam immediate operetur. Quod tamen difficile suaderi aut probari potest, quia ille modus operandi non videtur exigere infinitam perfectionem in genere entis aut substantiæ: omnis autem perfectio, quæ hanc illimitationem non requirit, videtur communicabilis creaturæ: si autem communicabilis est, unde constat, non esse communicatam? aut quomodo ex generali ratione creaturæ ostendi potest dicta necessitas?

Nihilominus dicendum est, licet hoc demonstrari non possit, ex inductione facta probabiliter satis colligi, substantiam creatam ex limitatione sua habere, ut per sese non possit esse principium totale ac proximum accidentalis actionis seu formæ. Cujus ratio esse videtur improportio & distantia, quæ est inter tale principium & talem actionem, ne possint conjungi, nisi per aliquod proportionatum medium, qualis est facultas seu potentia accidentalis. Et ideo sola substantia infinita, quæ omnem proportionem excedit, omnemque vincere potest improportionem, sufficiens est per se ipsam ad omnem hujusmodi effectum vel actionem. Possumusque hoc ita confirmare, quia omnis operatio substantiæ, præter substantialem generationem, aut tendit ad substantialem generationem efficiendam, aut non. Actio quæ est prioris generis, merito requirit principium proximum accidentale, quia est accidentalis dispositio ad substantiam. Nam, si substantia, quæ generatur, talis est, ut sine dispositionibus accidentalibus præviis fieri non possit, quid mirum, quod substantia, quæ illam generat, accidentales etiam dispositiones requirat, quæ simul sint virtutes agendi & disponendi ad similis substantiæ generationem? Dices, hanc rationem recte procedere de agente univoco, & ejusdem rationis: non vero de æquivoco, in quo potest esse virtus altioris rationis. Respondetur, si agens æquivocum sit finitum, ut de illo nunc agimus, proportionaliter judicandum esse de illo, ac de univoco agente, nam si eminenter continet formam substantialem rei generandæ per formam substantialem suam, dispositiones etiam accidentales ad illam formam continebit eminenter per nobiliorem dispositionem seu proprietatem accidentalem suam: nam cum forma substantialis sit in suo genere limitata & finita, non potest per se solam eminenter continere perfectiones diversorum generum, neque esse per se apta ad utramque actionem. Quod etiam satis declarat modus agendi omnium corporum tam inferiorum, quam cœlestium, ut inductione supra facta expositum est. Sicut enim nulla est forma substantialis, cujuscumque ordinis, aut perfectionis sit, quæ non habeat in sua materia dispositiones, seu proprietates sibi proportionatas, ita nulla est forma, quæ ad disponendam aliam materiam ad aliquam formam substantialem, sive æqualem, sive inferiorem, non utatur propriis dispositionibus vel proprietatibus accidentalibus, ut propriis agendi principiis.

Inductio in actionibus ad generationem substantialem ordinatis.

Operationes autem, quæ non ordinantur ad substantialem generationem, quantum ex rerum experientia conjectare possumus, solum sunt aut operationes vitæ sensitivæ, & intellectivæ, aut varii ac diversi motus locales. Omitto illuminationem, & intentionales actiones specierum sensibilium: nam de his satis constat ab accidentibus sensibilibus fieri. Neque etiam numero operationes vitæ vegetativæ, quia omnes per se tendunt ad aliquam aggenerationem substantialem. De qua eadem est ratio, quæ de prima generatione: nam etiam fit, prævia alteratione & dispositione accidentali, intervenientibus etiam aliquibus localibus motibus, attractionis, scilicet, & expulsionis. Aliæ vero actiones & operationes transeuntes, etiamsi fiant per eminentes virtutes, semper fiunt aut alteratione per se primo terminata ad aliquam ex primis qualitatibus, de quibus jam ostensum est principia proxima earum esse aliqua accidentia, aut solum consistunt in motu locali attrahendi, aut impellendi, &c. Quod igitur ad operationes cognoscendi & amandi in gradu sensitivo requirantur facultates accidentales, ratio inprimis sumi potest ex ipsa varietate operationum, & ex varia dispositione, quam in suis organis requirunt. Item ex eo, quod tales actiones immanentes sunt in ipsis principiis proximis, a quibus eliciuntur, unde si illæ potentiæ nihil aliud essent, quam ipsæmet formæ substantiales, omnes illæ operationes manerent in solis substantialibus formis. Ex quo ulterius fieret, quod tales operationes in homine essent spirituales, sicut est ipsa forma. Imo etiam fieret, ut semper, & in omnibus deberent esse spirituales: nam omnis forma habens operationem propriam & independentem a materia ut a subjecto, debet esse per se subsistens, & independens etiam in suo esse a materia, ut a subjecto: nam independentia in operatione indicat, qualis sit independentia in esse. Et hoc est potissimum principium, unde colligimus humanæ animæ subsistentiam & immaterialitatem, scilicet, quia operatio ejus intellectualis non dependet a corpore ut a subjecto, quamvis pendeat ut a ministrante species. Si ergo operatio sensitiva eodem modo esset independens a materia, omnis etiam anima sensitiva esset independens, & ita utraque esset immaterialis, & spiritualis. Igitur ex modo talis operationis materialis optime colligitur, formam substantialem non esse per se aptam ad exercendam talem operationem absque facultate media, quæ etiam debet esse materialis, & adveniens materiæ, ut jam informatæ tali substantiali forma.

In operationibus non ordinatis ad substantialem generationem.

In operatione autem intellectuali non procedit hæc ratio sumpta ex materialitate actionis: procedit autem alia de diversitate operationum, & in anima rationali est alia peculiaris ratio, quia per suam entitatem substantialem informat corpus, non autem informat per intellectũ aut voluntatem, quia hę potentiæ ideo non sunt organicę, quia materiam non informant. Quæ ratio non comprehendit angelos, & ideo in eis est hæc res magis dubia, ut Durand. voluit, & infra suo loco videbimus. Nihilominus tamen generalis illa ratio, etiam in eis est satis efficax, quæ sumitur ex diversitate operationum: nam ubicumque operatio intellectualis accidentalis est, est magna diversitas in operationibus illius gradus, præsertim in operibus intellectus & affectus: ergo cum substantia creata sit de se indifferens ad hujusmodi operationes eliciendas & recipiendas, verisimilius est ad illas determinari, & quasi accommodari per proprias facultates & potentias. Item, omnis substantia intellectualis, hoc ipso, quod creata est, necessario habet operationem intellectualem accidentalem, ut de homine constat, & de angelis infra suo loco ostendemus. Indiget etiam aliis principiis accidentalibus, ut speciebus intentionalibus & habitibus: quid ergo mirum, quod indigeat virtute accidentali proportionata operationi? Eo vel maxime, quod omnis natura intellectualis debet in se habere virtutem per se primo ordinatam ad operationem intelligendi vel amandi, quia cum instituatur propter hanc operationem, non debet institui absque virtute per se primo ordinata ad illam. Virtus autem per se primo ordinata ad operationem accidentalem cum ab illa sumat speciem, accidentalis etiam est. Et huc tendere videtur ratio D.Th. quod essentia substantiæ creatæ ut sic tantum ordinatur ad suum esse: virtus vero ordinatur ad operationem accidentalem, & ideo distinguuntur ad eum modum, quo distingui solent potentiæ per varios actus. Quamvis enim hæc ratio videatur supponere essentiam creatam distingui ab esse, & comparari ad illud, tanquam potentiam receptivam, vel activam ad actum, tamen abstrahendo ab hac quæstione, potest dicto modo accommodari ratio.

In operationibus intellectualibus.

Atque hinc tandem facile suaderi potest, virtutes quæ sunt in rebus creatis ad varios locales motus efficiendos, esse accidentales. Primo quidem, quia, si præcipuæ operationes, & magis intimę, ac vitales requirunt hujusmodi facultates: ergo multo magis motus locales. Secundo, quia in rebus naturalibus experimur motum localem, etiam maxime naturalem, fieri media facultate accidentali, ut gravitate, aut levitate: ergo multo magis, cum magnes trahit ad se ferrum, aut rhabarbarum pellit bilem, id faciunt facultatibus accidentalibus: idem ergo erit in omnibus similibus. Tertio, quia motus localis, quamvis in hoc sit perfectior cæteris, quod minus transmutat substan-

Virtutes loco motivæ a substantia realiter distinctæ.

tiam aut subjectum, tamen in hoc maxime a substantia distare videtur, quod neque ad illam per se ordinatur, neq; cum illa fere habet convenientiam, aut similitudinem, & ideo mirum non est, quod forma substantialis per se ipsam non sit apta ad hunc motum efficiendum absque facultate accidentali. Constat igitur in universum agentia creata efficere accidentia per principia proxima accidentalia.

Qui auctores prædictæ illationis asseruerint, & eorum fundamenta.

Non defuere Philosophi & Theologi, qui saltem ex parte huic conclusioni contradixerint, vel tractando de potentiis animæ, vel de potentiis angelorum, ut patet ex Gregorio in 2. dist. 16. q. 3. Scoto q. unica, & in 4. dist. 45. q. 3. Durando in 1. dist. 2. q. 2. & in 2. dist. 3. q. 5. Marsilio in 1. qu. 7. art. 7. & in 2. qu. 17. art. 2. & aliis Philosophis in 2. de Anima, cum quibus ibi agendum est, & de angelis infra nonnihil dicemus. Solum nunc adverto, esse differentiam inter Scotum, ac Gregorium, & sequaces, quod Gregorius nullam omnino ponit distinctionem in re inter formas & facultates earum. Unde fit, ut concedat animam per idem principium proximum intelligere, velle, videre, audire, &c. quod satis absurdum est, Scotus autem ad hoc vitandum ponit distinctionem formalem inter potentias & formas. Sed si per distinctionem formalem intelligat Scotus distinctionem, quæ in re non in actu, sed ad summum virtute, & fundamentaliter, ac mente perficiatur, solum in modo loquendi differt a Gregorio & aliis: si vero intelligat veram distinctionem actualem, quæ in re sit, saltem modalem, primum non contradicit conclusioni positæ, quia modus ille accidens quoddam erit, quod satis est ad veritatem dictæ assertionis. Deinde immerito negat propriissimam distinctionem realem, nam, ut statim dicam, proxima difficultas operandi non est modus aliquis, sed aliqua propria entitas ac vera forma, & ideo si in re distinguitur a forma substantiali, non distinguitur ut modus, sed ut res, atque adeo proprie realiter. Præsertim, quia si aliquæ rationes sunt, quæ probent distinctionem in re, non minus probant distinctionem realem, quam modalem, & e contrario, si rationes, quæ ab ipso & aliis fiunt contra sententiam D. Thom. essent alicujus momenti, æque procederent contra distinctionem modalem.

Non tamen censeo expedire nunc illa argumenta sigillatim proponere, tum quia mihi non videntur difficilia, tum etiam, quia a Cajet. & aliis sufficienter solvuntur, tum denique, quia omnia fere eo tendunt, ut probent, sine necessitate non debere res multiplicari: hic autem non intervenire sufficientem necessitatem probant, vel solvendo rationes D. Thomæ, vel quia substantia, cum sit nobilior, sufficere poterit ad id, propter quod efficiendum accidens adjungitur. Et peculiariter urgere potest contra nos ratio sumpta ex priori assertione: nam si potentiæ fluunt ex essentia per veram efficientiam: ergo continet eminenter ipsas potentias: ergo sufficiens erit per se ipsam efficere quidquid per potentias potest. Respondetur tamen sufficientem necessitatem esse, ut substantia creata habeat principia accommodata accidentalibus actionibus, quæ necessitas sufficienter probatur inductionibus & rationibus supra factis, neque enim de omnibus rebus demonstratio fieri potest. Nec refert, quod substantia sit perfectior, tum quia non semper quod perfectius est, potest efficere quidquid potest res minus perfecta; tum etiam quia inde ad summum habetur, substantiam esse principale, seu radicale principium, non vero etiam proximum: plus autem est esse utroque modo principium, quam altero tantum, Quo sensu dicere etiam possumus, quid perfectius esse substantiam cum sua potentia, quam solam, Denique etiam manus est perfectior, quam calamus, & tamen non potest scribere sine calamo. Ad ultimam objectionem primum occurrere possumus sensibili exemplo: nam aqua per suam formam est sufficiens, ut ab illa resultet frigiditas, & tamen sine frigiditate non est sufficiens ad frigefaciendum alios. Neganda est ergo consequentia, & ratio reddi potest primo, quia virtus formæ, aut principii potest esse limitata, tum ad perfectionem proprii suppositi, tum ad talem modum actionis seu dimanationis, sicut gravitas per se movet ipsum grave, in quo existit, non aliud, Secundo, quia interdum formalis potentia seu facultas est ita accommodata actioni, ut non quælibet virtualis sufficiat, ut intellectus agens, aut solus, aut cum phantasmate virtualiter continent speciem intelligibilem, & tamen non possunt per se concurrere ad intellectionem, sed per speciem quam efficiunt. Tertio & maxime, quia non censeo essentiam continere eminenter passiones, sed tantum instrumentaliter: nam ideo, ut dixi, ille effectus tribuitur generanti: fieri autem potest, ut aliquid sit aptum instrumentum ad efficiendum aliud, seu aliam facultatem, & non ad efficiendum immediate actionem illius facultatis, ut in instrumentis aeris manifeste conspicitur.

SECTIO IV.

Quæ accidentia possint esse principia agendi.

Difficultatis ratio.

Circa doctrinam superioribus sectionibus traditam, nonnulla breviora dubia explicanda supersunt. Primum est, quod in titulo hujus sectionis propositum est, quod potest universe intelligi, tam de activitate accidentium in substantiam, quam in alia accidentia; tamen quia accidens non efficit substantiam, nisi prævia actione alicujus accidentis, ut dictum est, ideo tota quæstio revocari potest ad propriam efficientiam, quam accidentia habent in alia accidentia. Et hinc nascitur ratio dubitandi, quia accidens dicitur esse proximum principium producendi accidens, ut sit illi proportionatum: ergo tale oportebit esse accidens, quod est principium actionis, qualis est terminus actionis: erit ergo quantitas principium proximum efficiendi quantitatem, & unum ubi, alterius ubi, &c. In contrarium autem est, quia ex communi Philosophorum sententia sola qualitas, est principium proximum actionis, & non omnes qualitates, sed aliquæ, cujus etiam ratio investiganda est.

In hoc præmittenda est distinctio supra posita de activitate per naturalem resultantiam, vel per propriam actionem, & supponendum, sermonem esse tantum de hac posteriori, quod pro tota disputatione semel dictum sit, quia illa resultantia per modum unius cum rei productione computatur, quod si aliquid singulare interdum circa illam notari potuerit, non omittemus. In præsenti ergo, sicut supra diximus a substantia posse resultare accidens, ita a quolibet accidente poterit resultare aliud, vel realiter, vel saltem moraliter distinctum, si capax sit talis proprietatis: sic enim a quantitate resultat figura, vel relatio æqualitatis, si est modus distinctus, & ab una relatione, ut multi ajunt, potest resultare alia, ut a paternitate similitudo, &c. Et ratio est, quia unaquæque essentia, qualiscumque sit, potest esse principium suæ proprietatis intrinsecæ per naturalem resultantiam ejus.

Accidens ab accidente naturaliter emanare potest.

De propria ergo efficientia accidentali dicendum est primo, solam qualitatem esse posse principium proximum ejus. Hæc assertio primum probari potest experientia: nam actiones omnes, quæ tendunt ad substantiam, fieri solent mediis qualitatibus, vel primis, vel quæ eminenter contineant primas: actiones etiam vitales mediis qualitatibus fiunt: facultas etiam movendi localiter semper est aliqua potentia de prædicamento qualitatis, adeo ut etiam ad motum projectorum censeant Philosophi necessarium esse impetum impressum, qui sit qualitas motiva. Secundo potest probari facto brevi discursu per cætera prædicamenta: quantitas enim non est productiva alterius quantitatis, ut experientia probat, Et ratio est primo, quia quantitas consequitur materiam, & ideo imitatur naturam ejus, estque ad recipiendum & non ad agendum, Secundo, quia quantitas re vera non est per se producibilis de novo, imo (juxta nostram sententiam) neque concomitanter, ita ut, quæ antea non erat, nunc esse incipiat per actiones naturalium agentium, quia existimamus quantitatem esse coævam materiæ. Sed solum fit, ut quantitas, quæ prius erat unius rei simul cum materia incipiat esse alterius, unde si addatur rei præexistenti, fit augmentatio, vel propria vel impropria juxta diversos modos illius mutationis. Semper tamen fit illa mutatio, vel additio, prævia alteratione, & generatione, vel aggeneratione, cujus principium proximum est qualitas, & ideo quantitas non habet actionem, cujus possit esse principium: termini enim quantitatis, qui interdum resultant facta divisione continui, &c. magis fiunt per naturalem resultantiam, quam per propriam efficientiam, de qua agimus.

Sola qualitas inter accidentia veræ effectionis principium.

Probatur in quantitate.

Rursus relatio ex omnium sententia non est activa: & frequenter ratio reddi solet, quia relatio est minimæ entitatis: & a fortiori id confirmatur ex relationibus divinis, quæ secundum propria non sunt activæ, ut Theologi tradunt, ex illo certo principio, quod actiones Trinitatis

In relatione.

ad

ad extra sunt indivisæ. Sed omissis relationibus divinis, (de quibus propriam rationem esse existimo, quia solum sunt ad subsistendum, & subsistentia ut sic non est principium agendi, sed tantum terminus naturæ, quæ est principium operandi, ut latius differitur in materia de Incarnatione, & Trinitate) de relationibus creatis ratio reddi potest juxta probabilem opinionem, quia nullam rem addunt suo fundamento: unde non sunt activæ, nisi ratione illius; quod si illud non sit activum, non est unde habeant efficientiam: illud autem nunquam invenietur activum, nisi quando est aliqua qualitas. Accedit, quod relatio, ut relatio, non potest esse principium efficiendi rem absolutam, cum sint diversi ordinis, & sit ordo præposterus, ut res absoluta consequatur relativam. Neque etiam potest relatio facere relationem, quia relatio propria non per se fit, sed quatenus resultat posito fundamento & termino.

In actione. Ulterius actio non est vere ac proprie principium agendi: nam, ut infra ostendemus, est ipsa causalitas agentis, & in hoc consistit ejus ratio: causalitas autem non est principium agendi, sed est a principio, quod supponit. Item, si comparetur actio ad suum terminum, non est principium agendi illud, sed via ad illud, seu dependentia illius a suo principio: si vero comparetur ad res alias, non potest per se ipsam esse principium alicujus, quia nec potest esse principium alterius actionis: non enim naturaliter loquendo, ex actione sequitur actio immediate, sed ad summum ratione termini: neque etiam potest esse principium alterius termini, quia nullum principium pertingit terminum, nisi media actione. Et nulla actio potest excedere suum intrinsecum terminum, seu per se ipsam alium attingere, quia cum illo identificatur, & solum est quidam modus illius. Sed instabit aliquis de actionibus immanentibus, quæ interdum sunt principia efficiendi aliquid: multi enim dicunt intellectionem efficere verbum realiter distinctum: alii putant cognitionem efficienter causare amorem, vel delectationem, & veriora exempla sunt, quod actus immanentes effective causant habitus, & interdum unus actus causat alium ejusdem potentiæ, ut assensus principiorum assensum conclusionis, & intensio finis electionem medii. Hallucinantur autem, qui putant in hac efficientia actum immanentem non se gerere, ut principium producendi aliquid aliud, sed esse ipsam productionem ejus: repugnat enim actualem productionem esse rem distinctam a re producta: habitus autem est res distincta ab actu, quo producitur. Item, quia si actus comparetur ad actum, ille, qui procedit ab alio, intrinsece est actio immanens: ergo intrinsece ac per sese est productio quædam: ergo alius non est productio illius. Alii propter hoc argumentum limitant assertionem, ut verum habeat extra actiones immanentes. Sed neque est necessaria limitatio, neque aliqua illius ratio probabilis afferri potest: cur enim illuminatio etiam non erit activa, aut effectus, qui a lumine proveniunt, non tribuentur ipsi illuminationi, ut principio agendi. Verius ergo dicitur, sicut illuminatio habet suum proprium terminum intrinsecum, ad quem ipsa terminatur, hic autem est principium omnis ulterioris actionis, si quæ est, quæ ad rem illuminatam consequatur: ita actiones immanentes, ut actiones sunt, habere suos intrinsecos terminos, qui sunt qualitates, & has esse principia proxima ulterioris actionis, quando contingit subsequi: hoc autem ita esse, inferius probandum est latius disputando de actione: nunc autem solo argumento facto satis confirmatur: quomodo enim actus immanens esset principium producendi habitum, qui est vera qualitas, nisi ipse esset qualitas, aut cur in ipso habitu distinguimus rationem qualitatis ab intrinseca productione, seu dependentia, qua fit ab ipso actu, & in eodem actu non distinguemus rationem qualitatis ab intrinseca dependentia vel actione, quæ fit a sua potentia, cum habitus & actus proportionaliter comparentur?

Actiones immanentes an vera efficientia principia.

In passione. De prædicamento passionis nihil fere addere oportet, quia, ut infra ostendam, actio & passio in re non distinguuntur actu, sed tantum fundamentaliter, ubi actio passionem habet adjunctam: unde, si actio non est principium agendi, multo minus passio, & rationes factæ æque applicari possunt. Solum potest objici de motu locali, qui est mutatio quædam & consequenter passio: nam passio, & mutatio late sumpta, idem sunt: motus autem causat calorem, unde videtur esse principium ejus. Respondetur tamen, motum localem per se nihil efficere, sed esse tantum viam ad ubi, deservit tamen ad actiones, ut conditio necessaria, vel utilis, aut ad applicandum principium agendi, aut ad removenda impedimenta. Et hoc modo interdum per accidens causat calorem, interdum etiam frigus, de quo alias.

Præterea de loco, seu ubi ut sic, constat non esse principium agendi: nam si locus sumatur pro superficie continente, eadem ratione non est principium agendi, qua neque quantitas, quia talis locus non est aliud in re ipsa a superficie, sed addit aliquem respectum, vel denominationem ad rem extrinsecam, quę omnia nihil pertinent ad rationem agendi. Dixi autem sermonem esse de loco ut sic, seu quatenus locus est, quia quatenus est locus, vel naturalis, vel violentus, potest habere aliquam actionem in locatum, sed illam non habet, nisi ratione aliquarum qualitatum, ut ex Philosophia constat. Si vero loquamur de ubi, prout est intrinseca præsentia, seu modus locati, sic jam manifestum est, non esse principium alicujus actionis: est quidem interdum conditio agendi propter propinquitatem, ut postea dicemus, non tamen est ratio, seu principiū agendi, ut experientia ipsa satis constat. Ratio autem non videtur esse alia, nisi quia ille tantum est quidam modus rei præsentis, & per se non affert propriam entitatem, & ideo neque activitatem per se confert. Item, quia non potest intelligi, quid per se agat, non enim potest aliud ubi producere in alio corpore: nam ubi non fit per se nisi per motum localem: una autem res non movet aliam localiter per suum ubi: sed vel impellendo, vel attrahendo, aut alio simili modo. Ex quo a fortiori constat, neque situm, neque tempus seu durationem, aut quando, neq; habitum seu esse vestitum, esse principia agendi secundum eas rationes præcisas, secundum quas prædicamenta constituunt, quia situs in re non distinguitur ab ubi, nisi aliqua denominatione, relatione, aut figura: habitus vero solum addit denominationem quandam extrinsecam: tempus autem, & in universum duratio, vel non est aliquid in re distinctum a re, quæ durat, vel ad summum est modus, & ideo omnia ista formaliter, & ut sic non sunt activa, sed res, cum quibus identificatur, possunt esse activæ, ut si res, quæ durat, est qualitas, aut vestimentum potest esse activum ratione aliquarum qualitatum. Relinquitur ergo, ut inter accidentia sola qualitas sit per se principium agendi. Et ratio reddi potest, quia in primis sola qualitas præter quantitatem habet entitatem propriam re distinctam a substantia, & ideo est propriissime forma accidentalis, & proprius motus, quod necessarium est ad rationem principii agendi, & ut propriam activitatem habeat. Deinde est talis entitas, quæ consequitur formam, & ideo imitatur naturam ejus, eique tribuitur, ut ei sit instrumentum aut virtus proxima agendi, præsertim cum substantialis forma per se sola non sit sufficiens principium proximum hujusmodi actionum.

In situ, duratione, & habitu.

Unde qualitas hanc activitatē præ cæteris hauriat.

Dices: Si hæc ratio valida est, probat omnem qualitatem esse principium alicujus actionis, quia omnis qualitas consequitur formam, & consequenter imitari debet naturam ejus. Præsertim, quia sicut forma substantialis est quidam actus, ita & qualitas: omnis vero actus sicut dat esse, ita & operari. Et confirmari potest, quia unumquodque est propter suam operationem: alioqui frustra esset, ut dicitur secundo de Cœlo c. 3. & 1. Ethic. c. 7. Nihilominus dicendum est, neque omnes species qualitatis ab Aristotele numeratas, neque omnes qualitates sub singulis speciebus contentas esse activas, sed solum tres primas species quoad aliquas qualitates sub eis contentas. Declaro singula: nam inprimis ab ultima incipiendo, figura per se non est principium alicujus actionis: ut affirmat communis sententia, quæ sumitur ex D. Thoma 2.2. qu. 96. art. 2. ad 2. & lib. 2. contra Gentes c. 76. & 3. contra Gentes cap. 105. & his locis Cajetanus & Ferrarius. Idem habet Scotus in 4. dist. 1. qu. 5. & Cajetanus Thien. 4. de cœlo cap. ult. & sumitur ex Aristot. 12. Metaph. c. 3. text. 14. & 6. Ethic. c. 4. & 2. Phys. text. 2. quibus locis ait, arte facta ut sic non habere principium motus vel actionis. Hujus ratio alia non est, nisi quia forma, quæ fit per artem, solum est figura, quæ non est principium agendi. Hinc etiam D. August. 10. lib. de Civit. cap. 9. & 11. eorum confutat errorem, qui figuris seu imaginibus astronomicis vim aliquam agendi inesse putabant, inde demonstrans omnia illa fieri pacto, & virtute dæmonum. Ratio autem est quia figura, ut sumitur etiam ex Aristotele,

Quot, & quæ qualitatis species activæ sint. Non figura.

tele, lib. 1. Phys. c. 5. text. 46. nihil rei addit, nisi quamdam compositionem, aut ordinem partium, ex quo consurgit modus quidam quantitatis, qui est figura, & ideo non potest esse principium per se agendi, tum quia tantum est quidam modus, tum etiam, quia est modus quantitatis, & proprietas consequens illam. Unde, cum quantitas per se activa non sit, neque figura esse potest. Et confirmatur tandem, quia nihil est, quod figura per se faciat, quia una figura non potest aliam similem efficere: neque enim statua faciet statuam, neque qualitatem aliquam, vel quidpiam simile facere potest.

Objectio. Dices: Figura saltem ad motum localem multum deservit, acuta incisioni, circularis circulari motui, propter quod Albert. 4. de Cœlo in fine significat, figuram acutam esse vim agendi motum, vel saltem illam cum aliis conditionibus, scilicet, gravitate, & duritie componere illam potentiam, & idem sentit Durand. in 1. dist. 45. qu. 2. n. 8. ubi etiam addit, figuram sigilli esse per se principium similis figuræ impressæ in cera. Respondetur tamen hujusmodi figuras solum esse dispositiones ex parte instrumenti, aut corporis, ut facilius tali modo moveatur, vel moveat, vel quia ipsum minus resistit, dum ab artifice movetur, ut in motu sphæræ, vel, quia ei minus resistitur, ut in motu incisionis: nam quo instrumentum est acutius, eo pauciores partes contingit, & ideo minorem resistentiam invenit. Et e contrario, quando incisio fit sine motu corporis scindentis per motum alterius, ut in flumine, ideo acuta figura est dispositio ad illam scissionem, quia deservit, ut facilius resistat aquæ fluenti, eo quod per pauciores partes recte attingit rem acutam, & ita minorem impetum imprimit. Et ita etiam in figura sigilli, quia quædam partes sunt acutiores aliis, & quædam prominentes, aliæ quasi concavæ, ideo facilius scindunt aut deprimunt quasdam partes ceræ, quam alias, & inde consurgit figura, non quia una sit per se principium alterius, sed quia motis secundum locum quibusdam partibus, consurgit talis figura. Cujus etiam signum est, quia veluti contrario modo consurgit figura in cera, quam erat in sigillo. Partes enim, quæ eminebant in sigillo, sunt quasi concavæ in sigillato, & e converso.

Solvitur.

An primis qualitatis speciebus aliqua activa, aliqua non.

In cæteris autem tribus speciebus qualitatis reperiuntur qualitates activæ. Nam habitus potentiarum sunt principia eliciendi actus, & e converso actus (qui in prima etiam specie collocantur, & dispositiones sunt) habitus interdum efficiunt. Potentia vero est activa, & actuū & habituum. Passibiles etiam qualitates, activæ sunt, ut de calore constat. In omnibus autem his speciebus reperiuntur aliquæ qualitates, quæ non sunt principia agendi, ut in specie habitus ille, qui proxime ordinatur ad aliquod esse, & non ad operari, in quo ordine solet sanitas numerari, quæ satis improprie dicitur habitus. Unde in naturalibus fortasse nullum est exemplum, quod immerito aliqui adhibent de speciebus intelligibilibus: nam illæ re vera sunt principia agendi. In supernaturalibus vero commune exemplum est de gratia, quæ in essentia animæ: sed certius est de charactere, de quo alias. In specie item dispositionis sunt multi actus, qui nihil agunt, quando, scilicet, potentia, vel non indiget habitu, ut in visione, vel non tali, qui possit per actus effici, ut in actibus supernaturalibus. Multi etiam actus non sunt activi aliorum actuum, neque habituum, ut patet in omnibus sensibus, & in fruitione Dei, & similibus. Potentia item distingui solet in activam & passivam, inter quas passiva ut sic non est principium agendi, quamquam incertum est, an detur aliqua qualitas, quæ sit pura potentia passiva, ut suo loco videbimus, ubi etiam tractabimus, an potentia resistendi sit potentia activa, an passiva. Inter passibiles etiam qualitates multæ sunt non activæ suarum similium, ut albedo & colores alii, quamvis efficiant intentionales species. Aliæ vero utrumque efficiunt, ut lux vel calor, &c. Difficile autem est reddere rationem hujus varietatis. Generalis esse videtur, quia substantia ad suam consummatam perfectionem indiget tota hac varietate, & ideo diversas qualitates a natura recepit, quæ pro sua diversitate ad diversos effectus ordinarentur: unde quædam institutæ sunt ad agendum, aliæ ad informandam vel ornandam substantiam, & quasi ultimo explendam capacitatem illius. Quæ omnia pertinent ad munus formæ, & ideo qualitates, quæ non sunt activæ, neque sunt otiosæ, neque carent aliqua participatione vel convenientia cum forma. Et ita soluta est dubitandi ratio. In particulari vero exponere, quæ qualitates sint hujus vel illius rationis, ad hunc locum non spectat.

SECTIO V.

Utrum sola accidentia sine concursu formarum substantialium efficiant alia accidentia.

Communis modus loquendi in hac materia est, accidentalem formam esse principium proximum: substantialem vero esse principale principiū omnium actionum suppositi, etiam accidentalium. In quo autem consistat hæc ratio principalis principii, vel quis sit influxus ejus, aut doctores id non declarant, vel si aliquid obiter dicunt, insinuant in hoc solum consistere, quod forma est radix & principium facultatis accidentalis, quæ illi data est a natura, ut ei sit proximum principium ad eliciendam actionem. In ipso autem exercitio actionis accidentalis non creditur substantialis forma habere influxum proximum & actualem. Et ratio reddi potest, tum ex illo principio, quod substantia creata non potest esse principium proximum accidentis, tum etiam, quia ad efficiendū accidens, sufficiens principium est aliud accidens.

Nihilominus censeo distinctione esse utendum: nam inter has actiones quædam sunt vitales, aliæ vero minime. De prioribus dicendum videtur non solam facultatem accidentalem, sed etiam ipsam animam per substantiam suam in illas proxime in suo ordine influere. Hanc conclusionem videtur suadere experientia: nam hæ actiones vitales tam intimo modo fiunt, ut ab ipso primo principio vitæ, quod est anima, actualiter procedere videantur: unde fit, ut licet oculus præsentem habeat imaginem, & ab illa recipiat speciem, si anima non attendat, non videat. Nec refert, si quis dicat id provenire ex distractione imaginationis, aut sensus communis, tum quia idem argumentum faciam de sensu communi & imaginatione. Quod si dicatur, tunc speciem sensibilem non transcendere sensum externum, inde sumemus argumentum contra priorem evasionem. Nam, si species objecti sensibilis præsentis, & immutantis sensum externum, non pervenit ad sensum internum, quando anima non attendit, ideo est, quia species exterioris sensus non communicatur interiori sensui, nisi medio actu sensus exterioris. Ex quo fit, ut exterior sensus prius natura sentiat, quam interior cooperetur: nam hæc cooperatio videtur subsequi operationem sensus exterioris: ergo ratio cur in prædicto casu sensus exterior non sentit, non provenit ex interiori sensu, sed potius ideo interior sensus non tangitur specie illius objecti, quia sensus exterior non percipit illud. Alia ergo causa quærenda est, cur tunc sensus exterior non efficiat suum actum, quæ non videtur esse alia, nisi, quia tunc anima non influit, nec cooperatur illi. Dices, rationem esse, quia non cooperatur, non quidem per suam substantiam, sed per spiritus animales, qui necessarii sunt ad sensum & motum. Sed licet verum sit, hos spiritus esse necessarios, tamen hoc ipsum confirmat argumentum & experientiam adductam. Nam ad hos actus vitales requiritur non solum proxima facultas, sed concursus etiam spirituum, qui non casu illuc confluunt, sed virtute alicujus facultatis ministrantis illos spiritus ad illum actum; ergo necesse est, ut sit aliquod commune principium actu utens illis duabus facultatibus, & ex naturali inclinatione, vel sympathia ordinans actionem unius ad actum alterius.

Ad vitales functiones non accidens solū, sed substantia etiam proxime influit.

Præterea hoc confirmat alia experientia, qua supra probabamus esse in homine unam tantum animam, quia nimirum ex nimia attentione ad opus unius facultatis impeditur in opere alterius, ut si nimis attente aliquid homo inspiciat, non audiet loquentem, & ne id tribuatur defectui spirituum, etiam attentio intellectus impedit operationem sensus, & quo est altior & perfectior, eo plus minuit etiam phantasiæ motum, aut repræsentationem, & (quod magis est) etiam opera nutritivæ partis impedit, vel suspendit. Si autem unaquæque facultas sola per se ipsam haberet suam operationem, nulla esset ratio, cur unius operatio impediret operationem alterius: nam multiplicatis virtutibus, si una ab altera non pendet, neque ambæ ab uno tertio, cujus virtus, dum utrique applicatur, minuatur in singulis, nihil est cur earum operationes non possint simul multiplicari, & exerceri æque perfecte. Præterea sumitur a contrario optimum argumentum ex connexione operationum: nam dum intellectus intel-

intelligit, voluntas excitatur ad amandum, &c. hoc autem ideo est, quia eadem anima per utramque potentiam actu operatur: nam sola veluti habitualis radicatio, seu remota dimanatio ab eadem anima, non esset satis ad hanc actualem causalitatem seu motionem, & excitationem, si unaquæque operatio a sua sola potentia actualiter prodiret sine connexione in aliquo communi principio. Et inde etiam oritur dependentia inter appetitum vitæ & cognitionem, ut nihil possit esse amatum, nisi sit præcognitum. Ratio autem a priori sumi potest ex proprio modo operationis vitalis, quæ requirit hanc intimam connexionem cum suo principali principio formali, ut modo consentaneo ad naturam suam fieri possit, & ut suum principium, vel suppositum vitali modo afficere valeat: quantum enim experientia assequi possumus, in hoc consistit actualis vita, & primaria differentia viventium a non viventibus. Et confirmatur: nam ob hanc causam censent omnes visum separatum, non posse videre, seu visionem elicere, neque intellectum intelligere. Contra hanc autem sententiam possunt nonnulla objici, quæ prudens omitto, quia vel difficilia non sunt, vel multa necessario attingunt, quæ ad scientiam de Anima spectant. Quod vero aliquis interrogare potest, ad quid nimirum sint necessariæ facultates accidentales, & vitales, si forma ista etiam actu influit, ex dictis in sect. præc. habet sufficiens responsum. Forma enim est veluti universale principium, potentia vero necessaria est, ut particulare magisque accomodatum, ac proprium, ut ibi latius declaratum est. Statim etiam alias leviores objectiones dissolvemus.

Accidens non vitale, non necessario fit proxime a substantia.

De actionibus autem accidentalibus, quæ vitales non sunt, dicendum est, posse fieri a solis accidentibus. Hoc patet in calore, qui existens in aqua, & in quolibet alio subjecto, absque forma ignis calefacit. Similiter albedo ad efficiendam sui speciem intentionalem, non indiget superiori concursu. Item hinc oritur, ut si res habeat duas qualitates activas, æque possit utriusque simul, ac alterius tantum actionem exercere, ut aqua simul frigefacit & humectat, quantum potest, &c. Denique hoc probat ratio dubitandi superius proposita, quia si perfectio effectus consideretur, ad illam communicandam sufficit virtus, & perfectio similis, vel eminentioris formæ accidentalis; ex modo autem actionis non requiritur illa tam intrinseca dependentia, & ideo non est cur necessaria sit. Unde obiter solvitur illa ratio, quatenus contra priorem assertionem fieri potest. Quamquam enim dubitari possit, an operatio vitæ sit perfectior in sua entitate, quam facultas, a qua procedit; nunc autem, supponendo potentiam esse perfectiorem, dicimus propter specialem modum talis operationis necessarium esse actualem influxum immediatum principii principalis. Neque repugnat hoc modo formam substantialem influere in actionem, si habeat principium accidentale, quo proxime determinetur ad illam actionem: non enim semper forma accidentalis dicitur principium proximum, quia sola illa immediate influat: sed quia est principium determinans formam substantialem ad talem actionem. Sicut causa particularis dicitur proxima respectu primæ, non quia prima non immediate influat, sed quia particularis est in suo genere determinans actionem.

Ad nullius accidentis non vitalis productionem concurrit immediate substantia.

Sed quæret aliquis circa posteriorem partem, esto non sit necessarius influxus formæ ad has actiones, an sit possibilis, & utilis, id est, an calor existens in igne juvetur a forma ad calefaciendum, & consequenter, an cæteris paribus, vehementius calefaciat, quam existens in alio subjecto. Contra priorem etiam partem objici potest: nam interdum videtur actio vitalis exerceri ab aliqua potentia separata ab anima, ut in semine. Ad priorem partem respondeo nullum inveniri sufficiens signum illius influxus, & ideo non esse leviter & sine fundamento asserendum. Quod etiam confirmat Eucharistiæ mysterium, ubi accidentia vini æque agunt sine influxu suæ formæ. Video dici posse Deum supplere illam efficientiam ob fidem mysterii: tamen ubi nulla necessitas cogit, non oportet recurrere ad divinam causalitatem. Ad posteriorem partem probabile est, semen quoad spiritum in eo supplantatum vivere vita vegetativa, ad quam spectat modus ille vitalis, qui videtur esse in generatione viventis: atque ita videtur sentire de semine Aristot. 2. de Gener. anim. c. 1. quia habet virtutem organizandi corpus, & generandi,

Organizatio an actio vitalis.

quod videtur opus animæ vegetativæ. Neque ab illa sententia discrepare videtur D.Th. 1. p. qu. 118. art. 1. ad 1. Secundo, quidquid de hoc sit, respondetur actiones animæ vegetativæ quoad substantiam ejusdem esse rationis cum his, quæ ab extrinseco principio fiunt: omnes enim sunt aut motus locales, aut alterationes, vel eductio formæ substantialis, unde solum habent rationem actionis vitalis ex peculiari habitudine ad animam, ut ad principium conjunctum in eodem supposito se movente. Sicut locutio hominis est actio vitalis, locutio autem angeli in corpore assumpto non est vitalis, licet sint similes in exteriori specie. Sic ergo actio seminis, ut est ab illo, non est vitalis, sed mere naturalis actio, quod autem in artificio (ut sic dicam) seu in ratione agendi servet modum vitæ, referendum est in aliud superius principium, ut tactum est supra.

Vide Valesium lib. controv. medical. cap. 8.

SECTIO VI.

Utrum accidens sit instrumentum tantum in productione alterius accidentis.

QUidam contendunt accidens dicendum esse principium tantum instrumentale. Et communiter hæc opinio D.Th. tribuitur, qui illam insinuat in 1. dist. 3. qu. 4. art. 3. ad 2. ideoque sectatores ejus frequentius illam sequuntur, hisque rationibus confirmant. Prima, quia accidens est essentialiter subordinatum substantiæ in esse, & consequenter etiam in actione. Secundo, quia accidens accipit a substantia totam virtutem agendi. Neque obstat, quod causa principalis proxima etiam accipit virtutem agendi a prima: nam causa secunda & prima sunt diversi ordinis, & non repugnat causam principalem inferiorem accipere virtutem a causa superioris ordinis: accidens vero est in agendo ejusdem ordinis cum sua substantia, & cum ea constituit unum proximum agens integrum, & ab ea recipit virtutem agendi: hoc autem modo accipere virtutem ab alio ejusdem ordinis, constituendo cum illo unum proximum agens, est proprium causæ instrumentalis. Tertio, quia tale est agere, quale est esse: sed accidentis esse est substantiæ, est enim accidens entis ens: ergo agere accidentis principaliter est substantiæ: ergo accidentis solum est instrumentaliter. Et hoc confirmat modus loquendi Philosophorum omnium, qui attribuunt omnes has actiones substantiis, ut primis agentibus.

Contrariam sententiam tenent frequentius alii Doctores, ut videre licet in Scoto in 4. dist. 13. qu. 3. Palud. qu. 4. concl. 1. Majore q. 1. Ægid. quodl. 3. qu. 1. & Theor. 43. Ad declarandum autem fundamentum hujus sententiæ supponendum est, non esse hic quæstionem de causa principali ut quod, seu quæ operatur, sed de principio principali quo. Constat enim priori modo suppositum esse, quod operatur: si autem sumatur formaliter, ut est per se causa accidentalis actionis, accipi debet, ut substat formæ accidentali, quæ est principium talis actionis: sic enim dixit Aristot. Polycletum per accidens efficere statuam, artificem autem per se. Hoc ergo modo dicitur accidens causa principalis, *ut principium quo*, suppositum vero ut substans accidenti *ut principium quod*. Et sic probatur hæc opinio, quia forma accidentalis propria virtute efficit aliud accidens: sed causa principalis est, quæ propria virtute operatur: ergo. Major patet, quando calor efficit calorem, & in universum unum accidens aliud simile, vel quando nobilius accidens efficit ignobilius, ut lux calorem: tunc enim perfectio effectus non excedit perfectionem accidentis, quod est principium agendi: ergo nec virtutem ejus excedit: ergo tunc accidens propria virtute est principium talis actionis. Juxta quam rationem intelligenda est hæc sententia de accidente, quando hoc modo operatur: nam si elevetur inferius accidens ad efficiendum aliud superioris rationis, non negabitur esse instrumentum. Secunda ratio sit, quia illud est principale principium agendi, cui assimilatur effectus: sed per calefactionem ut sic effectus fit similis causæ in calore: ergo calor est principale principium illius actionis. Tertia, quia calor per se separatus a substantia eadem vi, & efficacia exercet actionem suam, ita ut non indigeat influxu substantiæ, neque alterius causæ, quæ illum suppleat, ut de accidentibus Eucharistiæ, quantum ad actiones accidentales, omnes fatentur. Quarta, quia albedo, v. gr. non efficit intentionales species ut instrumentum substantiæ,

cum

cum ad illam actionem omnino per accidens substantia se habere videatur.

Hæc controversia, suppositis, quæ dicta sunt in secundo dubio, solum videtur esse posse de modo loquendi: nam ad rem solum spectat, quem influxum requirat accidens a substantia, ut suam propriam actionem perficiat. Hoc autem constituto & declarato, solum de significatione nominis controverti potest, cum quæritur, an dicendum sit instrumentum, vel principale principium. Itaque potentiæ animæ ad actiones vitales merito dici possunt instrumenta conjuncta animæ, quatenus illi subordinantur sicut principali formæ, ut sine actuali influxu, & quasi motione illius, suas operationes efficere non possint, quamvis alia ratione possint dici principia principalia, saltem partialia, quia scilicet virtus, quam in se habent, & qua cooperantur ad effectum, est ex se proportionata & commensurata tali effectui, quia non excedit perfectionem ipsius facultatis, loquor enim de actionibus connaturalibus. Unde etiam possunt potentia & forma comparari ut principium universale & proximum: utrumque vero principale & sufficiens ac totale in suo ordine: tamen quia inter illa duo principalius est forma, cui subordinatur potentia, ideo hæc subordinatio & dependentia nomine instrumenti significare potest.

At vero in aliis accidentibus, quæ non ita pendent in sua actione a substantiali forma, multo minor ratio instrumenti reperitur respectu talium actionum. Unde, quod ad rem attinet, verissime existimantur principia principalia talium actionum, ut argumenta posteriori loco facta convincunt, quia ex vi illius perfectionis solius, quam habet ex sua specie vel entitate, eliciunt tales actiones. Item, quia sola talis forma per se sufficit ad dandum supposito esse per se ac formaliter requisitum ad talem actionem, ut in aqua calida esse per se requisitum ad calefaciendum, tantum est esse calidum. Sicut ergo calor est forma per se, ac ex propria ratione dans esse calidum, ita re ipsa est principium principale calefaciendi. Neque ad hoc refert aut obstat, quod accidens sit in substantia, & propter substantiam, & a substantia, quia non agimus unde, vel a quibus causis habet accidens virtutem agendi: fatemur enim habere illam materialiter a substantia, & finaliter propter illam, & fortasse etiam efficienter mediate vel immediate per dimanationem naturalem: sed agimus, an formaliter habeat in se totam virtutem sufficientem, & necessariam ad illam actionem. Et sic dicimus habere illam, & hoc solum contendimus significari, cum dicitur principalis causa, non *ut quod*, sed *ut quo*. Cui principio nulla ratione obstat, quod accidens sit entis, id est, substantiæ ens, & quod totum suum esse sit alterius: quin potius illa particula *ut quo* hæc omnia innuere & significare videtur. Unde etiam ipsa forma substantialis, quatenus est principium quo respectu sui suppositi, est suo etiam modo entis ens. Ne vero de nomine sit contentio, illud etiam dabimus priori sententiæ, quod si nomine instrumenti seu causæ instrumentariæ solum significetur (ut re vera interdum significatur) illa habitudo, quam habet accidens ad substantiam, quatenus illi datum est, ut substantia per illud tamquam per instrumentum suum operetur, & ad hoc accipit virtutem ab ipsa substantia, & ab eadem in suo esse sustentatur & pendet, sic vocari potest instrumentum, pro prius tamen appellatur virtus aut potentia substantiæ.

SECTIO VII.

Utrum causa efficiens esse debeat in re distincta a recipiente, ut agere possit.

Explicuimus principia per se agendi causarum creatarum, superest, ut dicamus de conditionibus requisitis ad agendum, quæ licet variæ numerari soleant, tres tamen videntur graviores & difficiliores, & ad eas omnes aliæ revocantur. Supponendum autem est omne agens creatum indigere passo ad actionem, quia, ut supra dictum est, & infra etiam ostendetur, non agit creando, sed ex præsupposita materia. Conditiones ergo requisitæ ad agendum, exigendæ non sunt inter causam & effectum: sic enim non erunt requisitæ ad agendum, sed cōsequentes actionem. Sunt ergo prærequisitæ inter agens & passum, seu inter causam efficientem & materialem. Prima igitur conditio est distinctio necessaria inter agens & passum. *Quæ conditiones inter agēs* Secunda, propinquitas necessaria, supposita distinctione. Tertia dissimilitudo & proportio, quamquam hæc tertia quodammodo ad rationem agendi pertinere videatur, ut postea videbimus. *& passum requisitæ ad actionem.*

Omitto conditionem existendi, quia, ut sæpe dixi, hanc non reputo conditionem condistinctam in re ab agente seu principio agendi: unde merito dixit Aristot. 4. Metaph. c.4. text. 16. *Ea quæ non sunt, quonam pacto aut loquentur, aut ambulabunt?* Præterea, quia hæc conditio includitur in omnibus aliis: nam si necesse est agens & passum esse propinqua, multo magis necessarium erit, ut sint: quomodo enim erunt loca propinqua, quæ in rerum natura non sunt? Item supra ostendimus ad agendum etiam per resultantiam, non satis esse immediate antea fuisse, multo ergo evidentius est, ad propriam efficientiam necessariam esse existentiam. Quod in naturali efficientia nemo negabit: id autem præsenti instituto sufficit, intelligendum autem est cum proportione, scilicet, ut quod per se ipsum agit, in se existat, quod vero tantum per instrumentum separatum agit, virtualiter tantum in instrumento existat, quia solum per denominationem extrinsecam ab illo agere dicitur: illa autem virtualis existentia nihil est aliud, quam quod instrumentum ipsum existat. Quam existentiam etiam in divinis instrumentis necessariam esse alibi ostendimus.

Omitto præterea aliam conditionem, quæ in agente materiali solet requiri, scilicet, quod sit extensum, & quantitativo modo existens. Hæc enim conditio in tantum necessaria est his rebus ad agendum, in quantum intrinsece pertinet ad naturalem modum essendi earum: an vero, separato divinitus illo modo existendi, possint agere naturaliter, non tam est Metaph. quæst. quam Theologica, quam satis attigimus in tom.3.par.d.49.sect.1.

Difficultas præsentis quæstionis, & variæ sententiæ proponuntur.

His suppositis, in hac sectione tractanda est prima conditio. In qua difficultas oritur primo ex multis exemplis, in quibus ostendi videtur non esse necessariam distinctionem in re inter agens & passum, primo ob naturales emanationes, nam ab eadem anima manat intellectus, & in eadem recipitur. Secundo in actionibus immanentibus cognoscendi, & præsertim amandi, nam eadem anima per eandem voluntatem elicit amorem, & recipit. Tertio in motibus physicis, nam gravia & levia se movent, & viventia proprius, & aqua se frigefacit, &c. Ultimo obstat ratio, quia licet illa conditio sæpe intercedat in his, quæ agunt actione transeunte, quia illis naturale est agere in alia, tamen nulla est ratio, quæ necessario exigat conditionem illam. Si enim aliqua esset, maxime illa vulgaris, quia non potest idem simul esse in potentia ad recipiendum, & in actu ad agendum: hæc autem non videtur urgens, quia, ut Scotus argumentatur, potest esse in actu virtuali seu eminenti, & in potentia formali, id est, habere vim eminentem ad efficiendam talem formam, & capacitatem ad recipiendam formaliter illam: in hoc enim nulla involvitur repugnantia. In contrarium vero est axioma illud ab Aristotele traditum 7. & 8. Physic. *Omne quod movetur, ab alio movetur*: quod adeo receptum est, ut tanquam fundamentum & principium habeatur demonstrationis, qua ostenditur Deum esse.

In hac re quidam existimant hanc conditionem non esse necessariam in omnibus agentibus, licet in multis interveniat. Ita opinatur Scotus in 1.d.3.q.7. & in 2.d.2. qu. 10. & 9. Metaph. qu. 14. & ibi Antonius And. qu.1. Greg. in 2.d.6.qu.1. art.3. Jandun. 8. Physic. qu.12. qui nituntur argumentis factis. Quibus favet Comment. 3. de Cœlo com. 28. dicens idem posse a se ipso pati actione æquivoca. Alii frequentius indistincte acceptant axioma Aristotelis: & hanc conditionem ut omnino necessariam in omni agente requirunt, non solum quoad transeuntes, sed etiam quoad immanentes actiones. Quod diserte declararunt Capreol. in 1.dist.3.qu.3. & Ægid. quodlib.3. qu.16. & quodlib.5. qu.15. Ferrar. 1. contr. Gentes, 23. Ubi tamen excipit efficientiam per naturalem resultantiam: quod fortasse (si consequenter loqueretur) non esset necessarium. Alii vero distinctionibus variis utuntur, ut in progressu explicabimus. *Aliquorum opinio.*

Nonnullæ suppositiones ad quæstionis resolutionem.

Primo ergo statuendum est non esse necessarium, agens distingui supposito a passo recipiente. Hoc satis patet inductio- *Agens non necessario a pa-*

Patiente distinctum supposito.

ductione facta: idque expresse docet Aristot. 7. Physic. in princ. & 8. Physic. c. 4. Unde infert, idem posse movere se ipsum, si distinguatur in partem per se moventem, & partem per se motam, quomodo ait animalia movere se ipsa motu locali, & fere eodem modo movent sese viventia motu augmentationis: agunt enim directe in alimentum, quod in se convertunt, & sibi uniunt, & ita augentur. Sic etiam non est inconveniens, idem movere se per accidens, sicut movetur anima, moto corpore.

In eodem supposito varie agens a patiente distinctum.

Secundo supponendum est in eodem supposito agente in se ipsum variis modis posse distingui agens a patiente. Primo secundum diversas partes integrantes: secundo juxta diversas partes substantiales & essentiales, ut si per formam agat, & per materiam recipiat, qui duo modi habere possunt locum in corporibus, non tamen universe in omnibus agentibus prout nunc loquimur: nam etiam res spirituales agunt in se. Tertio possunt distingui, ut saltem alia sit facultas agendi, & alia recipiendi. Quæ distinctio potest esse aut omnimoda & realis, aut saltem ut includens ab incluso: quorum omnium exempla postea afferemus.

Variæ actiones, de quibus est quæstio.

Tertio distinguere oportet varias actiones, & per singulas discurrere, ut ex omnibus generalem aliquam regulam colligere possimus. Inter actiones ergo primum numerari potest naturalis dimanatio seu resultantia: deinde motus Physici ac materiales, qui ex genere suo actione transeunte perficiuntur, qui, claritatis gratia distingui possunt in suas species, alterationis, augmentationis & motus localis, omitto generationem substantialem: nam per se notum est, idem non posse generare seipsum. His adjungi potest motus localis spiritualium rerum seipsas moventium: is enim partim similis est motibus corporum, quia se habet tamquam actio transiens, partim est dissimilis, quia non est motus Physicus, id est extensus ex parte subjecti. Denique præter has omnes est efficientia per actiones immanentes sensus, aut appetitus, intellectus, aut voluntatis.

Prima assertio de resultantia naturali.

Dico ergo primo: In resultantia naturali, quamvis contingat proximum efficiens non esse distinctum a recipiente, tamen simpliciter ille effectus reducitur in efficientem causam distinctam a passo. Prior pars patet argumento superius facto de potentiis animæ ab eadem fluentibus: nam licet in anima distingui possit ratio agendi & recipiendi illas potentias, ut Ferrar. supra advertit, tamen cum illa distinctio rationis tantum sit, nihil ad præsens refert: maxime quoad primam proprietatem, quæ immediate a sola substantia resultat: nam secunda forte emanat mediante prima, licet proxime in substantia sola recipiatur, ut sentit D. Th. 1. par. qu. 77. art. 8. Atque idem est de substantia & potentiis angelorum. In rebus autem materialibus semper fere potest in re distingui principium efficiens (saltem, *ut quo*) hujus emanationis a ratione recipiendi proprietatem dimanantem: manat enim a forma, non tamen recipitur in illa, cum non sit forma subsistens, sed recipitur in materia, vel in composito ratione materiæ. Solum potest instari de quantitate, si fortasse manat ab entitate materiæ, & in ea recipitur, quod incertum est.

Posterior pars conclusionis constat ex superiori sectione, diximus enim proprietatem non manare a substantia vel essentia, ut a principali agente, sed ut ab instrumento generantis: ergo ille effectus generanti tribuendus est, ut principaliori causæ. At vero generans distinctum est a genito & a potentiis ejus. Dices, reductionem hujus effectus in generantem solum esse tamquam in causam remotam, & per accidens, quæ dedit formam, a qua facultates aliæ manant: hic autem, ut supra dixi, non inquirimus reductionem per accidens, sed per se, & in causam proximam: alias facile diceremus omne quod fit, ab alio fieri etiam distincto secundum suppositum ab alio (inquam) vel qui proxime agat, vel qui remote dederit virtutem operandi. Respondetur non esse hanc reductionem in causam per accidens, sed in causam principalem per se primo quidem, ex intentione & ordinatione naturæ: nam virtus illa data est, ut operetur tamquam instrumentum alterius, cujus vicem quodammodo gerit. Ut projecta non per accidens, sed per se dicuntur moveri a projiciente, qui impressit impetum non solum, quia dedit virtutem agendi, sed quia illam dedit cum hac habitudine, ut esset instrumentum, quod vice sui operaretur. Deinde, quando essentia non continet eminenter has facultates, sed tantum instrumentarie, probabile est requiri majorem influxum generantis, seu auctoris naturæ, quam si illa causa esset propria & principalis, cui omnino esset tribuendus effectus, quia hoc ipso, quod principium proximum non continet formaliter, neque eminenter effectum, non potest esse propria & adæquata causa ejus, etiam in ratione causæ proximæ & principalis. Quare si in tota aliqua specie non invenitur illa eminens virtus respectu proprietatum naturaliter consequentium ipsam, necesse est proprietatem, quæ est in genito, fieri a simili proprietate, quæ est in generante, aut manare a forma cum aliqua reductione ad auctorem totius speciei ut principaliter efficientem.

Secunda assertio de motu, & actione Physicis.

Dico secundo: Omnis causa efficiens per motum Physicum & actionem transeuntem, distinguitur in re aliquo modo a materiali causa recipiente effectum. Hæc conclusio est consentanea menti Aristotelis, qui forte nil aliud intendit in cit. loc. nam agit de motu Physico rerum corporalium, in solis Physicis motibus inductionem facit, semperque in rationibus suis supponit talem motum habere partes ex parte mobilis. Et quoniam in motu alterationis & augmentationis minor est difficultas, in illis prius explicatur breviter conclusio. Nam inductione facta, nulla invenitur alteratio propria, quæ ab aliquo agente in seipsum per se primo fiat, id est, secundum eandem partem contingit quidem, idem per unam partem alterare se ipsum in alia, si sint dissimiliter affectæ: tamen secundum eandem non contingit, ut inductione in omnibus constat. Solum est vulgaris instantia de reductione aquæ ad pristinam frigiditatem, & idem est de quacumque simili reductione, in superioribus enim ostendimus illā actionem non fieri ab agente extrinseco, sed ab intrinseco. Respondetur tamen illam actionem pertinere ad naturalem resultantiam, de qua in prima conclusione locuti sumus, & ideo solet illa actio tribui generanti, ut notarunt Capr. in 2. d. 6. q. 1. a. 3. Ægid. quodl. 2. q. 16. Henr. quodl. 11. q. 6.

Et hinc facile constat, in motu etiam augmentationis non agere idem in se ipsum per se: nam ille motus non fit nisi prævia alteratione: sed alteratio non fit ab eodem in se ipsum secundum eandem partem: ergo neque augmentatio. Ratio autem a priori hujus partis nulla alia esse videtur præter eam, quæ Aristot. tetigit, scilicet quia non potest esse idem secundum idem simul in actu & in potentia. Cui rationi valde obstat objectio supra facta. Quia procedit hæc ratio ad summum de alteratione univoca, id est procedente a qualitate ejusdem rationis, non vero de alteratione æquivoca, quæ procedit a qualitate virtuali seu superioris rationis: nam tunc nulla esset contradictio, quod eadem pars haberet qualitatem virtualem, & careret formali, & ideo ageret in se. Propter quod Scotus & alii supra citati existimant rationem Aristotelis non esse universalem, quod est revera dicere non esse efficacem. Præsertim quia, ut infra videbimus, ipse utitur ea ratione etiam in motu locali, in quo actio semper est æquivoca: virtus enim motiva semper est alterius rationis a forma, seu termino motus localis.

Per partem per se moventē, & partem per se motam, non intelligit. Arist. formam & materiam.

Alii hac ratione utuntur: Alteratio materialis, quæ fit a substantia materiali, procedit active a forma: nam materia non est principium agendi: recipitur autem in composito ratione materiæ, quæ est principium patiendi, atque ita, etiamsi contingat idem secundum eandem partem integralem agere in se ipsum, nihilominus distinguitur agens a patiente quoad principia agendi & patiendi. Sed hæc ratio plane est contra mentem Aristotelis, qui non agit de principio formali, quo satis enim erat constans, materiam & formam habere diversa munera in rebus corporalibus, sed agit de principio quod, vel integro, vel saltem partiali, ut recte notavit D. Th. qu. 22. de veritate, art. 3. constat ex 8. Physic. c. 4. Alioqui cum agit de motu gravium & levium, non oportuisset recurrere ad generans, sed ad formam efficientem, & ad materiam recipientem motum. Neque in animalibus oportuisset distinguere partem per se moventem a parte per se mota, quod de partibus integrantibus aperte intelligit Aristot. ibid. text. 28. Nec denique ascendendo ad motum cœli, oporteret separatum motorem ejus assignare, sed intrinsecam formam, quæ esset principium activum motus, & materiam, quæ esset receptivum.

Juxta

Mens Aristotel. in hoc explicatur.

Juxta mentem ergo Aristotelis dicendum est, idem compositum materiale non posse alterare se ipsum per se, seu secundum eandem partem integralem. Ratio autem hujus ita reddi potest, quasi declarando seu consummando primam rationem Aristotel. Quia, si substantia habeat in aliqua parte qualitatem formalem, & non virtualem, vel neutram habeat, non potest ad illam eandem qualitatem se movere, ut optime probat ratio facta. Si vero habeat in illa parte qualitatem virtualem, aut qualitas etiã formalis, est connaturalis eidem parti, vel est violenta, vel neutra. Si est naturalis, semper habebit illam, quia proprietas connaturalis ab intrinseco semper convenit. Quod si talis fortasse sit, ut violenter tolli aut minui possit, tunc ablato impedimento, reducet se illa res ad statum connaturalem, tamen illud erit per modum resultantiæ naturalis, & actio principaliter reducetur in extrinsecum principium, quod est generans. Si autem illa qualitas sit violenta, impossibile est, ut eadem res per qualitatem virtualem caloris, se ipsam formaliter calefaciat calefactione violenta & præternaturali. Exemplum esse potest piper, quod vim habet calefaciendi linguam aut venerem, & tamen non potest calefacere seipsum, quia talis calefactio esset sibi violenta. Hujus autem ratio non facile redditur. Quod enim quidam ajunt naturæ lege cautum esse, ne quid sibi interitum aut incommodum paret, non videtur satisfacere: nam idem vivens dum ab intrinseco corrumpitur, sibi interitum parat: parum autem videtur referre, quod hoc fit secundum diversas partes, per unam alterando aliam, vel per eandem secundum diversas qualitates. Et ratione patet: nam illa qualitas virtualis est sufficiens ad efficiendam formalem in subjecto capaci, & naturaliter ac necessario agit: ergo si subjectum, in quo est virtualis qualitas, est capax formalis, & caret illa, ex necessitate naturæ efficiet illam in se, neque ob illam naturæ legem potest continere actionem suam, nisi aliunde impediatur, quia non est agens liberum.

Conimb. 7. Phys. c. 1. q. 1. ar. 2.

Adde, nonnullos sentire, calidum naturale in viventibus exsiccare se ipsum, & consumere naturale humidũ, non solum secundum diversas partes, sed etiam secundum eandem, ut videre licet in Ægid. quodl. 2. qu. 17. Ubi tamen ait illam consumptionem humiditatis fieri per resultantiam naturalem nimiæ siccitatis ex calore nativo. Sed id censeo impossibile: nam cum illa actio sit violenta, non potest resultare naturaliter ab intrinseco, quia est implicatio in adjecto, quia *violentum est, quod est ab extrinseco, passo non conferente vim*. Unde censeo id quod supponit Ægid. esse falsum & impossibile, nimirum quod eadem pars animalis homogenea, id est secundum se totã eodem modo disposita, modo sibi connaturali, per calorem sibi nativum, sive formalem, sive virtualem, minuat humiditatem sibi connaturalem, seipsam violenter exsiccando, quia impossibile est, quod eadem forma in eadem parte materiæ requirat dispositiones, aut formaliter, aut eminenter repugnantes: alias in seipsa & in sua inclinatione involveret repugnantiam.

Ratio ob quam virtualis qualitas suum subjectum non alterat.

Si ergo aliqua substantia, vel tota, vel in aliqua parte, habet calorem, v. gr. virtualem in tanta intensione, puta ut quatuor, vel simul necessario habebit tantumdem calorem formalem sibi connaturalem, vel certe tale habebit temperamentum, talemque dispositionem naturalem, ut resistat & impediat, ne illa qualitas virtualis suam formalem actionem in eadem parte exerceat, & hac ratione nihil potest se ipsum secundum eandem partem ab intrinseco alterare violenta alteratione. Quod maxime declaratur in his mistis, quæ habent virtuales qualitates activas primarum: nam illæ supponunt temperamentum accommodatum primarum qualitatum, & aliarum dispositionum, quæ ad illas consequuntur: ergo fieri non potest, ut in eadem parte dissolvatur tale temperamentum per intrinsecam actionem illius facultatis virtualis. Et hoc confirmat exemplum illud de pipere, ita enim est dispositum & affectum aliis qualitatibus, & dispositionibus, ut ejus calor virtualis, non habeat vim calefaciendi ipsum ultra connaturalem gradum caloris, quem requirit, quatenus tale mistum est. Alii existimant non oportere aliã rationem reddere, nisi quia qualitas non est activa in subjecto in quo est, etiamsi nulla alia conditio desit. Sed hoc mihi non probatur, quia est manifesta petitio principii; hujus enim causam & rationem investigabimus.

Alia vero ratio reddi potest cur piper non calefaciat se, nimirum quia fortasse non habet vim totalem seu integram calefaciendi, nisi aliunde juvetur. Constat enim experientia applicatum manui non calefacere, sed indigere aliqua excitatione vel alteratione, & aliqua commistione cum intrinseco calore animalis, & idem dici potest de vino & similibus. Unde quamvis nulla ex his rebus per se sola seipsum alterare possit sua qualitate virtuali, tamen postquam incipit ab extrinseco alterari, & cum extrinseco agente conjungi, nullum est inconveniens, quod consequenter adjuvet ad sui alterationem, aut corruptionem: jam enim integrum alterans satis distinctum est a patiente. Sic igitur alteratio violenta nunquam potest esse ejusdem in se ipsum per qualitatem virtualem.

Ad idem probandũ alia ratio.

Alteratio autem indifferens, id est, nec violenta, nec naturalis, esse non potest in eo qui habeat qualitatem virtualem ad talem alterationem faciendam, quia illa qualitas naturaliter ac necessario agit quantum potest: ergo vel invenit in subjecto suo dispositionem naturalem repugnantem suæ actioni, & sic ejus actio esset violenta; vel nullam invenit repugnantem dispositionem, sic dimanatio erit naturalis, quia est ab interna & nativa qualitate, & ex intrinseca naturæ necessitate. Unde, si quæ datur alteratio vel actio ad qualitatem indifferens, ut est illuminatio in aere, semper ac necessario est ab extrinseco agente. Et ratio est clara, quia si fit ab intrinseca forma, vel immediate, vel mediante aliqua qualitate connaturali eidem formæ, jam non erit indifferens, sed connaturalis illa qualitas.

Alteratio indifferẽs semper est ab extrinseco.

Ex his ergo omnibus ita concluditur ratio. Omnis qualitas vel est violenta, vel naturalis, vel indifferens. Si sit violenta & indifferens, evidenter est ab extrinseco agente. Si vero sit naturalis, est a generante, vel si dicatur esse ab intrinseco, est per naturalem dimanationem, de qua non est sermo in hac conclusione. Accommodando autem hunc discursum ad rationem Aristotelis, dicendum est, illud principium; *Non potest esse idem simul in potentia & in actu*, esse verum, etiam de actu virtuali, adhibita duplici limitatione. Una est, ut sit sermo de actu, qui est principium motus Physici & mere naturalis, ut excludamus actiones immateriales, & vitales, de quibus nunc non est sermo. Alia est, ut intelligatur de re existente in suo naturali statu: nam in præternaturali statu contingit quidem esse in actu virtuali, & potentia formali, ut est in aqua calida, quæ virtute est frigida, tamen actio illius virtutis solum est naturalis resultantia, & tribuitur extrinseco agenti, ut dictum est. Unde si quis velit non vocare hanc continentiam virtualem, sed instrumentalem, priori moderatio satis erit.

Ratio adæquata pro conclusione.

Idem in potentia & in actu etiam virtualis esse non posse, qualiter verum.

Ex his facile est conclusionem probare in motu locali, applicando discursum factum & inductionem, quæ ex Aristot. cit. loc. in hunc modum fieri potest. Aut corpus movetur naturaliter, aut violenter, aut motu indifferenti. Secundo & tertio modo semper modus provenit a causa extrinseca: sub his enim duobus membris comprehendimus omnes motus, quos Aristot. præter naturam appellavit, sive sint contra naturam, quos violentos vocamus, sive sint omnino extra debitum, seu extra principium intrinsecum propriæ naturæ, ut est motus circularis ignis in propria sphæra, & si quis est alius similis. Motus autem naturalis aut est animalium se moventium, aut rerum inanimatarum in propria loca tendentium. In utrisque autem distinguitur efficiens a patiente: nam corpora inanimata a generante moventur ad sua loca naturalia, in animalibus vero distinguitur pars per se movens a parte per se mota, & ita non se movet totũ nisi quasi per accidens.

Difficultas de motu gravium, & levium.

Circa quam inductionem tres præcipue difficultates occurrunt. Prima est illa vulgaris de motu gravium & levium, sed quia illa pure Physica est, & licet magna contentione tractetur inter diversimode opinantes, vix potest esse in ea dissensio nisi in modo loquendi: ideo, omissis argumentis, annotabo breviter punctum difficultatis, & quomodo in ea sentiendum & loquendum censeam. Multi ergo absolute dicunt gravia & levia a seipsis moveri in sua loca. Scot. in 2. dist. 2. qu. 10. Gregor. dist. 6. qu. 1. art. 3. Mairon. dist. 14. qu. 6. Abulensis Math. 22. qu. 224. Buridan. Jandunus Niphus, Saxon. 8. Physic. Alii existimant hæc corpora mere passive se habere ad hos motus: moveri autem vel a cœlo, vel attracta a suis locis naturalibus, vel a medio, seu a loco contrario expellente. Hæc & alia refe-

referunt Richardus in 2. dist. 14. ar. 2. qu. 4. Zimara 2. de anima, text. 54. Gregorius supra, quæ ut improbabilia omitto. Communis ergo sententia est moveri principaliter a generante. Sumitur ex Aristot. cit. loc. præsertim 8. Physic. a text. 29. & 4. de Cœlo c. 3. & idem sentit Commentator his locis, quamvis interdum varius esse videatur. Idem tenet D. Th. eisdem locis, & 1. par. qu. 18. art. 1. & 1. contra Gent. c. 97. Cajetan. & Ferrariensis his locis, & Capreol. in 2. dist. 6. art. 3. Ægid. quodl. 5. qu. 16. Albert. 8. Physic. tract. 2. c. 4. Et frequentius expositores 8. Physicorum. Et hæc sententia recte explicata vera est: multi tamen etiam Thomistæ in ea explicanda valde errant.

Varii modi explicandi cōmunem & veram opinionem. Soto 2. Phys. q. 1. lib. 8. q. 3. Javel. q. 9.

Quidam enim ita existimant hanc motionem esse a generante, ut in ipso mobili nulla sit intrinseca virtus activa motus, sed solum naturalis potentia passiva, ratione cujus illis debetur talis motus. Contra quam sententiam sunt evidentes rationes Scoti, & aliorum, quia est evidens, generans non posse immediate imprimere hunc motum per formam aut qualitates, quas in se habet, absque qualitate indita ipsi mobili, a quo effective manet ille motus, quia contingit non esse generans, vel ita esse distans, ut non possit immediate movere. Alii vero distinctione utuntur: nam quando grave (inquiunt) immediate postquam genitum est, incipit moveri deorsum, tunc immediate movetur a generante, ipso passive tantum se habente, quia tunc potuit generans per se imprimere motum. At vero, quando grave movetur aliquo tempore transacto post generationem, tunc ajunt non moveri a generante, sed a se active. Ita Soncin. 9. Metaph. qu. 8. & tribuit Commentatori, & idem sequuntur Cajetan. Thienensis 8. Physic. & Paulus Venetus in summ. de Cœlo c. 24. Sed apud me est distinctio improbabilis, tum quia hic motus semper est ejusdem rationis, & ab eodem principio naturali fit; tum etiam quia, etsi grave incipiat moveri immediate post instans suæ generationis, nondum movetur intrinsece a generante, quia nondum est motus, immediate autem post illud instans, & fieri potest, ut generans jam non sit, vel saltem paulo post, adhuc durante motu, & quamvis sit, tamen immediate post instans generationis jam distat a re genita: suppono enim generans in suo loco manere: ergo non potest per se immediate efficere motum in genito. Ergo solum dicitur movere, quia in instante generationis impressit illi impetum, quo immediate post movetur: ille autem impetus non est nisi gravitas, quidquid enim aliud fingatur, vanum est. Quia generans per se non imprimit, nisi quod per se consequitur generationem: generationem autem rei gravis per se non consequitur nisi gravitas, quantum ad præsens attinet: ergo a gravitate intrinseca ipsius gravis fit tunc ille motus, eodem modo, quo fit post quodlibet tempus. Estque id maxime consentaneum rationi, cum gravitas semper sit eadem, & eandem habeat virtutem, & distantiā temporis.

Resolvitur difficultas.

Dicendum est ergo, quotiescumque res inanimata tendit in suum locum naturalem, intrinsecam gravitatem, vel levitatem esse principium efficiens proximum, non vero principale, illius motus. Hoc fere est evidens experientia, & rationibus factis contra priores modos explicandi communem sententiam. Item, quia cum illi motus per se ac necessario conveniant his corporibus, necesse est assignare aliquod principium activum illius motus, per se etiam ac necessario illis conveniens: nullum autem est aliud præter intrinsecam formam & gravitatem: nam generans, ut dicebamus, contingit omnino non esse, vel valde distare, & reliquæ omnes causæ vel nullæ sunt, vel saltem sunt mere contingentes. Et hæc est sine dubio sententia Aristot. nam lib. 8. Phys. c. 4. text. 32. cum distinxisset duplicem potentiam, remotam, scilicet, & proximam, subdit; *Frigidum potestate calidum est, cum autem mutatum est, ignis est, comburit vero, nisi quicquam prohibeat & obstet*; & addit: *Non secus se res habet in gravi & levi, namque ex gravi fit leve, ut ex aqua aer, hoc enim potestate erat primum, & tam est leve: protinusque aget, nisi aliquid impediat*. Et infra: *Sed si id quod impedit, amotum fuerit, aget*. Et 4. lib. de Cœlo c. 1. text. 2. ait, gravia & levia habere in se *fomenta* seu *incitamenta motus*, & clarius c. 3. text. 25. comparat grave & leve ad corpus sanabile, dicens, sicut hoc ad sanitatem, ita illa ad sua loca proficisci. Subdit vero discrimen, dicens; *Excipitur tamen hoc: hæc enim, grave* (inquit) *ac leve, in seipsis mutationis principium habere videntur, illa vero non in se ipsis, sed foris, ut sanabile & accrescibile*: ubi necesse est loqui de principio activo: passivum enim etiam est in subjecto sanabili. Unde de illo, & de accrescibili subdit; *Quamquam & hæc interdum ex se ipsis mutantur, & parvo facto in externis motu, alterum in sanitatem, alterum in incrementum accedunt*. Item 4. Phys. c. 9. text. 85. ait; *Densum & rarum quatenus gravitate & levitate prædita sunt, lationis esse efficientia*. Quatenus vero sunt durum, & molle, non habere principium movendi, sed vel resistendi, vel patiendi alterationem.

Arist. gravium, & leviū motum attribuit levitati aut gravitati, ut proximo principio.

Arist. testimonia in contrarium inducuntur & explicantur.

Neque obstat, quod idem Aristot. 2. de Gener. cap. 2. text. 8. dicit gravitatem & levitatem non esse principia agendi: nam ibidem etiam ait neque esse principia patiendi: loquitur enim de principio agendi vel transmutandi aliud, vel patiendi vel ab alio, actione vel passione, quæ ad generationem vel corruptionem tendat, de qua ibi loquebatur. Item dicere possumus loqui de proprio principio & principali, cui simpliciter tribuatur actio, & consequenter de propria efficientia, & actione. Hæc enim, quæ gravitati, aut levitati convenit, potius est resultantia quædam naturalis, eo modo quo est efficientia, non est dubium quin gravitas sit principium ejus. Quæ etiam est sententia D. Th. in 1. 2. qu. 36. art. 2. & in 3. cont. Gent. c. 23. ratione 4. & aliis locis quæ notat Capreol. sup. & Bergomensis in Concordant. dub. 690. & 691. Qui etiam illa loca conciliant cum aliis, in quibus D. Th. negare videtur, hæc corpora habere in se principium activum motus, scilicet, quod ibi intelligat de principio principali, hic de instrumentali, seu ibi de *principio quod*, hic de *principio quo*.

Formane gravis aut levis in ejus motum naturalem influit.

Sed quæres, an hoc principium internum sit sola gravitas, an etiam substantialis forma: varie enim loquuntur auctores. Respondetur, si loquamur de principio per se proxime & actu influente, illud esse solam gravitatem, quia in illa est sufficiens vis ad efficiendum illum motum, & terminum ejus non minus quam sit in calore ad calefaciendum. Quod declaratur ex mysterio Eucharistiæ, nam æqualem gravitatem habent species panis, & æquali motu movebuntur deorsum sine forma, ac si adesset ibi substantia panis. Si vero sit sermo de principio intrinseco remoto, sic forma substantialis est principium, quia ab illa manat atque resultat naturaliter gravitas, sicut aliæ proprietates naturales.

Talis motus generanti principaliter tribuendus.

Nihilominus tamen addendum est ultimo, hunc motum naturalem principaliter esse tribuendum generanti, qui formam, &, mediante illa, gravitatem indidit, a qua motus resultat: sicut projicienti & imprimenti impetum tribuitur motus, qui ab illo manat. Quia ut impetus impressus, licet sit vera virtus motiva, & in se habeat sufficientem vim ad illum motum, nihilominus non movet, nisi ut instrumentum projicientis, & vice ejus; ita gravitas non movet nisi ut instrumentum generantis, & vice ejus. Hæc est mens D. Thomæ, & aliorum auctorum, quos citavi in ultima sententia; & Aristotelis in citatis locis, qui in hoc sensu sæpe alibi dicit, inanimata non habere in se principium unde est motus, & hoc discrimen semper assignat inter ea & animantia, ut videre licet 2. de Cœlo c. 2. text. 9. & 1. de Anim. c. 2. text. 19. & lib. 2. c. 2. text. 13. Et hoc discrimen viventium a non viventibus communi omnium consensu receptum est, ut notat D. Th. 1. contra Gentes c. 97. Ratio autem hujus attributionis est, quia perfectio horum inanimatorum non consistit in motu ad sua loca, sed in esse, seu permanere in suis locis: qui status seu perfectio, per se loquendo convenire potest his rebus in eodem momento, quo esse incipiunt ex vi suæ generationis, & ideo sicut aliæ proprietates & naturales dispositiones, quæ per se conveniunt rei genitæ ex vi generationis, a generante dari censetur, ita etiam & naturalis locus. Atque hinc ulterius fit, ut quacumque ratione naturalis locus vel impediatur, vel auferatur, via seu regressus ad illum, eidem generanti semper tribuatur, quia semper eodem principio & eadem denominatione naturali fit, & quia ejusdem est terminum, & viam, seu motum ad illum conferre. Atque hoc modo explicavit hanc rem D. Thom. 3. contra Gent. c. 23. dicens; *Forma est principium motus localis, in quantum alicui corpori secundum suam formam debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum, quem quia dat generans, dicitur esse motor*. Sic etiam supra dicebա-

cebamus reductionem aquæ tribui generanti, quia naturalis ac perfecta frigiditas, per se loquendo, debita est aquę ex vi suæ generationis, & formæ. Solum est differentia, quod motus ille reductionis aquæ ad frigiditatem est immediate a forma substantiali: hic autem reductio ad naturalem locum est, media virtute motiva. Hujus autem ratio non est, nisi quia frigiditas est prima passio, esse autem in tali loco, non est prima seu immediata passio, sed mediate conveniens ratione alterius puta gravitatis aut levitatis: hoc autem nil impedit, quo minus utraque sit dimanatio naturalis ex vi generationis.

Quæ inanimatorũ actiones tribuantur generanti quæ non.

Et ex hac ratione colligitur discrimen, ob quod actiones inanimatorum in exteram materiam non tribuuntur generanti, ut dum ignis calefacit, &c. licet consequantur naturaliter formam, & facultatem datam a generante. Item, cur motus augmentationis, per quem genitum ad perfectam quantitatem tendit, non generanti, sed ipsi genito tribuatur. Ratio enim est, quia hæ non sunt proprietates naturales aut perfectiones debitæ rei genitæ in instanti quo generatur, ex vi suæ generationis: Dices, cum aqua calida calefacit, non solus ignis dicitur calefacere, sed etiam ipsa aqua, & lapis, si descendendo impellat aliquid aliud, vere dicitur illud movere: ergo vere etiam dicetur efficere suum motum, atque adeo movere se tamquam suppositum in se sustentans principium proprium illius actionis. Hæc enim sola ratione aquæ calidæ actio calefaciendi tribuitur. Respondetur in aliquo sensu non esse inconveniens admittere illam locutionem, ut notavit Ferrarien. 1. cont. Gent. c. 97. & significavit Capreol. sup. scilicet quatenus denominat quasi materialiter suppositum habens in se proximum principium talis motus. Quia tamen illud principium gerit vicem alterius, cujus est instrumentum, ideo, simpliciter & absolute loquendo, in illud refunditur actio, sicut clare constat in exemplo de projectis.

Objectioni satisfit.

Dices tandem: Quamvis hæc congruentia data satis declaret modum illum loquendi philosophicum esse, & habere in re aliquod fundamentum, quid tamen refert ad efficientiam realem, & conditiones ad illam necessarias declarandas? Nam ex dictis satis concluditur potentiam vere activam, ut in aliquod subjectum efficiat, non necessario debere esse in subjecto distincto, neque in distincta parte illius subjecti. Respondetur, merito ac sapienter hoc fuisse a Philosophis consideratum ac declaratum, ut significarent, res vita carentes non accepisse a natura virtutem ad perficiendum se, per se loquendo, sed harum rerum naturam solum postulare, ut in sua naturali perfectione generentur. Et hinc constituerunt differentiam inter viventia, & non viventia, quam etiam Plato in Phædro, & dial. 10. de legibus assecutus est, quod viventia talia instituta sunt a natura, ut possent se ipsa perficere, seu actuare (de creatis proprie loquimur) non viventia autem per se non habent nisi quietem in ea perfectione, quam a generante recipiunt, nisi aliunde impediantur. Quia tamen optime instituta sunt, eam imperfectionem accipiunt cum debita connexione suæ essentiæ, & proprietatum inter se, quæ tota auctori talium rerum, seu generanti merito tribuitur. Et ideo quotiescumque hujusmodi res ex accidente impediuntur ab statu naturali, & postea, ablato impedimento, ad illum redeunt, talis reditus non censetur esse per propriam actionem, sed per naturalem resultantiam, & ideo non tam ipsis, quam generanti tribuitur.

Difficultas de animantibus se loco moventibus.

Secunda difficultas circa eandem inductionem Aristotelis est de motu animalium se moventium: nam in eis non videtur distingui agens a patiente. Quam difficultatem Aristot. dissolvit, dicens: *animal non se movere per se primo*, id est, ita ut unaquæque pars se ipsam moveat, sed per unam partem scilicet, integralem & organicam, movere aliam, ut experientia ipsa videtur ostendi, & ita distingui ibi agens a patiente, saltem secundum partes. Sed urgetur difficultas: nam hic processus inter partem moventem, & motam, non procedit in infinitum: non est enim inter partes proportionales, sed æquales, seu alicujus certæ magnitudinis, neque ille processus in causis per se ordinatis locum habet: sistendum est ergo in aliqua prima parte movente: illa autem non potest movere nisi mota, id enim de omnibus motoribus corporeis docet ipse Aristot. 7. Physic. c. 1. text. 3. & maxime verum habet in corpore movente aliud quasi impellendo, quomodo pars una animalis videtur aliam movere. Sumo ergo primam partem moventem in animali, & inquiro, a qua illa moveatur? non ab alia, cum illa sit primo movens in illo ordine: ergo a se. Neque enim est aliud principium, in quod reducatur: nam ille motus tribui non potest generanti, cum vitalis sit, & non sit per naturalem dimanationem, sed ex appetitu animalis. Nec satisfaciet, qui respondeat, motum illius partis esse ab anima, ut informante partem illam, recipi autem in eadem parte ratione materiæ, quia, ut supra objiciebam, hoc modo dici posset quodlibet corpus movere se ipsum ratione formæ, & moveri ratione materiæ.

Eadem difficultas est de motu cordis, qui perpetuus est, dum animalis vita durat, estque inter duos terminos, & ex pulsu tractuque componitur. Unde licet eo modo semper duret, non tamen est perfecte continuus: nam inter dilatationem, & contractionem aliqua quies necessario intercedit. Hujus ergo motus nulla est alia causa efficiens, præter cor ipsum, quod cum homogeneum sit, non potest distingui in partem per se moventem, & per se motam, sed totum per se primo se movet. Nec potest motus ille attribui generanti propter easdem rationes nuper tactas, scilicet, quia est motus vitalis, & in eo consistit perfectio viventis, alias motus augmentationis deberet etiam tribui generanti.

Quæ sit potentia loco motiva animalis.

Ad priorem difficultatem, si verum esset, ut nonnulli existimant, virtutem activam motus animalis non esse aliam ab appetitu, qui immediate actu suo excitat nervum, qui est prima pars, quæ movet alias, sic facilis esset responsio: nam appetitus, si est sensitivus, est in corde, si rationalis, in anima ipsa; & per actum suum formaliter immanentem, & virtualiter transeuntem, movet primam partem animalis: & ita distinguitur ibi agens a patiente, quia vel appetitus est in distincta parte animalis: vel certe se habet ut motor quidam separatus. Verumtamen hęc responsio supponit falsam sententiam; nam revera virtus motiva animalis, prout activa est, distincta est ab appetitu, ut probatur latius in scientia de Anima. Sunt vere, qui existiment hanc potentiam motivam vel esse animam ipsam secundum substantiam suam, vel certe esse in sola illa: qui consequenter ajunt solam animam ut informantem nervum, movere illum per se ipsam, seu per potentiã, quæ est in ipsa, & per nervum ut per instrumentum movere proximam partem, &c. Et ad objectionem superius factam responderi poterit, juxta hanc sententiam, concedendo in illa prima parte motus animalis, seu in nervo, non distingui partem integrantem per se moventem, & per se motam, sed solum partem essentialem. Neque id esse inconveniens, quia ibi anima, eo quod in se habeat totã movendi virtutẽ, se gerit ac si esset movens quod, & separatum. Et ita hoc non repugnat intentioni Aristot. Imo dici possit satis esse, quod nullum mobile corporeum integrum, & totale seipsum per se primo moveat, quamvis secundum aliquam partem inchoantem motum illam moveat sine alio instrumento, sed solum ratione suæ formæ, sicut infra dicemus de motu cordis. Quo sensu posset probabiliter defendi hæc responsio, etiamsi potentia motiva quæ est in nervo, non sit in sola anima, sed in ipsa parte ut composita ex corpore & anima, quod videtur probabilius, præsertim in brutis animalibus.

Toletus lib. 3. de Anim. c. 4. qu. 9.

Ulterius vero addere possumus, primum instrumentum motus animalis esse musculos, qui ex nervis & quibusdam ligamentis, & carne compacti sunt, ut Galen. latius explicat. 12. de usu partium, c. 3. Hoc autem instrumentum non ita movetur a se, quin alia concurrant ad ejus motũ, ratione quorum dici possit ab alio moveri. Nam in primis non potest ipsum inchoare motum, quin alia pars animalis immota maneat, cui ipsum innitatur: in omni enim animalis motu experientia ipsa constat, non posse fieri motum unius partis, nisi quiescente alia: illa ergo pars quiescens etiam pertinet ad instrumentum motus, & dicitur movens per se immotum, & ita ratione illius distinguitur movens a prima parte animalis motu simul & movente, quod notavit Albert. lib. 3. de anim. tract. 4. c. 8. Addere item possumus ex D. Th. Commentat. & aliis 3. de Anim. c. 10. etiam cor esse aliquo modo fundamentum hujus motus, tum quia nervi ab ipso fiunt, tum maxime, quia concurrit mediis spiritibus animalibus, ad movendũ musculum, nam constat etiam experientia hanc virtutem

moti.

motivã sine spiritib. exerceri nõ posse, quos spiritus cor aut cerebrũ (juxta varias Philosophorũ sententias) mittit ad eã partem, qua inchoandus est motus: ergo verisimile est illos spiritus deservire etiã aliquo modo ut instrumenta motus: ipsi autem spiritus moventur impulsi seu agitati ex efficacia alicujus virtutis existentis in corde, vel cerebro, quæ ipsa immota manens impellit spiritus, intercedente appetitu. Sicut virtus expulsiva excrementorum naturaliter expellit immota manens. Nec necesse est, ut omne corpus moveat actu motum, sed satis est, quod alias sit mobile, vel certe, quod moveatur per accidens ad motum totius; sed de illo axiomate iterum infra dicetur.

Vide Zimaram Theorem. 94 & Themistium 1. de Anima in Paraphr. c. 17. Qualis sit motus cordis, explicatur.

Ad posteriorem partem difficultatis, quia motus cordis cum naturalis sit, ex contrariis componi videtur (nam consistit in continuo accessu, & recessu inter eosdem terminos, non in modum circulationis, sed per dilatationem, & constrictionem) ideo Philosophis omnibus admirabilis ille motus visus est. Unde quidam dixerunt non esse a natura particulari & intrinseca, sed ab universali natura, & extrinseco motore. Quam sententiam ridiculam appellat D. Th. opusc. 15. Et merito, quia finis illius motus non est aliquid pertinens ad universalem naturam, sed ad particularem ipsius animalis, nimirum refrigeratio, & moderatio caloris vitalis ipsius cordis, medio aere per respirationem attracto: & ideo est absolute necessarius ad vitæ conservationem; non est ergo ex natura universali, sed ex particulari ipsius animalis: ergo oportet ut in ipsa natura animalis sit proprium principium illius motus, quia ea, quæ sunt ab intrinseco necessaria, & perpetua, in ipsamet natura debent habere internum principium.

Ait igitur D. Thomas in citato opusculo, illum motum effective provenire ab ipsa anima, quatenus est naturalis forma corpori. Quia vero statim occurrebat objectio supra tacta, quod hoc non satis est, ut distinguatur in partem moventem & motam ad sensum Aristotelis: ex quo sequitur, totum cor se per se primo movere; addit D. Thomas, motum illum tribuendum esse generanti, quia ad modum propriæ passionis ex ipsa forma naturaliter resultat, quam sententiam Capreolus & Ferrariensis supra sequuntur. Quod sane difficultatem non parvam habet primo in explicando, quo modo ab una, & eadem facultate naturaliter agente possit tam varius motus resultare, quia virtus naturaliter agens est determinata ad unum; dilatatio autem & contractio, seu accessus, & recessus ab eodem termino, sunt contrarii motus. Neque enim est simile de motibus animalium, qui etiam naturales dici possunt, quatenus quadam naturę necessitate fiunt: illi enim proficiscuntur ab appetitu, qui cognitionem sequitur, & variari potest juxta varias apprehensiones, quæ etiam variantur juxta varias applicationes objectorum: motus autem cordis non procedit ab appetitu, sed ex mera proprietate naturali. Neque etiam videtur simile, quod D. Thomas adducit de motu circulari cœli, in quo includitur accessus & recessus secundum diversas partes ad aliquem partialem terminum; tum quia in motu circulari illud reperitur sine ulla contrarietate motuum, & cum vera continuitate partium motus: hic autem videtur esse vera contrarietas inter partes hujus motus, unde vera quies inter eas intercedit. Tum etiam, quia ille motus circularis non est ab interno principio activo, sed ab intrinseco motore. Hæc vero difficultas æque procedit, sive dicamus illum motum fieri a generante per resultantiam naturalem, sive ab ipso animali per propriam actionem: nam semper fit a facultate naturaliter agente. Et ideo nihil aliud dicendum occurrit, nisi sensitivam animam, eo quod nobilior forma sit, habere posse facultates naturales, quæ in modo operandi superent inferiores formas: hujusmodi autem est hæc facultas motiva, quæ est in corde: & ideo non omnino determinatur ad unum, nisi intra suam quasi sphæram, id est, intra illos terminos, ad quos per dilatationem accedit, recedit autem per contractionem. Ex quibus partibus componitur integer modus, qui physice unus est, quamvis non sit mathematice continuus.

Hoc tamen supposito, difficile est motum illum tribuere generanti. Primo, quia est actus vitalis: actus autem vitæ est a principio intrinseco, unde non debet reduci in extrinsecum. Fortasse non desit, qui neget motum illum esse vitalem, quia non fit per appetitum, & cognitionem. Hoc tamen improbabile est, & contra omnes Philosophos: licet enim dubitent, an ille motus sit ab anima ut vegetativa, vel sensitiva, ut late Zimara Theor. 12. tamen omnes cõveniunt esse ab anima ut anima est, cum sit quasi fundamentum vitæ. Secundo, absurdum videtur, meam respirationem tribuere generanti, & dicere, quod ego non respiro; at respiratio etiam est actio naturalis, quæ fit sine interventu appetitus, imo ex ipso motu cordis, & pulmonis fit. Tertio, vix potest reddi ratio, cur etiam nutritio non tribuatur generanti: nam etiam est mere naturalis, & incipit extrinsece tantum ab instanti generationis, & perpetuo durat ex se, & ut nutritio est (secus ut augmentatio) non tendit in aliquam perfectionem debitam ex vi generationis, sed ad conservandam vitam, reparãdo quod perditur. Sic ergo motus ille cordis incipit extrinsece ab instanti generationis, & semper durat de se, & non tendit ad aliquem locum debitum animali, seu cordi ex vi generationis, sed fit ab ipso vivente ad conservationem vitæ, cui motus ille deservit, saltem ut causa per accidens, vel ad removendum & expellendum aliqua corrumpentia, vel ad attrahendum aliquid refrigerans. Et ideo non existimo inconveniens hunc modum attribuere ipsi animali, & asserere, secundum eandem partem integralem movere & moveri: satisque esse, quod rationes agendi & recipiendi sint diversæ: Aristoteles enim solum de motu totius animalis dixit, fieri per motionem unius partis in aliam. Juxta quam responsionem consequenter fatẽdum est, non oportere *agens & patiens ut quod* distingui in hoc motu physico, eo quod vitalis, & tantum partialis sit, quod nullum est inconveniens, ut magis ex 3. assertione patebit inferius, & videtur esse satis consentaneũ menti Arist. lib. de communi animal. motu, in fine.

Difficultas de motore cœli.

Tertia difficultas est, quia Aristoteles solum facit inductionem in sublunaribus corporibus: omittit autem cœlestia, vel potius ex illis ad hæc argumentum facit: non videtur autem efficax, saltem ad inferendum cœlum moveri ab alio motore ut quod, sed ad summum ab alio ut quo, id est, a propria forma. Quid enim, si quis dicat formam cœli esse quoddam speciale genus animæ, ad quam talis motus naturali necessitate consequitur, non per unam partem integrantem in aliam, sed in qualibet parte per se ipsam, mediante sola forma, & facultate naturali, sicut paulo antea dicebamus de motu cordis? Respondetur, verum esse, Aristotelem non assumpsisse in sua inductione corpora cœlestia, sed ex inferioribus, quæ nobis sunt nota, argumentari ad superiora, quæ minus nota sunt. Erit autem efficacissimum argumentum, si supponamus motum illum non esse ita naturalem illis corporibus secundum proprias & particulares naturas, sicut est motus cordis, aut gravium & levium, quia ille motus neque ordinatur ad conservationem vel perfectionem aliquam illorum corporum, neque ad aliquem locum naturaliter eis debitum. Quo discursu utitur D. Thomas 3. contra Gentes c. 23. ratio. 4. ut probet, motum cœli non esse ab intrinseca forma. Tunc enim motus a forma naturaliter manat, cum locus comparatus per talem motum debetur mobili, ratione suæ formæ, ut patet in omnibus corporibus naturalibus; locus autem, quem cœlum acquirit per motum circularem, non est ei debitus ratione formæ, quia nihil ad perfectionem vel inclinationem formæ ejus refert habere potius hoc ubi, quam aliud, scilicet in ordine ad diversas partes suas, verbi gratia, habere Solem in hoc hemisphærio potius, quam in alio. Accedit dici non posse, cœli formam ob solum motum localem non esse animam, ut in superioribus tactum est, & inferius etiam dicetur, tractando de Intelligentiis. Unde, etiam si quis contendat illum motum ita esse naturalem cœlo, sicut sunt alii motus corporum naturalium, nihilominus debet illum motum reducere in auctorem cęli, tanquam in eum, qui impetum impressit ad illum motum; sicut gravia & & levia dicuntur moveri a generante. Quod si quis negaret, cœlum habere auctorem, sed ex se esse, & habere inclinationem & facultatem naturalem ad illum motũ, talis error confutandus esset aliis Metaphysicæ principiis: nam ex solo motu physico id fieri non potest, ut infra latius dicemus, quamquam per se incredibile sit, rem quæ indiget motu, vel ad suam perfectionem, vel etiam ad suam actionem, habere ex se esse absque alterius communicatione, seu productione.

Ex his ergo satis videtur inductione constare, omnem motum localem corporalem ac physicum requirere motorem

Ex difficultatibus præmissis conclusio elicitur, & ratione probatur.

torem seu efficientem causam distinctã a moto. Ratio autem hujus necessitatis primo reddi potest in illo principio Aristotelis, quod *nihil potest simul esse in potentia, & in actu.* Quod tamen limitandum est, & accommodandum eo modo quo diximus de motu alterationis. Quamquam re vera adhuc minorem vim habere possit in motu locali, eo quod localis motus, aut terminus ejus per se loquendo, non sit principium, seu virtus, aut actus a quo procedit similis motus, sed facultas aliqua motiva superioris rationis ab ipso motu. Esset autem efficax illud principium in corporibus, si verum esset aliud axioma satis receptum, & Aristoteli tributũ, quod *corpus non movet localiter, nisi motum etiã localiter*: nam sive ille motus requiratur, ut ratio movẽdi, sive ut cõditio, jam supponitur, corpus debere esse actu motũ, ut movere possit. Et inde optime infertur non posse esse mobile a se, quia nõ potest simul esse in actu & in potentia. Verũtamen illud axioma non est receptum ab omnibus, & videtur nonnullas instantias pati: nam magnes immotus manens attrahit ferrum, &c. Sed dicendum est dupliciter posse unum corpus movere aliud. Primo, per se & immediate, nihil aliud imprimendo præter motum: & tunc re vera nunquam movet nisi motum localiter. Secũdo contingit moveri localiter, prævia alteratione, & hoc modo magnes attrahit ferrum: & tunc quidem contingit unum corpus manens immotum, movere aliud. Tunc vero saltem ob eam rationem, quod ille motus fit media alteratione, necessarium erit motorem a mobili distingui: & ita ratio facta erit efficax in motu locali, vel immediate ratione sui (ut sic dicam) vel mediate, ratione alterationis, si mediante illa fit.

Vide Zi-

Alia Aristotelis ratio examinatur.

Aliam vero, rationem adduxit Aristoteles 7. Physic. tex. 2. ut probet, corpus non posse a se per se primo localiter moveri, quæ in summa hæc est. *Omne quod movetur, est divisibile in partes: ergo non potest se per se primo movere.* Probatur consequentia, quia quod movet se per se primo, non quiescit, ex eo quod aliud quiescat, aut movere desinat: nam cum se moveat, non pendet ab alio in suo motu. At vero, cum mobile habet partes, quiescente parte ejus, vel quiescit totum, & sic non movetur per se primo, sed ab ea parte, qua quiescente, moveri desinit, vel adhuc movetur: & sic etiam sequitur non se movere per se primo, sed ab ea parte a qua moveri dicitur, quiescente alia. De qua ratione multa scripta sunt ab expositoribus, multique illam existimant esse demonstrationem, ut Alexander, Simplicius, Averroes, D. Thomas, qui differunt. Nam Averroes putat esse demonstrationem a posteriori tantum: D. Thomas autem vult esse a priori, significans divisibilitatem mobilis esse causam, ob quam non possit moveri per se primo. Aliis autem videtur sophistica ratio & inefficax.

Et sane videtur esse equivocatio in termino illo *per se primo*. Duobus enim modis intelligi potest aliquid moveri per se primo. Unus est, quod motus totius mobilis ita conveniat toti, ut a nullo alio pendeat, etiam a partibus. Et hoc sensu recte probat ratio non posse corpus movere se per se primo. Sed hoc nil refert ad concludendum, necessariam esse distinctionem inter motorem, & mobile, quia illa dependentia totius a partibus potest esse tantum materialis & non effectiva, nisi forte respective, id est, in quantum unaquæque pars movet se ipsam, ut statim declarabitur. Alio ergo modo dici potest aliquid movere se per se primo, quia secundum omnem suam partem movet, & movetur, ita ut nulla pars moveat aliam, neque totum ut sic, sed unaquæque moveat se ipsam, & ita partialiter concurrat ad motum totius, qui ex motibus & motionibus omnium partium consurgat. Et quidem, si aliquid se moveat hoc modo, propriissime dicetur ita se movere per se primo, ut in eo non distinguatur movens a mobili. Quod autem non possit aliquod corpus ita se movere, non potest efficaciter concludi prædicta ratione, etiamsi utrumque illius membrum concedatur. Primo enim fieri potest, ut, quiescente parte, totum omnino quiescat secundum omnem suam partem: non quia totum a sola una parte moveretur, sed quia dum una pars desinit se movere & quiescere, resistit alteri, & impedit illam ne se moveat, quod non solum in diversis partibus, sed etiam in diversis mobilibus videre licet: nam si duo lapides deorsum moveantur, unus post alium, si prior detineatur, impediet etiam alium, ne descendat, non quia illum ante moveret, sed quia resistit motioni, qua ipse se movebat. Deinde fieri potest, ut quiescente parte, non quiescat totum secundum omnem suam partem, sed tantum secundum illam, quæ quiescere dicitur, secundum alias vero adhuc moveatur, ut cum, quiescente radice arboris, reliquæ partes agitantur. Et ex hoc etiam non sequitur, quod totum prius moveretur a sola illa parte, quæ adhuc se movet, sed solum sequitur, illam concurrisse ad integrum motum totius simul cum aliis partibus.

Explicatur Aristotelicũ axioma.

Unde illud axioma; ***Quod movet se per se primo, non quiescit ad quietem alterius***: duplici distinctione limitandum est. Per se enim verum est, non quiescere unum mobile quiescente alio a quo non movebatur: per accidens autem, & quia ponitur impedimentum, fieri potest ut quiescat. Rursus, si illud aliud quod quiescit, nõ sit omnino extrinsecum, sed pars moventis & mobilis, recte fieri potest, ut, quiescente illo, desinat moveri totum per se primo, id est, non secundum omnem suam partem, non quia totum non se moveret per se primo, sed quia movebatur partialiter ab illa parte: hæc enim duo inter se non pugnant, ut per se manifestum est. Quod ergo totum ut totum a partibus pendeat, non obstat, quo minus motus totius per se primo proveniat ab eodem toto. Et declaratur aperte: nam alias eodem modo probaretur non posse corpus per se primo moveri ab alio, quod est aperte falsum: nam cęlum per se primo movetur ab Intelligentia, & terra per se primo movetur, cum fertur deorsum, licet a generante. Et sequela patet: nam in his etiam verũ habet, quod si pars cęli quiesceret, totũ quiesceret, vel saltẽ nõ per se primo moveretur sicut antea, quia motus per se primo totus pendet a motu partis materialiter, ut a parte integrante. Sicut a cõtrario tota terra per se primo quiescit in centro, & tamẽ si pars desineret quiescere, totũ jam non per se primo quiesceret, non quia totũ quiesceret effective a parte, sed quia quies totius consurgebat quasi materialiter ex quiete partis. Et dum tota aqua est frigida, per se primo dici potest tota frigescere, & tamen si pars incipiat calefieri, jam non tota est per se primo frigida, sicut antea, non quia totum active frigesceret a parte, sed quia frigiditas, ut conveniẽs per se primo toti, consurgebat quasi materialiter ex frigiditate partium. Ex dependentia ergo motus totius ut per se primo moti, vel moventis a motu vel motione singularum partium, non potest includi totum moveri a parte nisi partialiter, & (ut sic dicam) respective, id est, quatenus unaquæque pars se ipsam movet, quæ dependentia non tollit, quo minus idem se ipsum moveat. Unde non video, quomodo illo discursu dictum axioma demonstretur. Aliæ ergo probationes adductæ probabiliores sunt.

Tertia assertio de motu spiritualium rerum.

Dico tertio: Causa efficiens per motum vel actionem aliquo modo transeuntem, in re spirituali non semper distinguitur in re a causa materiali seu recipiente motum, nisi ad summum, quantum ad rationem agendi & recipiendi. Hæc conclusio præcipue ponitur propter motum localem Angelorum, quem voco aliquo modo transeuntem, quia, quantum est ex ratione talis motus, fieri potest ab uno agente in aliud suppositũ, & quia re vera per se non est actus immanens in potentia, per quam proxime efficitur. Hoc ergo motu certum est Angelum, intelligentiam, vel animam separatam posse se ipsam movere, efficiendo in se motũ: nam, ut infra suo loco attingemus, motus quo substantia spiritualis movetur, non est in alia re distincta, sed in ipsamet substantia quæ movetur. Et est fere ex terminis evidens, quia res non dicitur moveri per denominationem extrinsecam, sed per veram mutationem realem, quæ aliquam efficientem causam necessario habere debet, & non aliam nisi ipsammet substantiam spiritualem motam, quando ipsa se movet. Tunc ergo non potest causa efficiens a recipiente distingui supposito, quia supponimus, idem suppositum se movere: neque etiam potest distingui in partem per se moventem & motam, quia non habet partes: ergo ad summum distingui potest ratio efficiendi a ratione recipiendi motum, vel terminum ejus. In quo etiam variæ sunt opiniones: suppono tamen ut probabilius, motum illum immediate recipi in substantia Angeli: nam sicut corpus per quantitatem est præsens loco, ita Angelus immediate per substantiam suam: non enim habet quantitatem, neque in eo fingi potest aliud accidens, quo mediante sit capax præsentiæ localis. Loquor autem de proximo, & immediato subjecto illius pręsentię,

Spiritus se ipsum potest locomovere.

quid-

quidquid fit, an ad illam actionem requiratur aliqua actio vel contactus virtutis respectu corporis: id enim ad præsens non refert: nam id quod fit in Angelo per modum localem, non est actio in corpus, sed est realis præsentia ejus: hæc autem immediate afficit substantiam Angeli: eadem ergo substantia est ratio recipiendi talem motum, quia in eodem proximo subjecto sunt motus & formalis terminus ejus.

Quod sit principiū proximum motus localis in spiritibus.

De ratione autem efficiendi illum motum variæ sunt opiniones: nam quidam ponunt fieri immediate per volūtatem, unde supponendo, ut nos supponimus, voluntatem esse rem distinctam a substantia, fit, rationem proximam efficiendi illum motum esse distinctam in re a ratione recipiendi. Qui autem negant potentiam voluntatis distingui in re a substantia, fortasse dicerent actualem volitionem se movendi, esse proximam rationem efficiendi illū motum, & illam esse a substantia distinctam. Alii autem non existimant voluntatem aut volitionem esse principium proximum ac per se efficiendi motum illum, sed esse peculiarem virtutem motivam, volitionem autem esse applicationem seu imperium illius virtutis motivę, quę, sicut in nobis, & aliis animalibus distinguitur ab appetitu, ita in Angelis a voluntate. Illam autem virtutem aliqui existimant non esse in re distinctam a substantia. Juxta quorum opinionem etiam ratio agendi, & recipiendi hunc motum non distinguuntur in re, sed ratione tantū. Nos autem probabilius existimamus virtutem illam motivam, etiamsi credatur in re distincta a voluntate, esse etiam in re distinctam a substantia Angeli, ex generali principio supra posito, quod proxima facultas ad actionem accidentalem in creatura, est accidens a substantia distinctum: & ita concludimus, proximum principium quo efficiendi motum illum, esse in re distinctum a subjecto in quo recipitur. Et ratio est, quia hoc principium est potentia mere activa, quæ non agit nisi in præsupposito subjecto: ergo requirit in illo potentiam passivam a se distinctam. Et hoc confirmat definitio illa Aristotelis 9. Metaph. dicentis, *Potentiam activam esse principium transmutandi aliud in quantum aliud*: de qua paulo inferius plura dicemus.

Neque contra hanc conclusionem obstat principium illud Aristotelis: *Omne quod movetur, ab alio movetur*: nec rationes quibus ab ipso confirmatur: nam, ut supra notavi, Aristoteles locutus est de motu Physico & materiali, hic autem motus Intelligētiarum non est hujusmodi, & satis dubia res est, an Arist. illum motum cognoverit, vel potius existimaverit Intelligentias esse omnino immobiles. Unde inductio ejus Intelligentias non comprehendit, ut per se constat. Neque etiam illa ratio, quæ supponit mobile esse divisibile in partes. Ratio autem alia, quod non possit res simul esse in potentia & in actu, optime hic dissolvitur per distinctionem de actu virtuali & potentia formali: & ad summum probat distinctionem principii quo agendi a subjecto recipiente. Angelus enim existens in cœlo est in potentia formali ut sit in terra: actu tamen habet virtutem qua possit se movere, & facere præsentem terræ. Neque hic habent locum limitationes supra positæ, cum quibus diximus illud principium esse verum etiam de actu virtuali: nam una limitatio erat ut intelligeretur respectu motus Physici: hic autem motus de quo agimus, non est Physicus. Alia vero, scilicet quod oporteat rem esse in præternaturali statu, hic non est necessaria, quia in hoc superant res viventes eas quæ non vivunt, quod possunt se movere etiam quando in suo naturali statu existunt: & ideo in eodem possunt habere actum virtualem simul cum potentia formali ad aliquem motum.

Rerum ab intrinseco localiter se moventium tres ordines.

Unde ex discursu hactenus facto licet colligere tres ordines rerum se moventium localiter aliquo modo a principio intrinseco. Primus est earum, quæ solum ita moventur, quādo sunt in præternaturali statu, & in his licet principium motus in eis sit, non tamen ut earum proprium, sed ut instrumentum seu virtus alterius: & hujusmodi sunt res inanimatæ. Aliæ vero sunt res, quæ proprie se movent a principio intrinseco ut sibi proprio, non tamen perfecte, & per se primo, sed per unam partem movendo aliam, & ita quasi per accidens movendo totum; & ad summum possunt unam sui partem per se primo movere, illam scilicet quæ est veluti fundamentum motus aliarum. Et hujusmodi sunt viventia corporea. In tertio vero, & superiori ordine sunt res, quæ non solum se movent per intrinsecum principium ut proprium, sed etiam se per se primo movent secundum se totas, quia non habent partes, & ideo in eis principia agendi & recipiendi, ut quod, distingui non possunt, sed ad summum principia quibus. Estque hoc consentaneum perfectioni harum rerum, quia inter creaturas viventes perfectissimum gradum possident.

Quarta assertio de actionibus immanentibus.

Dico quarto: In causa efficiente actum immanentem non solum non distinguuntur semper principia, ut quod agendi, & recipiendi, verum potius non semper necesse est in re distingui principia ut quo, licet sæpe ita accidat. Prima pars hujus assertionis est manifesta, sequiturque ex ipsa ratione actionis immanentis: recipitur enim in ipso operante; & ideo necesse non est, ut suppositum agens distinctum sit a recipiente, neque etiam ut secundum diversas partes agat & recipiat. Tum quia sæpe non habet partes; tum etiam quia hæc actio in eadem potentia recipitur a qua elicitur; & ideo etiam in supposito habente partes fit, & recipitur in eadem parte. Atque hinc reddi potest ratio in generali secundę partis conclusione: nam cum actio immanens non solum in eodem supposito, sed etiam in eadem potentia eliciente maneat; nil vetat, quo minus etiam in proximo principio quo, agente & recipiente illam, non inveniatur in re distinctio.

Ut autem hæc pars & tota conclusio declaretur amplius, & probetur, oportebit magis in particulari has actiones immanentes distinguere, & quomodo in singulis assertio locum habet, declarare. Omnes igitur hę actiones aut ad cognitionem pertinent, aut ad appetitum: & esse possunt vel in parte rationali, vel in sensitiva. Rursus in omnibus illis considerari potest vel principium quo principale seu substantiale, vel proximum seu accidentale. In his ergo actionibus quatenus sunt in parte sensitiva facile distingui potest principium quo principale agendi & recipiendi: nam illud est anima, ut ex definitione animæ manifestum est: hoc vero est corpus. Nam juxta veram doctrinam, hæ operationes sensitivæ, cum materiales sint, recipiuntur in corpore, vel in toto composito ratione materiæ. Prout vero hæ operationes reperiuntur in parte intellectuali, non distinguitur in his principale principium agendi & recipiendi, nisi tantum ratione: nam utrumque munus exercet eadem substantia simplex Angeli vel animæ. Quod enim quidam ajunt, in ipsamet substantia distingui illa duo, quia agit per esse tanquam per actum, & recipit per essentiam tanquam per potentiam: & falso supponit distinctionem in re inter esse & essentiam actualem; &, illa etiam admissa, non consequenter dicitur; nam supposita illa opinione, esse non est ratio agendi, sed est conditio sine qua essentia non ageret: similiter autem est conditio, sine qua essentia non reciperet operationem: ipsa autem essentia existens seu habens talem conditionem, est principium agendi, & recipiendi talem operationem. Unde in anima Christi, etiamsi, juxta illam sententiam non habet esse existentiæ creatum, nihilominus principium principale eliciendi intellectionem creatam, non est ipsum esse increatum, sed substantia ipsius animę secundum proprium esse essentiæ.

In cognoscitivis operationibus an ratio agendi a recipiendi distincta.

At vero in principio proximo, & accidentali, alia ratio esse videtur de actionibus cognoscendi, quam de actionibus appetendi tam in rationali parte, quam in sensitiva. Nam in actionibus cognoscendi, semper aut fere semper distinguitur proximum principium agēdi, a principio proximo recipiendi. Ratio est, quia ad efficiendam hāc actionem præter facultatem vitalem requiritur species supplēs vicem objecti, & loco illius concurrens ad actum. Et ita principium agendi est potentia ut informata specie, principium autem recipiendi est sola potentia, quia objectum seu species ejus non juvat ad recipiendum, sed solum ad agēdum, quare distinguitur aliquo modo principium proximum agendi & recipiendi. Dico autem *aliquo modo*, quia non distinguntur nisi ut includens, & inclusum: est enim improbabilis opinio eorum, qui existimant, totam rationem agendi esse speciem, & potentiam esse solum rationem recipiendi, quam merito impugnat Scotus in 2. dist. 3. quæst. 8. immerito tamen eam tribuit D. Thomę, qui nullibi eam insinuavit: estque valde improbabilis, quia actus vitæ necessario esse debet active ab intrinseca facultate vitali. Certum ergo est, eandem cognosci-

Intellectionē non sola species, sed intellectus etiam efficit.

tivam potentiam, in qua proxime recipitur actus cognoscendi, esse simul principium proximum efficiendi eundem actum: differt tamen, quia recipiendi est adæquatum principium proximum, non tamen agendi, sed simul cum specie juxta probabiliorem doctrinam, de qua videri potest Capreolus in 2. dist. 3. quæst. 2. & Scot. in 1. d. 3. q. 7. Ægid. & Ferrar. locis statim citandis.

In intellectione qua se Angelus intelligit, quæ distincta ratio agendi ac recipiendi.

Solum afferri potest instantia de actu illo, quo Angelus se videt absque juvamine speciei per suam substantiam, juxta veriorem sententiam, licet alii aliter sentiant, ut infra videbimus tractando de intelligentiis: intellectio ergo illa idem habet adæquatum principium agendi & recipiendi nimirum substantiam & intellectum Angeli. Fortasse quis respondeat illũ actum tribui generãti seu auctori naturę, eo quod mere naturalis sit, & ad convenientem naturę statũ a primo instanti creationis ab intrinseco necessarius. Sed hæc attributio in propriis actibus vitalibus non videtur adeo extendenda, pręsertim loquẽdo in rigore physico: nam moraliter facilius potest usurpari, ut paulo post dicam. Itaque non censeo inconveniens, illud admittere in his actibus si necesse sit, ut in assertione significavi, & statim magis declarabitur. In illo tamen actu non est tam absoluta necessitas, sed aliqua distinctio in re intelligi potest inter principium proximum efficiendi, & recipiendi illum actum: nam cum substantia Angeli ad alias intellectiones uno tantum modo concurrat, scilicet ut principium principale, ad illam concurrit duplici modo seu titulo, scilicet ut principale principium, & ut objectũ, ac veluti ultima forma sui intellectus in esse intelligibili. Atque ita principium proximum illius actus non est sola potentia intellectiva, sed ut constituta suo modo in actu primo, per suam substantiam sibi conjunctam in ratione objecti intelligibilis actu. Potentia vero proxime receptiva, ac tota ratio recipiendi illum actum, est solius intellectus; neque sub hac ratione habet substantia majorem cõcursum ad illum actum, quam ad alios. Ita ergo fit, ut etiã in eo actu adæquatum principium proximum agendi & recipiendi distinguatur, ut includens & inclusum.

Objecti cognitio an effective influat in volitionem.

De actionibus vero appetitus & voluntatis specialis est difficultas, quia hæ potentię non indigent speciebus, & ita videntur per suas solas entitates esse principia agendi & recipiendi suos actus. Propterea dicunt aliqui ad actus appetitus cõcurrere effective cognitionem objecti. Ita Soncinas 9. Metaph. q. 10. 11. & 13. quod etiam multi Theologi tenent, ut latius traditur in 1. 2. Hæc tamen sententia mihi non probatur: existimo enim notitiam objecti solum concurrere ad actum appetitionis ut conditionem necessariam per modum applicationis objecti, quia voluntas non movetur nisi a bonitate objecti. Quapropter, si motio illa ut est ab objecto, non est effectiva, ut re vera non est, sed finalis & Metaphorica, quod etiam Soncinas fatetur supra quæst. 12. & alii, ut est a cognitione non est cur sit effectiva, quia præsentato objecto bono non indiget appetitus extrinseco agente ut feratur in illud, sed ex naturali inclinatione ferri potest, seu potius anima, ut vivens per illam.

Finis appetitio an generanti tribuẽda.

Alii dicunt appetitionem finis, quamvis a sola voluntate fiat, esse tamen tribuendam generanti seu auctori naturæ, appetitionem autem mediorum non fieri a voluntate sola, sed mediante appetitione finis, recipi autem in sola volũtate. Atque hac ratione distingui in hoc actu principium agendi & recipiendi. Nam vel ipsa principia interna distincta sunt in re aliquo modo, vel certe si in ipso agente proximo non distinguuntur, actio tribuitur extrinseco agenti. Ita sentiunt de intentione finis Thomistæ, Cajet. 1. 2. q. 9. a. 4. Ferrar. 3. contra Gent. c. 89. ubi D. Th. id significat, & Capreol. in 2. dist. 25. & ibidem Ægid. q. 5. Sed licet hęc attributio secundum quãdam moralem considerationem sustineri possit, eo quod homo non ita se movet moraliter in intentione finis ut sic, sicut in consultatione & electione mediorum, de quo alias, tamen quoad realem efficientiam non videtur probanda, neque negandum, quin homo ipse sit, qui propria virtute, & non ut instrumentum alterius efficit intentionem finis: maxime in actibus contentis intra ordinem naturæ, quos voluntas propria virtute elicit cum solo concursu generali: non ergo potest hæc actio magis tribui Deo, quam calefactio ignis. Præsertim quia non solum est actio vitalis, sed etiam sæpe est libera, unde nullo modo fit per naturalem resultantiam, neque est debita secundum illum connaturalem statum, quem res postulat in instãti suę generationis.

Quapropter merito Scotus in 2. dist. 25. & Henricus quodlib. 9. q. 5. & alii negant illum actum esse tribuẽdum generanti. Idemque dicendum est de multis aliis simplicibus actibus, quos voluntas elicit ex se sine alio priori actu, ut est desiderium, aut complacentia, vel simplex amor alicujus boni cogniti. Accedit, quod discursus ille non habet locum in appetitu sensitivo, qui non operatur propter finem formaliter: unde in eo non est electio proprie, quæ ex intentione finis, ut ex proxima ratione agendi, procedat, sed omnes actus appetendi proxime procedunt ex ipsa naturali inclinatione talis appetitus: ergo vel dicendum est omnes actus hujus appetitus tribui generanti, quod est ridiculum, vel certe fatendum est eandem omnino potentiam per se ipsam esse principium proximum agendi & recipiendi talem actum. Atque ita concedunt Scotus, Henricus & alii supra citati, & late Antonius Andr. 9. Metaph. quæst. 1. Nec video quid incommodi inde sequatur, ut propter illud vitandum, Soncinas, Javellus, & alii tam scrupulose inquirant in omni potentia agente & recipiente aliquod comprincipium agendi, & non recipiente, ideoque confugiant ad efficientiam notitię respectu amoris, quæ si aliis rationibus non ostenditur necessaria, ob hanc causam immerito asseritur. Nullum enim aliud incommodum ipsi afferunt, nisi quod idem secundum idem, esset agens & patiens, & consequenter secundum idem esset in potentia & in actu, quæ est implicatio contradictionis. Hoc vero inconveniens: si superius dicta considerentur, & termini intelligantur, nullum est: nam eandem facultatem esse in actu primo & in potentia ad actum secundum immanentem, nulla est repugnantia, quia actus primus non includit formaliter secundum, sed virtutem ad eliciendum illum, quam potest habere eadem facultas, quæ est potentia receptiva ejusdem actus: estque hoc consentaneum naturæ talis actus, cum sit immanens: & hoc est quod alii dicunt, eandem, scilicet, facultatem esse posse simul in actu virtuali, & in potentia formali. Unde sicut eodem actu secundum rem constituitur res actu agens & recipiens: & sicut eadem res est actio & passio secundum diversas habitudines, ita eadem facultate secundum rem potest suppositum constitui in ratione agentis & patientis in potentia: quare in hoc sensu non est inconveniens, quod idem secundum idem constituatur agens & patiens, si cum proportione sumatur, id est, utrumque in potentia, vel utrumque in actu, & illud *secundum idem*, tantum reduplicet vel designet eandem rem, non vero eandem habitudinem, seu eandem rationem formalem conceptam, ac præcisam mentis operatione.

Corollaria superioris doctrinæ, & formalis quæstionis resolutio.

Ex his quæ hactenus diximus, ut quæstioni propositæ formaliter & universe respondeamus, sequitur primo non esse de ratione aut necessitate causæ agentis, ut sic, quod distinguatur supposito a patiente. Hoc jam in principio suppositum est & probatum, & ex toto discursu facto evidentius constat. Unde, si in aliquibus necessaria est talis distinctio, id non provenit ex generali ratione causæ efficientis, sed ex speciali ratione talis causæ. Ut, v. g., in efficientia per substantialem generationem necessaria est suppositalis distinctio (ut ita dicam) inter agens & patiens, quia necesse est, ut differant in esse simpliciter, & in substantialibus formis: eademque distinctio necessaria est inter quodcunque generans & genitum, quia idem suppositum non potest generare se ipsum, eo quod ad generandũ necessario supponatur. At vero ad nutritionem seu ad substantialem aggenerationem, si consideretur patiens in initio actionis seu alterationis, etiam esse debet suppositum distinctum, quia necesse est, ut sit substantia dissimilis: in ipso autem instanti aggenerationis non est jam suppositum distinctum, sed nova pars ejusdem suppositi, quia per illam actionem convertitur, & unitur præexistenti supposito. Causa vero efficiens per accidentalem actionem vel motionem, in rebus inanimatis solet esse supposito distincta, maxime quando patiens movetur per se primo, id est, secundum omnem suam partem, tamen id non provenit ex necessitate causæ efficientis ut sic, sed ex imperfectione, & propria conditione rerum inanimatarum, ut declaratum est. Similiter observare oportet, hoc esse intelligendum de causa particulari & per se: nam si sit sermo de causa prima & universali, clarum est debere

necesse supposito distinctam ab effectu, & a subjecto patiente, si per mutationem agat, quia non potest agere in se ipsam, eo quod purus actus sit. Et similiter si causa sit per accidens, & remota, id est, quæ produxit proximam causam, eique dedit virtutem agendi, sic etiam erit suppositũ distinctũ, quia supponitur, substantialiter produxisse causam proximam. Unde axioma illud Aristot.; *Omne quod movetur, ab alio movetur*, quamvis intellectum de proximo movente & per se, non semper verificetur de alio supposito, tamen indifferenter intellectum de aliquo movente, sive proximo, sive remoto, particulari, aut universali, semper invenietur quodlibet mobile moveri ab aliquo supposito distincto, vel (ut terminis Metaphysicis utamur) quodlibet patiens pati ab aliquo efficiente suppositaliter distincto. Hoc tamen demonstrari non potest per medium pure Physicum, sed per Metaphysicum, scilicet quia nulla causa agens particularis habet a se virtutem agendi, sed ab alio supposito, neque etiam potest per se agere sine concursu superioris causæ, ut infra constabit ex his, quæ de Deo & prima causa dicemus.

Ex dictis illatio. Secundo sequitur ex dictis, non esse de ratione aut necessitate causæ efficientis ut sic, quod distinguatur a patiente secundum diversas partes substantiales, sive essentiales, sive integrales, sed in agentibus, in quibus hæc necessitas reperitur, id provenire ex peculiari aliqua ratione, non ex vi efficientiæ ut sic. Hæc omnia constant ex dictis: nam prior pars in tertia & quarta conclusione demõstrata est, reliquæ in superioribus. Quod enim in viventibus materialibus requiratur distinctio partium integrantium ad se movendum prima actione vitali, quæ est per nutritionem, provenit primo ex ratione alterationis materialis, quæ ibi intervenit, secundum quam non potest idem agere in se ipsum, nec simile in simile, ut dicitur 1. de generat. text. 48. ejusque ratio in prima & secunda assertione declarata est: provenit secundo ex aggeneratione substantiali, non enim potest eadem pars se ipsam substãtialiter formare, ut per se constat. Tertio provenit ex eo, quod ad verum augmentum necesse est novam quantitatem addi præexistenti, quia non potest eadem pars per suam solam quantitatem augere se ipsam. Unde eo modo, quo in rebus inanimatis potest inveniri augmentum imperfectum per juxta positionem, necesse est, ut secundũ diversas partes fiat actio. Idemq; est de alteratione, si contingat rem inanimatam alterare se ipsam, ita ut ei tribuatur actio: solum enim accidere potest secundum diversas partes, si contigat esse inæqualiter affectas, quod est per accidens in hujusmodi rebus. Rursus, quod inanimalibus se moventibus localiter id fiat per distinctionem partis integrantis moventis & motæ, non provenit ex ratione efficientis aut moventis ut sic, sed ex eo quod tale efficiẽs, & tale vivens est imperfectum: & ideo non participat intrinsecã & naturalem vim ad movendũ se totũ per se primo, quod fortasse etiam provenit ex materialitate ipsius corporis, quod non potest ita moveri ab anima, sed per partes, & diversa organa seu instrumenta. Hinc tamen fit probabile, non repugnare huic viventi, quod aliquam sui corporis partem integrantem possit per se primo movere, id est, non per aliam priorem partem integrantem, sed per se ipsam. Tamen in illamet parte, & in universum, in omni agente materiali distinguuntur essentialia principia agendi & patiendi, quod non provenit ex præcisa ratione efficientis causæ particularis ut sic, sed ex particulari imperfectione substantiæ materialis, quæ non est activa secundum se totam, sed tantum ratione formæ.

Tertio sequitur ex dictis, non esse de ratione causæ efficientis ut sic, ut ratio agendi & patiendi sint in re distinctæ, vel subjecto, vel entitate integra, aut partiali, sed quotiescunque id reperitur (quod est frequens) provenit ex aliqua particulari ratione. Hoc etiam totum patet ex dictis: nam hæc conditio interdum deest: ergo non est per se, & universaliter necessaria ex vi efficientiæ. Igitur, quod ratio agendi, & patiendi subjecto distinguantur, ibi solum necessarium est, ubi actio, vel a supposito distincto, vel per partes realiter distinctas exercenda est, & inde provenit illa necessitas. Quæ quidem necessitas universalis est in actione univoca, ex illo principio, quod *idem non possit simul esse in actu & potentia*. In actione autem æquivoca non ita universaliter urget illud principium, neque aliud quod universale sit, & ideo in diversis causis ex diversis principiis oritur, ut explicatum est. Rursus, quod illa principia agendi & patiendi debeant esse re distincta in tota sua entitate, etiamsi contingat esse in eodem subjecto, & in eadem parte integrali ejus, vel ex eo provenit, quod principia illa sunt substantialia, & propria rerum materialium, nimirum materia, & forma, vel certe, si sint accidentalia principia, præsertim illud, quod est ratio agendi, id provenit ex eo, quod actio non est immanens, sed ex suo genere est transiens, ut patet in motu gravis, quatenus gravitas consideratur ut principium activũ ejus. Et idem a fortiori est in motu cordis, & clarius in motu angeli se moventis. Præterea quod principium proximum agendi & patiendi, cum nec subjecto, nec entitate integra distinguuntur, saltem differant in re aliqua, quam includit principium agendi, & non patiendi ut sic, invenitur in quibusdam agentibus actione immanenti, non tamen provenit ex communi ratione agentis ut sic, ut ex dictis constat, neque etiam ex cõmuni ratione actionis immanẽtis ut sic, quia nulla est ratio, cur actio immanens ut sic illam distinctionem postulet, imo quodammodo magis erit immanens, si in eodem omnino principio maneat, a quo proxime elicitur. Provenit ergo ex eo, quod talis actio fit per quandam assimilationem, & ideo requirit ultra intrinsecam facultatem, principium proprium talis assimilationis. Atque ita relinquitur, ut in actione immanente, quæ illam assimilationem non requirit, neq; ex alia particulari conditione sua postulat aliquod principium coadjuvans per modum efficientis, sed solum concurrens in genere finis aut formæ extrinsecæ: respectu (inquam) talis actionis non oporteat principium agendi esse in partiali etiam entitate distinctum a principio recipiendi. Et est sane hic modus agendi satis consentaneus voluntati, tum ob libertatem ejus, tum ob communem rationem appetitus, ad quem spectat, ut ex sola sua inclinatione & efficacitate ferri possit in objectum sibi propositum. Posset autem hic considerari nonnulla diversitas, in principio agendi & recipiendi actum appetitus: nam, ut supra dixi, ad actum vitæ concurrunt effective & immediate in suo ordine, non tantum potentia, sed etiam substantialis forma: at vero ad recipiendum actum proxime & immediate videtur concurrere sola potentia. Sed hęc differentia & est incerta: nam fortasse accidens, & maxime actus vitalis, non solum attingit, inhęrendo, potentiam accidentalem, sed etiam ipsam substantiam. Et quidquid in hoc afferatur propter alias rationes, propter præsentẽ causam non est necessariũ, quia re vera nullũ est inconveniens, quod eadem facultas, quæ est proximũ principium suscipiendi actum immanentem, sit per seipsam sufficienter constituta in actu primo, tanquam sufficiens principium proximum effectivum ejusdem actus.

Contra prædicta objectio prima. Non desunt tamen nonnullæ objectiones contra ultimam partem hujus resolutionis. Prima ac pręcipua sumitur ex Arist. 9. Metaph. tex. 2. ubi dicit, *Potentiam activã esse principium transmutationis in alio, ut aliud est*: ergo repugnat potentiam activam adæquate esse principium transmutandi se ipsam. Unde statim subdit, *Potentiam patiendi esse principium mutationis passivæ ab alio, in quantum aliud est. Et* 5. Metaph. c. 11. tex. 17. eodem modo definit potentiam agentem & patientem: ergo ex pręcisa ratione agentis & patientis requiritur distinctio inter ea, saltem quoad principia agendi & patiendi. Unde Aristoteles, de Gener. cap. 7. magnum absurdum existimant, quod idem a se ipso patiatur. Et 1. Metaph. c. hoc ponit principium: *Neque id, quod subjicitur, suam ipsius mutationem efficit*: & hoc dicit fuisse initium inveniendi causam efficientem distinctam a materiali. Secunda objectio, & vulgaris, est: quia idem non potest referri realiter ad se ipsum; sed causa efficiens refertur realiter ad effectum: ergo non potest idem secundum rem agere in se ipsum. Et confirmatur: nam si secundum eandem rem est simul in potentia activa & receptiva, cur non semper se immutat? Confirmatur secundo, quia agens debet approximari passo: idem autem non potest sibi ipsi secundum idem approximari. Secunda.

Potentiæ activæ, & passivę, ab Aristot. traditę definitiones explicantur. Ad loca Aristotelis responderi potest primo, in illis definitionibus loqui de potentia pure activa, & pure passiva, præter eas vero dari quasdam potentias simul activas & passivas: de quibus procedit doctrina data, quando sunt complete activæ suorum actuum. Unde secundo dicitur, Aristotelem lib. 5. Metaphysicæ idem magis declarasse, cum dixit, *Potentiam activam esse mutationis principium*

cipium in alio, aut quatenus aliud est. Et hoc modo dici potest voluntas, quatenus efficit suum actũ, esse principium agendi in se, non quatenus activa est, sed quatenus est in potentia. Verius autem existimo, Aristotelem esse locutũ de trãsmutationibus physicis, quę per actionẽ transeuntẽ fiunt, ut latius infra ostendam, tractando de potentia, prout est species qualitatis. Et de eadem mutatione loquitur Arist. in 1. de Gener. disputat enim ibi de illa mutatione, quæ ad generationem & corruptionem tendit. Similiter loquitur in primo Metap. ubi in universali loquitur, quomodo est evidens materiam & efficiens in generationibus & mutationibus Physicis non concurrere in eandem causam. Ad primam rationem respondetur, relationem realem non esse inter agens & passum, sed inter agens & effectum: & hoc modo, etiamsi aliqua potentia agat in se ipsam: agit tamen effectum distinctum a se: inter quem & ipsam potest esse relatio realis. Ad primam confirmationem respondetur, si potentia naturaliter agat, ideo non semper agere, quia non semper habet objectum applicatum, quo indiget non ut coefficiente, sed in alio genere causæ, finalis, vel formalis extrinsecæ: sicut ignis non potest agere sine combustibili, non quia illo indigeat ut coefficiente, sed ut materia. Si autem causa sit libera, etiamsi reliqua omnia sint applicata, potest non agere, solum ex naturali perfectione sua. Ad secundam confirmationem respondetur, identitatem esse summam, vel eminentiorem propinquitatem, si alioqui non desit virtus ad agendum, & capacitas ad recipiendum.

Relatio fundata in actione, inter effectum & causam intercedit.

Potentia activę cur ab actuali operatione cesseut aliquando.

SECTIO VIII.

Utrum causa efficiens debeat esse simul conjuncta, vel propinqua passo ut agere possit.

HÆc quæstio tractatur ex professo ab Aristot. de motibus Physicis in 7. Physic. c. 2. tamen quæstio universalior est, ac propriè Metaphysica, complectitur enim omnem efficientem causam. Unde a Theologis tractari solet tam de Deo 1. part. q. 8. & in 1. dist. 37. quam de angelis 1. part. q. 52. & 1. dist. 37. & in 2. dist. 2. nos autem hic agimus de causis finitis: nam de Deo postea dicemus. Tractatur autem quæstio de actione transeunte, qua una res agit in aliam: nam in immanente, & quandocunque res agit in se ipsam per se primo, id est, secundum eandem partem, clarum est non posse agens a patiente distare, quando vero agit unum suppositum in aliud, vel idem suppositum per unam partem in aliam, possunt esse vel immediate propinqua, vel inter ea interponi corpus aliquod, aut pars corporis, vel spacium aliquod. Et non est dubium inter Philosophos, quin possit causa efficiens agere in rem distantem per propinquam, sed difficultas est, quando proxime & immediate agit causa per virtutem quam in se habet, & non per aliam, quam diffundit, an oporteat immediate contingere sua quantitate vel præsentia, eam rem in quam agit, vel possit immediate in eam agere, etiamsi spacio distet. Cum qua difficultate conjuncta est alia, nimirum, quando causa agit per rem propinquam indistantem, quo modo per propinquam attingat distantem.

Prior sententia refertur, & fundatur.

Sunt ergo in hac re duę celebres sentẽtiæ. Prima est posse efficientem causam agere in passum distans, atque ita non requiri immediatam propinquitatem, sed solum intra certam sphæram activitatis: non est enim dubium, quin virtus finita certum terminum habeat in spacio vel distantia quam potest attingere, quia, ut experientia constat, fortius agit res in propinquum, quam in distans. Major ergo virtus requiritur ad agendum in rem distantem: cum ergo virtus finita sit, habet etiam in hoc limitatam sphæram, in quo omnes conveniunt, tamen intra illam ait hæc sententia posse agens immediate efficere in passum distans. Ita tenet Avicenna in suo lib. de Anim. sect. 4. c. 4. in eandem sententiam citans Hippocratem. Item Alexander Aphrodisæus 1. Met. comm. 18. Scotus in 1. d. 37. & ibid. Ocham, & Gabr. Bassol. Maironis, & alii Scotistæ. Quamquam Scot. de causis Physicis fatetur, nunquam agere in distans per unam formam, vel qualitatem, quin per aliam aliquid agant in propinquum, quamvis necesse non sit, ut per eandem attingant propinquum, & remotum, quod an sit consequenter dictum, postea videbimus.

Probatur autem hęc sententia, facta inductione, per omnia genera actionum. Primo in generatione substãtiali, Sol generat in terra varia mista, ut mineralia, vel etiam animalia, quæ ex putrefactione generantur, illa autem actio immediate manare debet a forma substantiali Solis: nam accidentia per mediũ diffusa, vel substantialẽ generationem non attingunt, vel ad illam non sufficiunt.

Variis experientiis fundatur præcedẽs sententia.

Secundo in motu alterationis videntur quædam esse, quæ alterant rem distantem, non alterando propinquam. Primum exemplum adduci solet de imaginatione, quæ efficaciam habere dicitur ad inducendam novam qualitatem, alterando membrum distans, vel rem aliam, ut Avicenna supra ex Hippocrate tradit. Secundum exemplum est de fascinatione oculi, nocet enim interdum oculus, alterando rem distantem, ut de aliquarum fœminarum oculis testis est experientia, ut Aristotel. etiam notat sect. 20. Problem. 34. Alexand. lib. 2. Problema in 50. Albert. lib. 22. de Animal c. 5. Marsil. Fiscin. lib. 13. de immortalit. animæ c. 4. & de Basilisco affirmat Isidorus lib. 12. Etymolog. c. 4. olfactu suo necare serpentes, hominem aspectu interimere, & aves volantes, quãvis procul distent, lædere. Similia fere refert Plinius lib. 8. histor. c. 31. ubi eandem vim tribuit Catoblepæ, quod necet hominem oculos ejus videntem & c. 22. similiter ait, luporum visum esse noxium, vocemque homini adimere ad præsens. Tertium exemplum esse potest de Torpedine pisce, qui piscatorum manus a longe stupefacit, & Aristotel. lib. 9. histor. c. 37. ait: *Torpedo pisces quos appetit, afficit facultate torpendi, quam in se habet, & ita illos capit, & vescitur, & ad hoc abdit se in arena & limo.* Quod est signum, non agere per modum: & ibidem alias similes experientias refert. Idem refert Plinius lib. 3. 2. cap. 1. ubi expresse ait: *Torpedinem id efficere procul & e longinquo, etiamsi hasta, aut virga non attingatur.* Tum exemplum sit de quadam herba nomine *Aproxis* cujus radix e longinquo concipit ignem, ut refert Plinius lib. 24. c. 17. ubi idem refert de Naphta quodam genere bituminis, de quo idem Plinius lib. 2. cap. 108. Quinto, sæpe contingit, ut res distans vehementius alteretur, quã propinqua: ergo signum est agens sua vi immediate agere in distans: nam per qualitatem, quæ remissa est in medio, non posset intensiorem qualitatem efficere in extremo. Antecedens patet multis experientiis: nam ignis vehementius calefacit aquam existentem in lebete, quam fundum lebetis, & oleum super positum in charta papyracea fervere facit multo vehementius quam papyrum; & stupam aliquã. tulũ distantem ita calefacit intensius, quam aerem medium, ut interdũ illã inflãmet; & Sol vehementius calefacit speculum aut terram, quam aerem medium. Neque est mirandum, quod agens interdum plus agat in distans, quam in propinquum, si passi dispositio inæqualis sit. Et confirmatur hoc ipsum aliis exemplis: nam Sol clarius illuminat partes aeris, quas per fenestrã attingit aut respicit per lineam rectam, quã eas quæ sint ad latus, seu ad lineam obliquam: ergo signum est non illuminare illas, quę sunt e regione tantum per partes aeris intermedii, sed immediate per se ipsum. Patet consequẽtia, quia respectu partium aeris intermedii æque propinquæ sunt, & æque applicatæ aliæ partes aeris, quæ vel e regione Solis sunt, vel tantum ad latus: si ergo illuminatio partium remotarum tantum fit, mediante parte proxima, æque illuminabuntur partes remotę, quę ęque vicinę sunt propinquiori, etiãsi respectu Solis diversum habeant aspectum: nam illa pars, quantum est de se, æqualiter agit versus omnem partem sibi propinquam. Similis experiẽtia est de manu, vel alia re objecta igni aut Soli per fenestram fornacis, v. g., quod vehementiorem calorem sentit directe objecta igni, quam ad latus posita etiamsi respectu aeris medii æque sit propinqua: ergo signum est, ignem immediate attingere manum distantem, si directe opposita sit per medium non impeditum. Cujus etiam signum est, quia si interponatur aliquid, seu claudatur fenestra fornacis, subito cessat vehemens sensus caloris, qui proveniebat ex actione ignis, & tamen medium adhuc retinet totum calorem quem conceperat: ergo signum est; quod actio proveniebat immediate ab igne, & non tantum a medio.

Tertio principaliter afferuntur experientiæ de motu locali, qui variis modis fit a movente corporeo (nã de incorporeo infra dicam) scilicet impulsu, tractu, vectione, & volutatione. Et de impulsu quidem afferri solent experien-

ſcientiæ projectorum, & gravium & levium, quorum motus ad pulſionem reducuntur, ut notat D. Thom. 7. Phyſ. c. 2. Sed non ſunt alicujus momenti: nam proximum principium inſtrumentale illius motus non ſolum eſt propinquum, ſed etiam inexiſtens mobili: ille autem impulſus vel generatione communicatur, de qua, an requirat propinquitatem, jam propoſitum eſt; vel imprimitur per aliquem contactum quantitativum: movens enim corporeum non poteſt a ſe immediate pellere mobile, niſi illud contingendo, quid autem imprimatur per illum contactū, ſeu quid ſit impulſus, non eſt hoc loco declarandum: tractatur vero ab Ariſtotele, lib. 4. Phyſic. c. 8. & 8. Phy. c. ultim. & 3. de Cœlo c. 2. Et hinc etiam conſtat, volutationem, cum pulſionem includat, eādem propinquitatem requirere, quam pulſio requirit. De vectione autem per ſe notum eſt requirere cōtactum, cum id quod vehitur, quaſi per accidens moveatur ad modum vehentis. Solum ergo in tractatione afferuntur exempla in favorem dictæ ſententiæ. Primum eſt de magnete trahente ad ſe ferrum diſtans. Secundum eſſe poteſt de ſuccino elevante paleas. Tertium fere ejuſdem rationis eſt, quod communiter afferri ſolet de piſce *Remora*, alias *Echeneide*, qui prætereuntem navim detinet, ut refert Ariſtot. lib. 2. hiſtor. c. 14. Plin. lib. 9. hiſtor. c. 25.

Quarto fit inductio in actionibus potentiarum animæ: nam phantaſia exiſtens in cerebro movet immediate appetitum, qui eſt in corde, & appetitus movet immediate manus aut pedes. Similiter ſenſus externus ſuo actu videtur imprimere ſpeciem imaginationi. Neque enim eſt veriſimile, aliquid agere per totum medium, ut v.g. ſi pes calefit, ſpeciem caloris continue aſcendere uſque ad caput, ubi eſt phantaſia, vel ſenſus communis.

Quinto fit eadem inductio in actionibus Intelligentiarum, quæ tātum poteſt eſſe duplex, ſcilicet vel localis motio, ſive corporis, ſive alterius ſpiritus, vel locutio, quę tantum eſt ad rem aliam intellectualem. Hæc igitur poſterior actio ex ſententia omnium poteſt fieri ad rem diſtantem, ut conſtat ex D. Thoma 1. part. q. 89. ar. 7. & 8. & q. 108. art. 4. & q. de anim. art. 18. ad 13. & non fit ſine aliqua efficientia, quia per illam angelus, ad quem alter loquitur, accipit facultatem intelligendi quod antea non poterat, nempe cogitationem liberam alterius, non videtur autem poſſe novam facultatem accipere, quin aliquid novi in eo fiat. Eo vel maxime, quod non ſolum facultatem accipit, ſed etiam excitatur ad audiendum, non poteſt autem excitari, niſi aliquid ei imprimatur. Unde D. Th. 1. p. q. 107. a. 1. ad 3. ſic inquit: *Sicut ſenſus movetur a ſenſibili, ita intellectus ab intelligibili: ſicut ergo per ſignum ſenſibile excitatur ſenſus, ita per aliquam virtutem intelligibilem poteſt excitari mens angeli ad attendendum.* Sicut ergo ſignū ſenſibile non excitat ſenſum, niſi imprimēdo ei aliquid, ita locutio angelica non excitat audientem, niſi imprimendo ei aliquid, v.g. aliquam ſpeciem intelligibilem. Unde idem D. Th. qu. de Anima a. 20. ad 11. agēs de ſimili actione, qua Intelligentię efficiunt ſpecies in anima ſeparata, inquit; *Cum hujuſmodi actio non ſit ſitualis, non oportet hic quærere medium deferens ſitualiter, ſed idem hic operatur ordo naturæ*, indicans hanc actionē non requirere propinquitatem, ſed ſubordinationem. Similibus enim verbis, ſimilique ratione dixit in 1. p. locutionem angeli non impediri propter diſtantiam. De altera vero actione Intelligentiæ, quæ eſt motio localis, quod etiam fieri poſſit ad rem diſtantem, docent Durandus, Gabriel, Ocham, Scotus, & Herv. in 1. d. 37. Et videtur veriſimile ex eodem fundamento, quod angelus ex ſe non habet ſitum; neque agit ad modum rei corporalis, ſed per intellectum & voluntatem: ergo ejus efficacia non requirit ſitualem propinquitatem, ſed virtutem voluntatis. Cum enim tantum volendo moveat, quid neceſſe eſt, quod ibi ſubſtantialiter adſit, ubi movere vult.

Ratio pro ſententia præcedēte.

Sexto poteſt formari ratio in hunc modum, quia virtus activa creaturę aliquam habet (ut ita dicam) quantitatem perfectionis: ergo non eſt veriſimile eſſe ita limitatam, ut non poſſit per ſe ipſam immediate agere niſi in puncto aut ſuperficie indiviſibili: ergo poteſt agere immediate intra aliquam diſtantiam quantam, vel quantificabilem: ergo poteſt immediate attingere etiam partes diſtantes illius ſphæræ, ſeu ſpatii. Declaratur & confirmatur primo hæc ratio: nam cum ignis calefacit aquam, medio aere ſolum habet ſibi immediate propinquam ultimam ſuperficiem aeris ſibi vicini: ergo juxta oppoſitam ſentētiam, in illam ſolam immediate per ſe [illegible] aget, imo & in illam aget immediate per ſolum calorem, quem habet in ultima ſuperficie ſua: & per ſuperficiem ſuam aget in partem immediatam, & per propinquiorem partem in remotiorem, quaſi dividendo actionem per omnes partes proportionales propinquas & remotas: hic autem modus agendi videtur per ſe incredibilis, & nō parva habere incōmoda. Primum ob rationē factā, quia irrationabile videtur omnem agēdi virtutē quantūvis magnā coarctare ad ipſummet ſpatiū, in quo eſt agens, vel ad ſummum ad ultimam ſuperficiem ſibi contiguam: nam virtus agendi poteſt eſſe major & minor, & ejus efficacia non ſolum conſiſtit in effectu, ſed etiam in modo agendi, & in majori ſphæra activitatis. Item ſumo ſuperficiem aeris proximam igni, & inquiro in quid agat immediate. Dicetur agere immediate in partem ſibi propinquam: unde cum nulla ſit adequate propinqua ſecundum ſe totam, conſequenter fatendum eſt non habere immediatum ſubjectum, vel indiviſibile, vel definitæ magnitudinis, in quod totum immediate agat, ſed tantum agere immediate in propinquum quaſi confuſe ſumptum: hoc autem videtur inconveniens, quod ſcilicet actio determinata, qua in inſtanti, v. g., fit a calore, vel lumine, quod eſt in hac ſuperficie, non habeat determinatum ſubjectum, in quo per ſe & immediate fiat. Item, ille modus agendi, quaſi enumerando omnes partes proportionales, per has in illas agendo, cum illæ infinitæ ſint, vix apparet intelligibilis, præſertim in actione, quæ non ſucceſſive extenditur per ſubjectum, ſed per modum unius tota ſimul, & in inſtante fit.

Tandem confirmatur ſecundo, quia ex illo principio ſequitur, per ſe loquendo, non habere agentia naturalia ſpharam activitatis, nec terminum in illa. Patet ſequela: nam ſi cōſideretur id, in quod immediate ac per ſe poſſunt agere, nullam habent ſphæram, ſed ſolam ſuperficiem ſibi proximam. Si vero conſideretur id totum, in quod poſſunt agere mediate, per propinquum attingendo remotum, nulla eſt certa ſphæra, neque ullus terminus illius actionis; nam quocunque termino ſignato, ad quem intrinſece perveniat actio, per illum poterit ulterius progredi, quia in eo termino eſt aliqua virtus agendi, ergo illa virtus aliquid aget in ſibi propinquum. Dico autem, per ſe loquendo: nam ex reſiſtentia paſſi fieri poteſt, ut ad illum terminum tam debilis perveniat virtus, ut proximæ partis reſiſtentiam vincere non poſſit, nec per ſe, nec in virtute agentis diſtantiſſimi: ſed hoc eſt accidentarium ob reſiſtentiam. Quamquam etiam illud difficillimum ſit ad explicandum, ſcilicet, quomodo qualitas recepta in medio poſſit vincere in virtute agentis remoti reſiſtentiam partis ſibi proximæ, quam ipſa per ſe, & ſua virtute vincere non poſſit, ſi agens remotum per ſe immediate nihil agit in partem remotam reſiſtētem, ſed ſolum per virtutem receptam in parte propinquiori. Sed de hoc poſtea, nunc autem argumentum urget, per ſe loquendo, & ablata reſiſtentia a medio. Atque ita fit, ut Sol poſſit in inſtante illuminare aerem in infinitum, quod eſt plane falſum, quia nunc magis illuminat partem propinquam, quam remotam aeris, ut in lucerna eſt evidens: ergo ſi nimium extendatur actio, finietur tandem. Adde, quod neque hujus effectus ratio reddi poterit: cur enim lucerna minus illuminat partem remotam, quam propinquam, ſi non illam, ſicut hanc per ſe immediate illuminat? Ex hoc autem capite optime redditur ratio: nam cum potentia ſit finita, non æque ſuperat rem ſibi vicinam, ac diſtantem, & ideo major propinquitas confert ad majorem perfectionem actionis; at vero ſi tantum agit in remotum per propinquum, communicabit parti remotæ totam intenſionem qualitatis, quam communicat propinquę, quia illa qualitas eſt activa ſuę ſimilis, & pars remota eſt capax illius, & eſt immediate propinqua parti proximę: ſignū ergo eſt non fieri illo modo actionem; ſed agens per ſe ipſum immediate attingere totam ſphęram.

Secunda ſententia refertur, & declaratur.

Secunda ſententia principalis eſt, in omni efficiente cauſa eſſe conditionem neceſſariam ad agendum, ut ſit propinqua & indiſtans ab illa re, in quam primo & immediate agit, ita ut ſi utrūque, agens ſcilicet & paſſum, quantum ſit, ſint cōtigua, & actio incipiat ab ultima ſuperficie, in qua ſe tangunt: atque ita contactus virtutis ſupponat

semper contactum quantitativum: si vero agens sit spirituale, proportionali modo fit propinquum secundum præsentiam substantialem. Hæc est sententia Aristotelis 7. Physic. c. 2. & 1. de Generat. c. 6. quam ubique D. Th. defendit, præsertim 1. part. q. 8. art. 1. & 3. cont. Gent. c. 68. quibus locis Cajet. Ferrariensis, & alii Thomistæ. Capreolus in 1. dist. 37. & ibi Durand. q. 1. Et idem significat Richardus art. 2. q. 1. Albertus, & alii idem supponunt, cum ex operatione Dei inferant præsentiam ejus. Idem Albert. 7. Phys. tract. 1. c. 4. ubi Commentator, Aphrodisæus, & alii communiter. Favent etiam huic sententiæ sancti Patres, imo & Scriptura sacra, dum significant, in ipso etiam Deo colligi recte immediatam præsentiam ex immediata operatione. De quo argumento dicemus late postea, agentes de immensitate Dei. Hæc vero sententia ab Aristotele non probatur ratione aliqua, sed sola inductione, & experientia, quæ satis est sensibus nota, quantum ex frequentibus effectibus sensibilibus esse potest. Erit autem inductio perfecta, si ostenderimus nunquam accidere, ut naturalis actio aliter fiat, vel saltem nullo experimento id suaderi posse: hoc autem solutione objectionum constabit. Atque ita concluditur argumentum: nam modus agendi communis omnibus agentibus naturalibus in aliqua intrinseca, & naturali necessitate fundatur: sed hic modus per immediatum contactum, & propinquitatem: ergo signum est hanc esse necessariam conditionem omni agenti naturali, ut agere possit.

Variæ rationes necessitatis præsentiæ agentis ad passum. Ratio autem hujus necessitatis a quibusdam redditur, quia sicut res non potest transire de loco ad locum, nisi per medium, ita actio agētis non potest immediate transmitti ad rem distantem, nisi prius attingat mediū, & per illud quasi continue perveniat ad distans. Hæc vero ratio apud me inefficax est, quia actio non transit eadem numero ad rem distantem per medium, sicut idem numero corpus transit ad extremum locum per medium: unde non recte dicitur actio transire ad extremum, sed virtute agentis educi de potentia subjecti distantis; in quo, ex vi illius rationis aut similitudinis, nulla apparet repugnantia.

Alii rationē sumunt ex limitatione agētis finiti, quod ob defectum suæ virtutis indiget præsentia passi ad agendum. Et potest hæc ratio confirmari, quia si agens posset agere in distans, eadem ratione agere posset in quacunque distantia: nam si non indiget actione in medium, quid refert, quod passum magis vel minus distet? Sed in primis auctores hujus sententiæ, & præsertim D. Th. non limitat illam ad agentia finita, sed etiam in Deo hanc conditionem requirit: ergo non oritur ex limitatione virtutis. Deinde ex limitatione virtutis ad summum videtur oriri limitata sphæra. Cur autem ex quacunque limitatione virtutis inferri debet tanta limitatio ad proximum & immediatum passum, si ratio efficientis ut sic eam conditionem non requirit? Maxime, quia non omnis virtus est æque limitata, ut superius argumentabamur. Et eadem ratione non apparet efficax illatio, quæ in confirmatione fit: qui enim negant illam summam propinquitatem esse necessariam simpliciter ad actionem, non negant esse utilem, ut agens optimo modo agat, imo & asserunt esse necessariam, ut agat tota virtute & quantum potest: & hinc putant oriri, ut, cæteris paribus, naturalia agentia agant uniformiter difformiter per spatia: atque ita nihil sequitur eorum, quæ in illa confirmatione inferuntur. Nam sine dubio ex ipsis terminis constat, majoris virtutis esse vincere rem distantem, quam propinquam: & eadem proportione majoris virtutis erit vincere rem magis, quam minus distantem, sicut majoris est virtutis ad distantiorem locum jacere lapidem. Unde Capreolus supra ad octavum argumentum ait, rationem hujus non esse sumendam ex aliqua imperfectione aut ordine potentiæ agentis & recipientis, sed ex eo quod agens est quodammodo actus ipsius passi, & passum est quodammodo in potentia ad agens: actus autem & potentia ex sua ratione postulant esse indistantes, ut nimirum inter se rationem actus & potentiæ exercere possint. Quæ ratio, licet ad convincendum intellectum protervum non sufficiat, tamen, supposita sufficiente rei experientia, mihi videtur propinquius attingere, magisque indicare propriam causam hujus necessitatis. Ut autem hanc rem amplius declaremus, & sententiam Aristotelis defendamus, explicare oportet modos propinquitatis & distantiæ, & varios modos agendi per propinquum in distans.

Quæstionis resolutio.

Est ergo advertendum, passum posse distare ab agente, quia inter illa mediat spatium omnino vacuum, quod licet naturaliter non contingat, possent tamen ita intelligi, & oportet de illis dicere, qualiter tunc in actione se haberent, quia non parum conferet ad rem explicandam. Secundo, potest passum distare ab agente, interposito aliquo spatio medio non vacuo, sed pleno tali corpore, ut in illud nihil agere posset. Tertio intelligi potest, quod agens aliquid agat in medium, non tamen per eandem virtutem, ut si in aerem agat per lucem, in terram vero per formam substantialem. Quarto denique intelligi potest, quod passum distans conjungatur agenti per medium, in quod agens etiam operatur, & per eandem virtutem. Hoc autem ipsum intelligi potest variis modis evenire. Primo quod agens remotum immediate solum inferat actionem in passum sibi propinquum, per qualitatem in illud impressam, fiat actio in passum remotum, ita ut habitudo per se & immediate illius actionis, ut est in passo remoto, tantum sit ad virtutem seu qualitatem impressam in partem proximam; ad ipsum vero agens non nisi remote, & in quantum dat vel conservat illam virtutem. Secundo intelligi potest, quod agens agat in remotum, media virtute collata parti proximæ, simul & actualiter influendo cum illa in partem remotam: ita ut nec sine illa, ac per illam possit attingere remotum, neque etiam sola illa, licet ibi conservata, sufficiat ad actionem, quæ fit in parte remota, sine actuali influxu ipsius agentis. Tertio intelligi potest, actionem agentis diffundi ex necessitate ad remotum per proximum, non necessitate causalitatis proximæ partis passi in partem remotam, sed solum necessitate ordinis (ut ita dicam) quæ necessitas oriri potest, vel ex parte agentis, quod natura sua determinat sibi hunc modum agendi quasi per lineam non interruptam, vel ex parte passi, quod applicatum naturali agenti, prius necessario patitur in parte propinqua quam in remota. Varii modi distantiæ & indistantiæ agētis ad passum.

Prima assertio.

Primo igitur dicendum est, causam efficientem nihil posse agere in passum distans, si spatium vacuum interpositum sit. Hæc assertio communiter recepta est, ita ut neque auctores primæ sententiæ illam negare videantur: nam Scotus etiamsi admitat aliquam actionem generativam ex materia distante, dicit tamen aliquam aliam actionem debere per medium diffundi, quamvis hoc solum de agentibus naturalibus fateatur. Non potest autem hæc assertio positiva (ut ita dicam) experientia probari, quia nunquam datum est hujusmodi vacuum inter corpora, potest tamen probari experientia (ut ita dicam) negativa, & providentia universalis naturæ, seu potius auctoris ejus, qui ita res condidit, & talem propensionem seu motionem eis indidit, ut vacuum omnino vitent, etiamsi necesse sit propria loca deserere. Hujus autem ratio potissima fuisse videtur, ut quædam corpora per alia possent suas actiones exercere, & distātia corpora per intermedia aliorum, & præsertim cœlestium corporum influxum participarent. Quod non obscure significavit Aristoteles text. 1. Meteor. dicens. *Necesse est illum* (id est, inferiorem modum) *summis cœli conversionibus quodammodo* (id est per intermedia elementa) *proximum esse, ut omnis ejus facultas inde constituatur, atque regatur.* Nec satisfaciet, qui dixerit naturam non horruisse vacuum, & tam solicite contiguitatem corporum procurasse ob necessitatem simpliciter, sed solum ob majorem commoditatem & utilitatem. Tum quia tanta naturæ solicitudo majorem indicat necessitatem, tum etiam quia si verum esset naturalia agentia posse attingere distans absque medio, sæpe esset utilius ad actionem nullum habere interpositum reale medium, quam magis esset expedita sphæra, minusque circa illam occuparetur virtus agentis, juxta ea quæ statim dicentur. Vacuo interiacente nulla in distans actio.

Secundo probari potest alia experientia, quæ licet ex re omnino opposita sumatur, eandem tamen radicem habere videtur, nimirum quod si spatium interpositum inter agens & patiens, aliquo corpore repleatur, quod interrūpat actionem agentis, omnino impeditur actio in passum distans, etiamsi alioqui cōstitutum sit intra sphæram activitatis agentis: ergo eadem ratione si medium esset omnino vacuum, non posset actio agentis transire in passum distans, quia non minus interrumperetur actio per vacuum, quam per illud plenum. Responderi potest, corpus illud Quare cūcta corpora abhorreant vacuum.

illud

illud interpofitum non ideo impedire actionem in ulteriora corpora, quia interrumpit actionem agentis, fed quia tota virtus agentis circa corpus illud occupatur (ut ita dicam) unde fit, ut fphæra ejus ibi terminetur. Dicunt enim, fphæram non femper effe eamdem feu ejufdem magnitudinis aut diftantiæ, fed juxta capacitatem aut refiftentiam medii. Fieri enim poteft, ut corpus pedale propter fuam denfitatem plus refiftat, quam magnum corpus rarum, & ideo in fe finiat ac terminet fphæram agentis. Sed quamvis hæc refponfio habere poffit aliquam fpeciẽ veritatis, quando corpus interpofitum vere habet rationẽ paffi, in quo fuperando & (ut ita dicam) penetrando, occupatur virtus agentis, tamen, quando corpus interpofitũ eft omnino incapax talis actionis, ita ut ad illud nullo modo applicetur virtus agentis fecundum illam actionem, quomodo poteft detinere illam, aut agenti refiftere, ne in ulteriora corpora efficiat? Exemplum eft in Sole illuminante, cujus actio impeditur interpofito in feneftra corpore opaco, quod eft incapax lucis, & non refiftit illuminationi fui pofitive, fed negative per incapacitatem, quomodo etiam vacuum dici poteft refiftere, quamvis ex diverfis principiis: ergo virtus illuminativa Solis non occupatur quafi conando, & agendo circa illud corpus, fed folum non agit in illud, ficut etiam non agit in vacuum: ergo illud corpus non aliter impedit tranfitum (ut ita dicam) illius actionis, quam interrumpendo continuationem, & quafi lineam feu radium ejus: ergo æquale impedimentum orietur ex vacuo interpofito. Atque hæc experientia videtur mihi valde efficax ad probandam conclufionem pofitam, de ratione vero ejus inferius dicemus.

Secunda affertio.

Quod in eo mediũ plenum efficere nõ poteft, nõ efficiet in diftans paffum.

Hinc dicitur fecundo. Quando paffum diftat ab agente per interpofitum reale medium, nihil poteft agens efficere in diftans paffum, fi non poteft etiam agere in totum medium. Patet manifefte ex dictis. Primo, quia fi medium interpofitum non effet neceffarium ad fuftinendam, & quafi deferendam actionem agentis, omnino per accidens fe haberet illud medium ad actionem: effet ergo impertinens, quod illud medium effet reale, vel vacuum. Secundo hoc probat experientia de corpore denfo interpofito, quod folum impedit ulteriorem actionis tranfitum, quia eft incapax actionis agentis. Tertio, quia ratio, quam ex vacuo colligebamus, folum erat, quia in eo interrumpitur actio agentis, & hoc erat fufficiens impedimentum actionis: fed hæc eadem interruptio intervenit, quando medium proximum agenti non eft capax actionis feu influentiæ ejus: ergo. Atque ita videmus Solem non illuminare terram, nifi illuminando omnia intermedia corpora, quod fi aliquando interponitur Luna, quam Sol fuo lumine penetrare non poteft, actio illuminandi terram non attingit.

Tertia affertio.

Qua virtute quid agit in diftans, debet etiam in mediũ agere.

Dico tertio. Ut agens efficiat in paffum diftans non fatis eft, ut per aliam virtutem feu actionem omnino diftinctam agat in medium, fed neceffe eft, ut per eandem feu fubordinatam virtutem, qua agit in diftans, incipiat agere in medium fibi propinquum, & per totum illum diffundat actionem feu influentiam ufque ad paffum diftãs. Hæc affertio eft directe contra Scotum & alios: probatur tamen ex dictis, quia, ut agens agat in diftans, neceffe eft, ut prius tempore vel natura agat in propinquum, & continue in totum medium: ergo neceffe eft, ut illa continuata actio profluat aliquo modo ab una & eadem virtute agentis. Patet confequentia, quia fi funt duæ virtutes, & ab eis dimanant duæ actiones, formaliter funt ibi duo agentia, quamvis materialiter fit unum ratione unius fuppofiti, vel fubjecti: ergo non fatis eft, quod per unam virtutem agat in proximum, ut per aliam poffit agere in diftans. Probatur confequentia, quia illæ actiones tantum concomitanter fe habent, & una non poteft dici per aliam continuari, & fine interruptione fieri. Ut verbi gratia, quamvis poffit ignis agere per calorem & ficcitatem, ut per calorem agat in paffum diftans, non fatis eft, quod per ficcitatem agat in medium propinquum, quia hoc eft per accidens ad actionem caloris ut fic; neceffe eft ergo, ut per calorem agat in propinquum, quia illud eft per fe neceffarium ad continuationem actionis. Imo, licet poffit contingere, quod actio unius virtutis fit neceffaria ex parte paffi, ut actio alterius virtutis poffit ad illud pertingere, ut v.g. fi neceffaria effet actio, & difpofitio ficcitatis ad actionem caloris, non fatis effet, quod una virtus præageret difponendo, ut altera immediate ageret in diftans, nihil agendo in propinquum, quia illa difpofitio eft mere materialis, & eft impertinẽs, quod proveniat ab alia virtute concomitante in eodem fubjecto, quia per hoc non fit actio alterius virtutis continue per totum medium; quod tamen effe neceffarium ad actionem, oftenfum eft duabus conclufionibus præcedentibus.

Notabile.

Sunt tamen duo obfervanda. Unum eft, quando dicimus actionem debere effe ab una virtute, non effe fenfum, illam virtutem debere unam effe formam, vel unam entitatem, fed debere effe adæquatum principium unius actionis, etiamfi coalefcat ex pluribus formis, five æqualiter agentibus, five fubordinatis. Aliud obfervandum eft, cum dicimus actionem in propinquum & remotum debere effe quafi continuatione unam, non debere intelligi de rigorofa & Phyfica continuatione, qualis eft in illuminatione, fi mediũ fit continuum, fed fatis effe, fi fit continuatio fecundũ quandam fubordinationem, & caufalitatem. Non enim eft neceffe, cum agens operatur ufque ad aliquam diftantiam, quod in tota illa producat qualitatem ejufdem rationis: poteft enim in corpore fibi propinquo quandam qualitatem efficere, in remotiori vero divifam, ut Sol, v.g. in corporibus cœleftibus, quę fub fe habet, producit folum lumen, in aere vero ufque ad terram producit cum lumine calorem: in terra autem fecundum profunditatem ejus non producit lumen, fed calorem tantũ, & medio calore efficit alias formas. Idem confiderare licet in aliis aftris, quæ proprias habent influentias, quas ufque ad penetralia terræ diffundunt, non tamen idem agunt in omnibus corporibus intermediis, fed in unoquoque operantur juxta capacitatem ejus, id quod proportionatum eft ipfius difpofitioni. Tum ergo, cum qualitates feu termini producti in diverfis corporibus fint diftincti, non poteft efficientia diffundi per modum unius continuę actionis: neceffe eft tamen, ut per qualitatem in vicino corpore productam, producat aliam in remoto, & per illam fimiliter in remotiori, & hoc modo dicitur continuari actio per fubordinationem & caufalitatem. Cum enim neceffe fit actionem continue fieri per modum unius, ut in affertionibus oftenfum eft, & non fit neceffaria continuatio in eadem fpecie actionis vel qualitatis, neceffe eft, ut fit per dimanationem unius ab alia; alioqui nullã connexionem habebit actio, quæ fit in diftans, cum actione, quæ fit in propinquum, fed omnino per accidens fe ambæ hæ actiones habebunt; quod fieri non poffe probat ratio facta in tertia affertione.

Quarta affertio.

Agens aliquod in extenfum fpatium & omnes partes ejus poteft agere immediate.

Dico quarto. Quamvis neceffe fit, ut caufa efficiens fit propinqua & indiftans a paffo, in quod primum agit, non eft tamen certum, quod femper agat per propinquum in diftans, tanquam per inftrumentum feu virtutem agendi, fed probabile eft interdum agere in totum aliquod paffũ immediate per fuã propriam virtutem, & fimiliter, quando agit per propinquum ut per inftrumentum in diftans, non eft neceffe, ut agat per illud tanquam per inftrumentum feparatum in caufando, fed tanquã per conjunctum, ita ut fimul cum virtute per medium diffufa, influat immediate ipfum agens unica & eadem actione. Prima pars eft ipfa conclufio Ariftotelis, & communis fententia, quã defendimus, & pręter ejus inductionem probatur manifefte ex præcedentibus affertionibus & probationibus eorũ, quibus oftenfum eft non poffe agens diffundere actionem fuam ufque ad rem diftantem, nifi per modum unius actionis non interruptæ: ergo neceffe eft, ut inchoetur actio a paffo omnino vicino, & indiftante, alioqui a principio inchoaretur interrupta. Atque hoc non parum confirmãt aliquæ experientiæ, quibus videmus agens per fe tantum intendere actionem in remotum, & nihilominus non exercere illam nifi per medium, quamvis illa actio, prout fit in medio, fit prorfus inutilis, nifi ad hoc faltem deferviat, ut per illam deferatur actio in paffum diftans, in quo agẽs habeat effectum per fe intentum, v. g. objectum vifibile non diffundit fpecies ad oculum nifi per medium. Cujus rei nonnulla funt evidentia figna: unum eft de fpeculo, in quo fit reflexio fpecierum, quæ etiam fit in aqua: non poffet autẽ fieri, nifi ufque ad illa corpora multiplicarentur fpecies. Aliud eft, quę juxta difpofitionẽ medii, vel perturbantur, vel cõmode deferuntur fpecies. Itẽ, eft illud fupra tactũ, quod quacunque ratione aliqua pars medii fit incapax

pax ſpecierum, impeditur actio, ne ad oculum perveniat. Hæc autem actio ſpecierum per ſe & ex intentione naturæ tota ordinatur ad oculum, quia in illo ſolo poſſunt ſpecies habere effectum, ad quem inſtitutę ſunt: eſſet ergo inutilis talis actio ſpecierum in medio, niſi eſſet neceſſaria, ut per illam poſſet actio pervenire ad oculū diſtantem: ergo ſignum eſt propter hanc neceſſitatem, talē fieri actionem. Idemque judicium ferendū eſt de omni ſimili actione, etiamſi tam certis experimentis non innoteſcat.

Illatio ex omnibus dictis. Ex his ergo omnibus colligo, naturalem modū agendi cauſæ efficientis eſſe quaſi per continuatam lineam ſuę actionis a proximo in diſtans. Atque hæc deberet eſſe ratio ſufficiens concluſionis ſuppoſitis experientiis adductis, etiamſi alia ratio deeſſet, quia nimirum hæc cauſa determinat ſibi ex natura ſua talem agendi modum. Sępe enim ita judicamus de naturis rerum ex his quæ experimur, etiamſi ulteriorem rationem illius naturalis conditionis reddere non valeamus. Ut v. g. objectum viſus ſolum multiplicat ſpecies per lineam rectam: objectum autem auditus etiā per obliquam, & per quoſcunque poros ingreditur, ut experientia conſtat, ex qua recte colligimus hunc eſſe naturalem modum agendi talium objectorū: cujus ſufficiens ratio eſt, quia talis proprietas conſequitur naturam utriuſque ſenſus. Conamur tamen hujus naturæ aliquam rationem inveſtigare, dum dicimus ſonum eſſe qualitatem quandā conſequentē motum, & imitantē naturā ejus, & ideo per quaſcūque vias ingredi poſſe: calorē vero magis quieto & ſubtiliori modo agere, & ideo ſolū via recta ſpecies diffundere. Sic ergo in præſenti, ſi velimus rationē aliquam vel conjecturam illius naturalis conditionis agentium inveſtigare, certe non eſt contemnenda illa, quæ a Capreolo tacta eſt: nam omnis actus requirit conjunctionem cum potentia, ut ſuam cauſalitatem in illā exerceat: ſicut ergo in actu formali requiritur intima unio, ita actus efficiens requirit ſaltem indiſtantiā non ob imperfectionem, ſed potius ob perfectionem, quā includit ratio actus, ſeu actuatio. Vel ſi hoc referendū eſt in aliquā imperfectionem, illa ſumenda eſt ex parte effectus, qui, cum ſit dependens a ſua cauſa, poſtulat conjunctionem & indiſtantiā ab illa, ut ab ea manare poſſit, ſicut rivulus requirit conjunctionem cū fonte, ut ab ea manet. In quo etiam poteſt latitudo quędam conſiderari juxta varias cauſarū perfectiones: nam cauſæ & effectus corporales non poſſunt ſecundū ſe tota eſſe ſibi immediate præſentia, vel indiſtantia, & ideo appropinquantur ſaltem ſecundum extrema. Res vero ſpirituales creatę ſecundum ſe totæ conjunguntur, ſeu præſentes ſunt effectui aut paſſo, quamvis non ſemper neceſſe ſit eſſe intime præſentes toti paſſo, & omnibus partib. ejus, poſſunt enim adeſſe uni parti, & per illam agere in totum: quomodo Intelligentia movens cœlum exiſtimatur eſſe in Oriente. At vero Deus ubicunque agit, totus & in toto adeſt, non ſolum ex immenſitate, ſed etiam ex perfectione agendi, ut infra ſuo loco videbimus. Dixi autem hunc modū agendi, inchoando actionē a paſſo indiſtante, eſſe connaturalē efficienti, quia nunc non diſputamus, an Deus ſupernaturaliter poſſit hunc modū agendi immutare. Credimus autē id non repugnare divinis inſtrumentis, etiamſi nulli agenti creato poſſit eſſe connaturale: de qua re dixi in 1. tom. 3. part. diſp. 31. ſect. 7.

Atque hinc ulterius intelligi poteſt, ex neceſſaria propinquitate inter paſſum & agens, nō ſtatim inferri neceſſarium etiā eſſe, ut agens per propinquam partem medii agat in remotā tanquā per inſtrumentum, ſatis enim erit, ſi agat per illā ut per medium neceſſariū ad continuationem actionis, ſeu ut actio ſine interruptione fiat, quia neque experientiæ, neque rationes hactenus adductæ plus probant. Quocirca quando actio per medium variatur in proximo paſſo & remoto ſecundum varias qualitates & terminos actionis, tunc certe neceſſarium videtur, ut virtus diffuſa in medio propinquo, ſit inſtrumentum ad agendum in remotum, ut nuper dicebamus, quia alias nulla eſſet continuatio nec ſubordinatio per ſe inter alias actiones. At vero quando actio eſt tota ejuſdē rationis in parte proxima & remota medii, non videtur per ſe neceſſarium, ſaltem ex vi propinquitatis neceſſariæ inter paſſum & agens, quod pars propinqua ſit inſtrumentum ad agendum in remota: quia illa actio per ſe habet ſuam continuitatē & integritatem, quę ex naturali modo operandi talis cauſæ neceſſ[illegible]. Dixi, *quantum eſt ex vi propinquitatis neceſſariæ,* nam ſi qualitas diffuſa per medium ſit activa ſui ſimilis, ex natura rei ſequitur, ut exiſtens in parte propinqua, poſſit juvare ad agendum in remotam: ſive per modum inſtrumenti, ſive per modum partialis agentis: hoc tamen poteſt eſſe quaſi per accidens, & ſolum concomitans ad actionem primi agentis.

Quapropter ſi contingeret qualitatem diffuſam per medium non eſſe activam ſui ſimilis, tunc non oporteret partem proximam eſſe inſtrumentum, ſed tantum mediū ad actionem. An vero ita aliquando eveniat, mihi non eſt certum, non video tamen repugnantiam ex vi ejus conditionis neceſſariæ ad agendum quam nunc tractamus, ſcilicet, propinquitatis. Poſſetque eſſe exemplum in objecto viſus, nam videtur ita multiplicare ſpecies per medium uſque ad ſenſum, ut ſpecies recepta in medio diaphano nō ſit effectiva ſui ſimilis, quod inde probari videtur, quia ultra certā diſtantiam objectum non poteſt ſpeciem ſui efficere, quod non accideret, ſi ſpecies in medio recepta efficeret ſibi ſimilem. Quod argumentū in fundamentis primæ ſententiæ tactum eſt, & in reſponſionibus videbimus, quam ſit efficax. Aliud exemplum eſſe poteſt de impetu qui imprimitur lapidi projecto, nam contactus projicientis tantum eſt in una parte lapidis, & tamen impetus non recipitur in ſola illa parte, ſed in toto corpore projecto: neque etiam pars impetus impreſſa illi parti efficit aliam ſimilē in parte vicina, tum quia impulſus non eſt effectivus alterius impulſus, ſed motus localis tantum, ſicut gravitas non eſt effectiva gravitatis, ſed localis motus; tum etiam quia impulſus non imprimitur niſi per contactum fortem: una autem pars non poteſt hoc modo contingere aliam ſibi continuam: videtur ergo veriſimile impetum imprimi toti mobili, & omnibus partibus ejus immediate a projiciente, medio contactu in ſola una parte ejus. Quidquid vero ſit de ſpecialibus exemplis, tamen, in communi loquendo, ad ſalvandum illud axioma de neceſſaria propinquitate inter agens & primum paſſum, non cogimur dicere eſſe neceſſariam efficientiam unius partis paſſi in aliam. An vero aliquæ experientiæ vel rationes ſatis oſtendant eam efficientiam non ſemper intercedere, aut non eſſe per ſe neceſſariam, videbimus, tractando argumenta primæ ſententiæ.

Medii partes propinquiores agenti non agunt in remotas ſine illius ope. Denique hinc etiam ex parte pendet ultima pars aſſertionis, nam etiamſi partes medii proximę agant in remotas: videtur experimento probari non agere ſola virtute in ſe recepta, neque omnino deſtitui actuali influxu primi agentis, alioqui non tam eſſet vehemens actio ejuſdem medii in quibuſdam partibus, & tam remiſſa in aliis æque ſibi propinquis, inæqualiter vero applicatis reſpectu primi agentis, quod in ſolutionibus argumentorum preſſius examinandum eſt. Nunc vero ſolum dicimus ex hac propinquitate & conditione neceſſaria ad agendum quā nunc tractamus, non ſequi agens tantum agere in partem diſtantem per virtutem receptam in parte proxima, ut per inſtrumentum quaſi ſeparatum in cauſando, id eſt, per ſe ſolum agens abſque actuali influxu principalis agentis, tum quia neque id eſt neceſſarium, ut paſſum ſit abſolute propinquum agenti, a quo emanet actio continue & ſine interruptione: tum etiam, quia tunc ex ipſo agente & virtute recepta in medio quaſi componitur unum integrum agens, quod contingit alteram partem, & ideo poteſt in illam agere per totā ſuā virtutem. Quod declaro hoc ſimili, nam quando ignis calefacit aerem ſibi propinquum, non agit in illū per ſolum calorem, quem habet in ultima ſuperficie, qua contingit aerem, nec per ſolam aliquam vicinam partem, etiamſi fingatur in quacunque quantitate, quę non niſi mere gratis determinari poteſt: agit ergo immediate per totum calorem, quem in ſe habet, & in omnibus ſuis partibus, (ſuppono enim omnes eſſe intra ſphærā activitatis) & tamen non omnes partes ignis agentis ſunt immediate propinquę aeri patienti: at vero quia in omnibus coaleſcit unum agens, quod per ſuum terminum contiguū eſt aeri patienti, id ſatis eſt, ut omnes illæ partes per modū unius integri agētis immediate influant in paſſum. Idemque eſſet, ſi duo ignes inter ſe diſcontinui, eidē parti paſſi applicati eſſent, ita ut ab utroque ſimul per modū unius integri agentis una actio manet: ergo ſimiliter intelligi poteſt, quod agēs conjunctū primæ parti paſſi jā affectæ ſua qualitate per modū unius agat, & influat in alterius paſſū, ſive concurrant ut duo agentia partialia, ſive ut principale & inſtrumentale agens. Sed hæc omnia in reſponſionibus ad primā ſententiā magis elucidabuntur.

Argu-

Argumentorum solutiones.

Ad primam ergo experientiam de substantiali generatione communis responsio est, accidentia, quę proxime adsunt, efficere substantialem generationem in virtute formæ substantialis, quamvis illa distet. Quæ responsio habet difficultatem tactam, sect. 3. quia licet accidentia possint esse instrumenta ad efficiendam substantiā, non tamē possunt esse sufficientia principia, si sint separata quoad causalitatem. Et ideo si forma substantialis longe distans nullo modo potest cum accidentali virtute actu influere ad generationem substantialē, non potest per sola accidentia esse sufficiens principium talis generationis. Quapropter probabiliter dici potest illam virtutem instrumentalē diffusam a cœlo usque ad locū terræ, in quo fit generatio substantialis, non agere ut virtutem separatam, sed ut conjunctam in causalitate, & formā cœli actu influere cum illa, si alioqui effectus non superat in perfectione ipsam formā cœli. Nec inde fit cœlum agere immediate in distans, quia non agit nisi ut conjunctum virtuti suę per medium diffusæ usque ad passum distans. Dices: Forma cœli & virtus accidentalis ejusdem cœli sunt diversæ virtutes agendi: sed tota alteratio præcedens fiebat a cœlo media virtute accidentali tantum: ergo illa non sufficit, ut forma cœli possit postea influere media sua forma substantiali ad generationem substantialem alterius. Respondeo, formam & virtutem accidentalem ipsius cœli non esse duas virtutes solum concomitanter, & qua si per accidens conjunctas, sed esse sub ordinatas ut principale & instrumentale principium, & ideo, quamvis forma substantialis attingat generationem, quæ fit in distanti loco, non agit formaliter ac proprie in distans, quia media virtute sua illi conjungitur. Eritque hoc facilius & clarius, si quis teneat formam substantialem cœli non solum concurrere per se ut principium principale ad eductionem formæ substantialis, sed etiam ad præviam alterationem, quod supra diximus esse probabile. Quod si fortasse alicui hoc non placet, necessario dicendum est cœlum solum concurrere instrumentaliter ad has generationes per virtutem accidentalem diffusam per medium: juvari autem ad has generationes perficiendas ab aliquo superiori agente.

Quod sit agēs præsens generationi substantiali.

De alteratione corporis per imaginationem.

Ad secundum de alteratione negatur assumptum, nimirum aliquam causam alterare rem distantem, non alterādo propinquam. Et ad primum exemplum de imaginatione respondetur, aut esse sermonem de corpore ipsius animalis, cujus est phantasia, vel alterius: loquendo de alieno corpore, nego alterius phantasiam habere vim alterandi illud: neque hactenus ullum probabile experimētum allatum est, quod id ostendat: neque ex vi rationis est verisimile, quia actus imaginationis est immanens, & non est unde habeat virtutem ad naturaliter alterandum alienum corpus. Si vero sit sermo de proprio corpore ipsius animalis, quod imaginatione operatur, dicendum est imaginationem non movere corpus, nisi mediante appetitu sensitivo, ad cujus motum excitantur humores, & spiritus vitales, quibus mediantibus alteratur corpus: motio autem appetitus per imaginationem non est alteratio, sed vitalis quædam affectio, de qua inferius dicam. Appetitus autem, cum sit in corde, quod est principium motus animalis, & spirituum vitalium, facile poterit hujusmodi motum vel alterationem excitare, nihil agendo immediate in distans, sed mediantibus partibus propinquis: quamvis etiam in illa motione intercedat specialis ratio, eo quod fiat per naturalem sympathiam potentiarum in eadem anima radicatarū, ut infra dicetur, & latius traditur in libris de anima, & in 1. 2. q. 22. & attigit D. Th. q. 26. de verit. art. 6. ad 11.

De fascinatione.

Ad secundum exemplum, sunt qui negent illam vim fascinationis. Sed non est cur experientiam a Philosophis, & Medicis comprobatam, & fere communi sensu receptā negemus. Fatemur ergo fascinationem naturaliter accidere: modum autem ejus declarat D. Th. 1. par. q. 117. a. 3. ad 2. & 3. contra Gentil. c. 103. Et in primis dicendum est, fascinationem non fieri ipso actu videndi tanquam principio quo fit alteratio in aliud, quia actus immanens, ut supra dicebamus de actu imaginationis, non est per se activus in aliquem. Deinde dicendum est alterationem illam fieri ab aliqua qualitate venenifera existente in oculo, aut in interna corporis dispositione, complexione, aut humoribus, quæ communicatur spiritibus vitalibus, qui imaginatione, & attentione animi commoventur, & ad oculos perveniunt. Rursus hinc fit, ut mediis illis spiritibus aer proximus inficiatur, & usque ad certam distantiam alteratio perveniat, & sic noceat alteri, quamvis aliquantulum distet. Et fortasse interdū fit, ut ipsimet spiritus infecti usque ad illam personam, in quam intuitus directe figitur, emittantur, & ita facilius & vehementius noceant, & Aristoteles supra significat interdum fieri fascinationem ipso flatu corrupto, & usque ad aliam personam transmisso. His ergo modis potest naturaliter fieri fascinatio absque immediata actione in distans. Omitto (quod D. Th. supra advertit) interdum accidere hujusmodi nocumentum ex malitia dæmonum, qui ex pacto occulto cooperantur ad hujusmodi damnum inferendum. Advertit etiam D. Th. hanc alterationem facilius accidere in infantibus & pueris, quia ob tenerum corpus quamlibet externam impressionem facilius patiuntur. Plura de hujusmodi actione legi possunt in Plinio lib. 7. c. 2. & lib. 33. c. 10. Abulens. paradox. 4. c. 16. Richard. quodlib. 3. q. 12. Idem servata proportione dicendum est de quocunque nocumento quod a venenatis animalibus infertur, vel aspectu, vel olfactu. Et idem est de tertio exemplo Torpedinis, de qua expresse Plinius ait, *quod odore, & quadam aura sui corporis afficit membra*: non ergo immediate agit in distans, sed vel alterando medium, vel etiam noxium aliquem vaporem spirando. Nec refert, quod sub arena aut limo se abscondere dicatur, quia non est necesse, ut intelligamus omnino delitescere sub terra, ita ut vel caput, vel os non relinquat apertum ad nocendum.

D. Tho.

Plinius. Richard.

Possitne agens intensius agere in distans, quam in propinquum.

In quarto & quinto exemplo declarandum est, an & qua ratione contingat agens vehementius agere in rem distantem, quam in medium propinquum, & an tunc illa vehementior alteratio fiat immediate in distans sine cooperatione medii. Et quidem Aristoteles sect. 24. Probl. q. 5. & 8. advertit, cum aqua in vase calefit in initio calefactionis, dum aqua adhuc est frigida, fundum vasis sentiri calidius: postea vero jam aqua fervescente ita ut manum urat, fundum vasis esse magis temperatum, ita ut manu sustineri possit. Rationem vero assignat, quia in principio actionis, dum aqua frigida est, totus calor concluditur in fundo vasis, neque ascendere permittitur; at vero quando aqua jam est calidior, quasi permittitur respirare calor & ascendere, & inde fit, ut fundum lebetis temperetur. Ob quam causam dicit ibidem, balneas calidiores esse hyeme, quam æstate. Atque inde consequenter fit, ut actione procedente & aqua nimiū calefacta, & calefactione rarefacta, calidiores partes sursum ascendāt, & crassiores ac frigidiores descendant deorsum, & inhæreant fundo vasis, & illud temperent, & ideo minus calidū censeatur. Hic autē nomine caloris non est intelligenda sola qualitas aut accidens caloris: hic enim neque ascendere aut descendere potest, neque detineri ne ascendat, nisi ratione subjecti: sed intelligēdę sunt exhalationes seu vapores calidi, qui actione ignis excitantur. Neque enim potest ille ascensus vel descensus metaphorice tantum declarari, id est, quod dicatur calor impediri ne ascendat, solum quia passum resistit, ne calefactio ulterius progrediatur versus superiorem partem. Nam hoc sensu, nullius momenti esset ratio, nimirum fundum lebetis in principio esse calidius, quia tunc calor impeditur ne ultra ascendat, nā quod actio ultra progrediatur, per se nil impedit, quo minus illa pars inferior æque calida maneat, ut per se notū est. Oportet ergo intelligi proprie de aliquibus exhalationibus calidis, quæ dum detinentur ratione proximi corporis nimium frigidi & densi, faciunt ut calor illius partis, & major sit, & vehementius sentiatur, dum vero, calefacto proximo corpore, & consequenter rarefacto, ascendere permittuntur, minor calor in illa infima parte sentitur: maxime quod in poris, ubi illæ exhalationes erant, loco illarum succedunt frigidiores partes aquæ, quæ, ut sunt graviores, ita naturaliter magis descendunt, & ex eo capite magis etiam temperatur ille calor.

Fundum lebetis cur frigidius quam fervente aqua superposita.

Ex hac vero ratione Philosophi sic exposita, facile intelligitur, ex hac experientia non haberi agens intensius agere in propinquum, quam in distans, nisi transmittendo

tendo aliquod agens proportionatum, quod illam intensionem proxime efficiat. Nam in dicto exemplo, dum in principio actionis fundum vasis nimium calescit, id provenit ex igne vicino, & ex ignitis vel calidis exhalationibus in ipsismet poris fundi inclusis: dum vero, procedente actione, superiores partes aquæ calidiores videntur, id provenit non solum ab igne remoto, quamvis ejus actio multum juvet, sed etiam ex vaporibus calidioribus ascendentibus, & penetrantibus aquam ipsam, & ob hanc causam vehementius illam calefacientibus. Accedit etiam, quod aqua ipsa, dum incipit prope fundū vasis magis calefieri, statim ascendit levior effecta: descendit autem, quæ superius erat gravior & frigidior, & ita fit, ut pars distantior aquæ sit calidior, non quia ita distans, magis sit calefacta, sed quia prius fuit propinqua, & ibi magis calefacta. Nunquam vero illa pars aquæ, quæ proxime insidet fundo vasis, vehementius calefit, quam ipsummet vas, seu fundum ejus, per quod actio transmittitur, nisi fortasse in fine actionis, quando jam omnino superatur aqua, ita ut contingat totam exhalari & corrumpi. Quod inde provenit, quod ratione suæ humiditatis facilius in aerem, vel in aliquod mistum imperfectum commutatur. Item, quia cum sit minus densa, quam vas, facilius eam penetrant vapores seu exhalationes calidę ascendentes. Juvat etiam, si quis est aer circumfusus. Atque ita semper tota actio & intensio ejus fit per aliquod medium.

Papyrus cur minus calida quam oleum superimpositum.

Ad eundem modum dicendum est ad similes experientias supra adductas, nimirum de oleo, quod vehementius videtur calere, quam papyrus, qua mediante calefit. Nam oleum statim ac incipit calefieri, facile etiam rarefit, & penetratur a vaporibus ascendentibus, & ipsum etiam subtilius & levius effectum statim ascendit: crassiores autem & humidiores partes descendunt: atque ita idem accidit in hoc exemplo, quod in superiori. De stupa autem, quod inflammetur per interpositum aerem, ipso aere non inflammato, non ita est manifestum experientia: fortasse enim aer inflammatur prius, licet non ita sensu percipiatur, sicut in stupa, propter hujus densitatem. Atque idem dici potest ad exemplum de radice herbæ *Aproxis*, & de bitumine *Napthæ*.

Stupa cur inflammatur aere inter ipsā & ignem jacente non inflāmato.

Posset vero aliter responderi, admittendo, quod in argumento assumitur, inflammari aliquando materiam remotam, non inflammata proxima, & dicendo id provenire ex dispositione materię absque intensiori actione ignis in remotum, quam in propinquum. Quod declarabitur facile, si supponamus non esse necessarium, ut in aliqua materia summus calor antecedat ut flammetur, sed sufficere ut antecedat calor intensus in eo gradu, cum quo & forma stupæ v. g. conservari non possit, & si illi sit adjuncta sufficiens siccitas, satis disponat ad introductionem formæ ignis. Sic ergo fieri potest, ut aer medius sit calidus ut septem, & non inflammetur ex defectu siccitatis, stupa vero statim ac pervenit ad illum gradum, inflammetur: atque ita actio ignis calefacientis nunquam fuit intensior in materia remota, quam in propinqua, sed habuit alium effectum propter aliam passi dispositionem. Dices, in illo instanti, in quo inflammatur illa materia, jam est calida ut octo. Respondeo. Si ita est (non est enim certum de primo instante) tamen id non provenit ex sola actione ignis distantis, sed est per naturalem resultantiam a forma jam concepta. Quæ resultantia, si non superest aliqua resistentia in materia, in momento fit: atque ita fieri dicendum est, si ponamus, omnia accidentia in corruptione perire. Si tamen manere potest aliquis gradus contrariæ qualitatis, interveniet aliqua successio, brevissima tamen & imperceptibilis, quia resistentia est minima, & activitas magna. Sed quid de actione ipsius formæ substantialis, quæ fit in distanti materia, & non in medio? Communiter dicitur fieri per naturalem resultantiam, supposita sufficienti dispositione: vel fieri a dispositionibus accidentalibus, ibi existentibus, in virtute substantiæ. Nobis autem respondendum est juxta primā assertionem vel formam ignis simul cum virtute sua posse illuc attingere, & simul influere ad eductionem illius formæ; vel certe, si hanc vim non habet substantialis forma, necessarium esse, ut per aliquam superiorem causam ille concursus suppleatur, sicut quando contingit rem aliquam per motum ita calefieri ut inflammetur, introductio illius formæ alicui causæ universali tribuitur.

Objectioni responsdetur.

Alius modus explicandi adducta experimenta.

Alius modus respondendi ad has experientias esse potest, admittendo, posse agens intensius facere aliquam qualitatem in passum distans, quam in propinquum, non tamen immediate agendo in distans, sed per medium. Hic tamen modus actionis dupliciter concipi potest. Primo, ut medium non deserviat tanquam coefficiens instrumentale, aut partiale ad agendum in remotum, saltem quoad illum gradum majoris intensionis, qui fit in parte remota. Hic tamen dicendi modus non est satis consequens ad opinionem, quam defendimus; nam plane sequitur, illam actionem quatenus est intensio in tali gradu, fieri ab agente remoto immediate in passum distans, absque ulla actione circa medium vel per medium: quia actio remissa, quæ fit in medio propinquo, per se non confert, nec continuatur cum actione in distans, nisi ad summum, usque ad similem gradum: ergo illa intensio major, quæ fit in distans, est actio immediata in illud sine medio. Sicut, si totum medium & passum distans, prius essent calida ut quatuor absque actione ignis, & deinde ignis applicatus, immediate intenderet illum calorem in distante passo, & non in medio, sine dubio illa actio esset immediate in distans: ergo idem erit, etiamsi calor ut quatuor factus sit ab eodem igne. Alio ergo modo intelligi potest, quod agens per virtutem impressam in medio efficiat intensiorem qualitatem in passo remoto, quam in ipso medio, propter majorem capacitatem seu dispositionem, & minorem resistentiam. Hæc autem virtus esse potest aliquando qualitas diversæ rationis ab alia quæ intenditur, & tunc non est res difficilis, ut in exemplo supra posito de speculo & aere calefactis a Sole, quia illa calefactio fit medio lumine, accidere potest, ut mediante lumine aeris, ut virtute agendi, vehementius Sol calefaciat speculum distans, vel aliam rem similem, quam aerem propinquum, ob majorem passi capacitatem & dispositionem, & in hoc non video repugnantiam. Sicut enim potest causa agens per virtutem diffusam aliquem effectum habere in remotum, quem non habet in propinquum, ut omnes concedunt, & signatim D. Thomas in 2. dist. 15. q. 1. art. 2. ad 6., & Comment. 9. Physic. & lib. 2. de cœlo, com. 34. ita majori ratione potest intensius alterare partem remotam, quam propinquam. Alio denique modo intelligi potest, hoc fieri per qualitatem ejusdem rationis, ut v. g. quod Sol per aerem remisse illuminatum, intensius illuminet speculum distans, ita ut lumen aeris medii, etiamsi sit in se remissius, ut conjunctum primo agenti concurrat sive instrumentaliter, sive partialiter, ad lumen in speculo efficiendum, etiam quoad majorem gradum intensionis. Et hic modus est difficilior creditu, quia supponit qualitatem remissam, saltem ut conjunctam priori agenti, posse concurrere ad intensionem qualitatis ejusdem speciei, in eo gradu, in quo illi est dissimilis, & ab illa exceditur: quod an possit accidere, examinabimus sect. seq. ubi plura dicemus de illo exemplo speculi, de ejusque actione reflexa.

Cur agens per lineam rectam efficacius operetur.

Ad experientias alias, quæ in confirmationem illius secundi argumenti afferuntur, respondeo, satis probabiliter persuadere secundam partem ultimę assertionis. Nec mihi occurrit aliqua alia probabilis responsio aut evasio: non enim video, cur præsentia Solis per lineam rectam respectu hujus partis aeris remoti conducat ad majorem illuminationem ejus, nisi quia ipse Sol cum aere sibi propiquiori simul in illam influit, in aliam vero partem aeris non ita e regione propositam, sed ad latus v. g. fenestræ, non potest ita influere, etiamsi respectu ipsius medii illa pars sit æque propinqua. Dicet fortasse aliquis, lumen receptum in medio agere in virtute Solis in alterā partem aeris per lineam rectam objectam Soli, in aliam vero cadentem ad latus solum agere virtute propria, & ideo magis illuminare illam partem, quam hanc. Sed hoc & mere gratis, ac voluntarie dictum est, & intelligi non potest, quæ res subsit illis vocibus, neque in quo consistat illud discrimen, si Sol ipse in neutram illarum partem per sese actualiter influit. Nam, hoc supposito, quid est agere in virtute alterius, nisi agere ut virtutem diffusā ab illo, & vicem ejus habentem? sed illa virtus recepta in medio est una & eadem: ergo respectu cujuscunque partis medii agit ut virtus diffusa a Sole, & vice illius: ergo

go æque agit in virtute Solis. Neque explicari potest, quid conferat illa situalis positio (ut ita dicam) vel præsentia Solis, ut ob eam causam dicatur agere in virtute Solis in unam partem, & non in aliam, si ratione illius applicationis Sol ipse per se non magis influit.

Quod tandem sic confirmo ac declaro, nam quando accidens agit in virtute alterius absque actuali influxu ejus, si tale accidens conservetur sine alio, in cujus virtute agere dicitur, eandem potest habere actionem. Hoc patet in gravitate, vel impetu movente in virtute generantis vel imprimentis, & idem est de calore aquæ, si calor dicatur calefacere in virtute ignis: imo & qui ajunt calorem summum efficere dicto modo formam ignis in virtute ignis sine alio actuali influxu ejus, consequenter ajunt calorem separatum æque ac conjunctum igni, posse in virtute ignis efficere formam alterius ignis. Itaque in præsenti, si lumen receptum in parte aeris viciniori Soli, efficit dicto modo lumen in alia parte in virtute Solis: ergo si illud lumen conservaretur in una parte, ablato Sole de medio, eodem modo illuminaret eandem partem, quam nunc illuminat. Consequens autem est plane falsum, tum quia alias etiam nunc æque illuminaret partem aeris sibi vicinam non objectam Soli: quia non magis, neque ita abest nunc Sol ab illa parte, quam abesset ab alia, si omnino tolleretur: tum etiam, quia in igne & calore experimento constat oppositum, ut in eadem confirmatione, quam tractamus, propositum est. Igitur necessario dicendum videtur. Solem actu influere cum parte proxima medii ad illuminandam aliam directe sibi objectam, non vero æque posse influere in aliam partem a latere existentem, etiam si ipsi aeri medio æque propinqua sit, & inde provenire, ut illæ partes non æque illuminentur vel calefiant.

De actione magnetis, & similibus.

In tertio argumento de motu locali prima ac præcipua experientia est de magnete: de quo, sicut de multis aliis experimentis, quæ hic tractamus, multa erudite congerunt Conimbricenses lib. 7. Physic. c. 2. q. 1. Breviter tamen, quantum ad rem præsentem spectat, admittimus tractationem illam fieri effective a magnete. Alexand. enim lib. 2. q. naturalium cap. 3. existimavit, ferrum non trahi a magnete nisi ut a fine, ipsumque interna & innata virtute quasi naturali pondere, se movere ad magnetem. Hoc tamen reiiciunt Albertus 2. Metaph. tract. 3. c. 6. D. Th. 7. Physi. lect. 3. text. 10. & Galenus lib. 3. de facultatibus naturalibus c. ultimo. Primo, quia modus naturalis a virtute intrinseca, quacunque distantia sit, ut in terra & igne patet: ferrum autem non tendit ad magnetem ex quacunque distantia, sed ex certa ac definita: non ergo ad ipsum tendit, sed trahitur. Secundo, quia ferrum non movetur ad magnetem, nisi in debita proportione quantitatis existant, moles enim ferri non trahetur a parvo magnete: ergo id est propter actionem, quæ non sequitur a proportione minoris inæqualitatis. Tertio, quia dicitur experientia constare, si magnes perungatur sanguine hirci, aut succo allii, aut cepæ, non posse attrahere ferrum: ergo id est, quia virtus ejus attractiva inde debilitatur.

Addendum subinde est, magnetem imprimere ferro aliquam qualitatem motivam, qua illud ad se trahat. Ita docent omnes authores, nam sicut projectio fit per qualitatem impressam, ita & tractio: est tamen differentia, quia impulsus imprimitur per immediatum contactum quantitativum, non vero hæc qualitas attractiva, & ratio est, quia institutæ sunt a natura ad contrarios effectus. Nam per impulsum separatur mobile a movente, quod illud tangit: per tractionem vero trahitur mobile versus motorem, vel etiam donec contingat illum. Præterea, talis est hæc attractio magnetis, ut non solum per se ferrum ad se trahat, sed etiam ipsi ferro participatione ejus virtutis communicet, nam ferrum attractum, aliud ferrum ad se trahit, & illud attrahit aliud, ut quasi catena ex eis conficiatur: quemadmodum Augustinus refert 21. de civit. cap. 4. & nos etiam aliquando experti sumus: hoc ergo est signum apertum, imprimere magnetem ferro qualitatem, quæ & vim habet movendi ipsum ferrum, & efficiendi aliam similem, qua ferrum ad se trahat.

Ultimo addendum est, ut argumento proposito respõdeamus, magnetem non imprimere eam qualitatem ferro nisi per medium, alterando scilicet illud usque ad ferrum: quamvis enim hæc alteratio medii sensibili experimento non percipiatur, tamen, cum facile fieri possit, ex aliis experimentis & rationibus colligimus, in illa etiam alteratione servari naturalem modum agendi efficientis causæ. Neque enim obstat, quod medium ipsum non trahatur ad magnetem: quia necesse non est, ut qualitas diffusa per medium eundem effectum habeat in medio, quem habet in distanti passo: sicut in superioribus dictum est, ob diversam passi dispositionem accidere, ut virtus diffusa per medium efficiat in distans corpus novam qualitatem, aut qualitatis intensionem, quam non facit in ipsum medium. Sic ergo accidere potest in præsenti, vel ut qualitas diffusa per medium non sit ejusdem rationis cum ea, quæ imprimitur ipsi ferro, vel certe quod licet sit in se ejusdem speciei, non habet eundem effectum trahendi in medio, quem habet in ferro propter peculiarem proportionem, aut dispositionem ferri.

Solum potest obstare alia experientia, qua constat magnetem immutare ferrum, etiam interposito medio denso, ut experimento etiam percipitur, & Augustinus supra refert, dicens, posito ferro super argentum, & magnete subtus, moveri ferrum ad motum magnetis, *concitatissimo cursu ac recursu, prout magnes ab aliquo agitatur, argento* (inquit) *medio nihil patiente*. Neque enim videtur verisimile posse magnetem tam densum medium totum alterare & penetrare. Sed nihilominus, cum Augustinus ait, *argento nihil patiente*, plane intelligit de passione illa sensibili, qualis erat motio & concitatio ferri: de alteratione autem invisibili, Augustinus ibi nihil disputat. Neque est adeo difficile creditu, quod magnes penetret corpus illud intermediũ sua alteratione, vel quia porosum est, ut est lignum: vel quia parvam habet profũditatem, quale fortasse erat argentum illud, cujus meminit Augustinus: sicut etiam influentiæ cœlestes penetrant corpora etiam densissima & in magna distantia propter magnã vim agendi. Hæc enim vis magnetis existimatur esse quædam participatio cœlestis proprietatis, ut dicit D. Thom. qu. 5. de verit. art. 10. ad 5. qu. unica de anima, art. 1. Forte etiam contingere potest, ut illa actio licet non penetret totum corpus densum, interventu circumfusi aeris, continue perveniat usque ad ferrum: Atque ad eundem modum judicandum est de succino elevante paleas, & idem est de argento vivo trahente particulas auri, & de quacunque alia re simili, vel medicinali radice aut herba, quæ vim habet trahendi aliquid, aut etiam expellendi.

Quod vero spectat ad retentionem Echeneidis, quamvis alioqui ille sit mirabilis naturæ effectus, est difficilimum explicatu, qua virtute possit tam parvum animal, tam vehementem molem retardare: tamen in præsenti nihil infert difficultatis, nam Plinius expresse ait, *id facere nullo suo labore, non retinendo, aut alio modo, quam adhærendo*: non ergo quidquam agit in distans. Quid vero imprimat navi ad detinendam illam, tractat late Scaliger contra Cardanum exercit. 218. & contra eum Conimbricens. supra a. 5. Ego vero censeo rem esse occultissimam, quę necessario reducenda est in aliquam virtutem superioris rationis, quæ vim habeat talem ac tantam ad resistendũ illi impulsui navis, ut ab eo debilitari non possit. An vero id fiat ab hoc animali imprimendo aliquam qualitatem navi debilitantem vim illius impetus: vel solum adhęrendo per virtutem sibi innatam, sicut homo detinet lapidem proportionatum ne cadat: vel denique, an hic piscis vim talem habeat sistendi se ipsum, & quasi adhærendi loco suo, ut etiam ab impellente navim rapi aut dimoveri non possit, mihi incertum est. Quocunque tamen horum modo eveniat, non dubium est, quin ex virtute mirabili & occulta proveniat, adjuvãte fortasse speciali aliqua & connaturali influentia cœlesti. Imo addit Ambrosius lib. 5. Hexam. c. 10. ad finem imitatus Basilium hom. 7. Hexam. *ex munere & potentia creatoris tam parvum animal tantam accepisse virtutem*.

Remora qui navẽ retardet.

De actione phantasiæ, & similibus.

In quarta difficultate solvenda laborant, qui existimant notitiam existentem in phantasia effective concurrere proprio influxu Physico ad actum appetitus. Unde quidam utramque potentiam vel in cerebro, vel in corde collocant, ut vicinæ sint & inter se agere possint, cum tamen verior doctrina habeat, phantasiam in cerebro & appetitum in corde esse, ut alibi latius ostendendum est. Alii nescio quas qualitates dicunt diffundi a cerebro,

medio

medio actu phantasiæ usque ad cor, ut immutent appetitum. Sed hoc figmento simile est, quia illæ qualitates nec sunt species objecti, aut ipsiusmet actus phantasiæ: essent enim inutiles, cum appetitus non possit speciebus uti: nec possunt esse qualitates aliquæ, quasi deferentes ad potentiam appetitivam notitiam objecti, quæ est in phantasia: quia potentia ipsa appetitiva nunquam percipit illam notitiam: neque notitia unius potentiæ potest alteri manifestari, aut formaliter aut objective, nisi mediante alia specie, aut notitia sui. Alii denique convicti argumento fatentur notitiam existentē in cerebro immediata actione influere per propriam efficientiam in appetitum. Neque putant id esse inconveniens, eo quod illæ duæ facultates in eadem anima conjungantur, quæ est principium principale illius actionis: nam sicut virtus principalis potest cooperari suæ virtuti instrumentali, etiamsi usque ad locum distantem diffusa sit, ita e contrario virtus aliqua instrumentalis poterit cooperari virtuti principali, etiam in loco distanti, si usque ad illum virtus ipsa principalis diffusa sit, dummodo in illa etiam parte, ubi fit actio, sit aliud instrumentum magis proprium & proportionatum tali actioni. Quæ responsio, supposito illo primo fundamento, est inter reliquas minus improbabilis, & de instrumentis divinis adhiberi solet, quod attingere possint immediate ad distans, quia virtus principalis ibi ad est. Absolute tamen (quidquid sit de miraculosis actionibus) non satisfacit, quia jam admittitur efficientia ab aliqua forma, aut qualitate seu actu, quæ transilit ad distans quasi per saltū absque continua actione per mediū.

Et ideo nos facilius has angustias evademus, negando notitiam concurrere active ad actum appetitus, sed tantū ut conditionem repræsentantem objectum, qua posita, appetitus efficit suum actum per naturalem sympathiam harum potentiarum. Et ad hoc optime confert radicatio illarum facultatum in eadem anima: illa enim, seu suppositum per illam est, quod principaliter operatur, & utitur his facultatibus, & ideo, dum per unam percipit objectum sibi conveniens, per aliam illud appetit: non quidem quia per unam efficiat in aliam, sed quia ex objecto per unam apprehenso excitatur ad operandum per aliam, quæ excitatio non est per immutationem realem & effectivam, sed per Metaphoricam seu finalem & ideo non requirit localem propinquitatem: sed animalem, ut sic dicam. Atque idem proportionaliter dicendum est de appetitu, & potentia motiva: quanquam enim dici posset, omnem motionem inchoari ex corde, & mediis spiritibus ac nervis procedere usque ad partem, in qua exercetur, vel apparet motus, tamen, quod ad præsens attinet, applicatio potentiæ motivę per appetitum non est per actionem propriam & Physicam unius potentiæ in aliam, sed per subordinationem potentiarum in eadem anima: quo modo etiam intellectus & sensus applicatur ad operandum per voluntatem & appetitum, de quo latius Philosophi in libris de Anima & Theologi in 1. 2. De efficientia vero specierum sensibilium in sensibus internis, mediis externis, alia est ratio, & longe diversa, nam hic revera propria efficientia intervenit, quæ per medium fieri debet, ut ab oculo dicuntur species visibiles tendere usque ad sensum communem per nervum opticum: hæc enim actio talium specierum non est proprie vitalis, aut immanens, sed est proveniens ab extrinseco: mediis illis instrumentis, & ideo per medium proprie diffunditur, sicut aliæ actiones naturales.

De actione rei spiritualis in corpus.

Hactenus dictum est de agentibus & patientibus corporalibus inter se; in quinto vero argumento agitur de actione rerum spiritualium in corpora, & inter se. Et quo ad priorem partem de actione spirituum in corpora, consequenter loquendo dicendum est, necessariam esse immediatam propinquitatem intelligentiæ ad corpus, ut illud possit movere localiter: suppono spiritum creatum nullam aliam actionem posse in corpus exercere, quod infra ostendam, de intelligentiis disputando. Unde, si angelus ad movendum corpus potest imprimere impetum, medio alio corpore, quod non localiter moveat, sic quidem ad movendum localiter aliquod corpus sufficiet illi adesse immediatione virtutis: necessarium tamen erit, ut immediatione suppositi sit præsens illi corpori, in quo primo incepit illam virtutem imprimere. Si tamen (quod probabilius censeo) non potest angelus illam virtutem imprimere per intermedia corpora non mota, necessarium erit, ut angelus movens proxime adsit immediatione suppositi ei copori, quod immediate movet. Et hoc modo ajunt Philosophi unamquamque intelligentiā moventem cœlum, adesse ei orbi quem movet. Sic etiam Theologi dicunt angelos suppositaliter adesse illis corporibus, quæ assumunt, & in quibus apparent. Et quoties Scriptura dicit angelum movere, vel defert aliquem hominem, significat ibi angelum substantialiter adesse, aut cum re, quam movet, moveri. Quod non esset necessariū, nisi oporteret angelum adesse, ubi movet. Atque hoc plane supponit D. Th. 1. part. quæst. 52. & 53. & 55. artic. 2. ad 3. & quæst. 113. artic. 6. ad 3. & clarius in locis infra citandis.

Neque obstat, quod res spiritualis non habeat situm: habet enim substantialem & realem præsentiam definitam, secundum quam necesse est passo conjungi, quando agit in illud. Nec modo disputo, an operatio sit ratio illius præsentię, quod Theologi aliqui asserere videntur: vel e converso, an præsentia illa secundum se sit prior, vel etiam independens ab operatione, quod plures affirmant, & mihi probabilius videtur: sed assero, ad operationem necessariam esse præsentiam substantialem, quam fortasse vocavit *tactum spiritualem ad corpus*, D. Th. q. 6. de potentia, art. 7. ad 12. Et apertius q. 16. de malo, art. 1. ad 15. dicit, quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans, & affert Damascenum dicentem *Angelus ubi est, ibi operatur*. Qui videndus est lib. 1. de Fide, c. 16. & 17. & lib. 3. c. 2.

Neque etiam obstat, quod angelus moveat per intellectum & voluntatem, quia, ut inferius suo loco dicam non movet per has potentias ut proxime elicientes motum, sed dirigendo & applicando potentiam exequentem, quam oportet esse conjunctam passo. Quam responsionem insinuat D. Th. loco nuper citato de potentia: cum enim objecisset in argumento 12. *movens & motum debere esse simul*: angelum autem non esse simul cum corpore, ex eo quod velit illud moveri, respondet: *Imperium angeli requirit executionem virtutis: unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus, quod movet*, & quodlib. 6. art. 2. ad 2. quod erat simile, respondet, actionem angeli radicari in essentia ejus, a qua procedit virtus & operatio, & ideo necessarium esse substantiam ejus aliqualiter conjungi rebus quas movet, quia movens & motum debent esse simul. Et declaratur præterea quia efficacia in movendo pensanda esset ex modo, quo voluntas attingit suum objectum, sicut voluntas angeli indifferenter velle potest propinquum & distans quantumvis: ita eadem efficacitate posset, movere corpus propinquum, & distans quacunque distantia: consequens autem est plane absurdum, quia, cum virtutem habeat finitam, non est verisimile posse æque operari in rem quantumcunque distantem, sed habere terminum in sphæra activitatis suæ. Sicut ergo aliter comparatur potentia motiva ad subjectum, quam voluntas ad objectum, ita etiam in absoluta conditione propinquitatis & distantiæ: potentia enim movens agit realiter & transeunter in subjectum quod movet, & ideo oportet ut sit realiter in distans ab illo; secus vero est de voluntate ut versatur circa objectum, in quod realiter non agit, neque ipsum immutat.

De actione spirituum inter se.

Altera pars illius argumenti erat de actione unius angeli in alium, vel in animam separatam, quæ actio etiam esse potest aut locutio, aut motio localis. De hac eadem est ratio quę de motione corporis: nec video rationem differentię quæ assignari possit. Unde D. Th. in loco proxime citato generaliter ait, substantiam angeli debere conjungi rebus quas movet: non enim dixit *corporibus*, sed *rebus*, ut indicaret doctrinam esse generalem. Suppono autem sermonem esse, quando unus angelus movet alium vere ac physice efficiendo in illo motum, nam si tantum moveat moraliter per imperium, illā tantū requirit præsentiam quæ ad imperium sufficit, de quo eadem est ratio quæ de locutione, nam imperium locutione fit.

De locutione autem unius angeli ad alium non possumus hic ex professo dicere, nam est res Theologica, & ad explicandum difficilis: in genere tamen loquendo, altero e duobus modis in illa procedi potest. Unus est angelū loquentem nihil agere in eum cui loquitur, & sic facilis est in præsenti responsio, quia is angelus, cui alius loquitur, Qualiter angeli mutuo colloquātur.

quitur, non comparatur ad illum, ut subjectum vel passum ad agens, sed tantum ut objectum ad actum immanentem, & ideo mirum non est, quod locutio possit esse immediate ad angelum quantumcunque distantem. Juxta hunc autem dicendi modum ad argumentum factum respondendum est, locutionem unius, & excitationem alterius non fieri per actionem transeuntem ab uno in aliū, sed quasi per quandam sympathiam naturalem; quia dum unus angelus vult ut alius percipiat suum actum, vel conceptum, statim alter utitur specie, quam habet illius actus conceptus, ut attendat loquenti. Nec video, quo alio modo possit illa sententia explicari: statim vero inde apparet quanta in ea sit difficultas, quod nimirum facultates radicatæ in diversis essentiis vel substantiis habeant inter se naturalem sympathiam & connexionem, ac concomitantiam in agendo, non casualem, sed infallibilem, ac per se, sine actione unius in aliam. Cui difficultati accedit alia, si angelus habet innatas species actuum alterius, cur non possit illos intueri statim ac sunt si velit, etiamsi alius ipsum non excitet & quasi applicet per ordinationem seu voluntatem suam. Rursus accedit difficultas de illuminatione, qua unus angelus non solum loquitur, sed etiam docet alium: ad quam, etiamsi illa sympathia admittatur, non videatur sufficere. Tandem quidquid sit de locutione in rigore sumpta, extendi potest difficultas ad omnem actionem speciei intelligibilis: est enim probabile unum angelum, quatenus est objectum actu intelligibile, posse quantum est de se imprimere speciem sui vel suorum actuum in alium angelum, si tali specie careat. Et quidquid sit de angelis inter se, respectu animæ quæ separatur a corpore, id est magis receptum: posita ergo tali actione manet integra difficultas, si illa non impeditur per distantiam.

Alter ergo dicendi modus esse potest, admitendo aliquam actionem intellectualē unius spiritus in alium per realem effectionem alicujus speciei intelligibilis, vel alicujus intensionis, aut modificationis ejus. Qua supposita, potest adhuc dupliciter responderi ad difficultatē tactam. Primo excipiendo hanc actionem a generali regula tradita. Quem modum insinuat D. Th. in citata qu. de anima, & in quodlib. 6. art. 10. Et rationem utroque loco significat, quia idem est in angelis ordo, quod in corporibus situs, & ideo actio pure intellectualis non pendet ex situ aut medio, sed ex ordine naturæ. Et in 1. part. qu. 107. artic. 4. addit, operationem intellectus abstrahere a loco & tempore, & ideo locutionem, quæ per illam fit, non impediri ob distantiam. Et potest hoc confirmari, nam incredibile videtur non posse unum angelum loqui ad alium, nisi sint distantes supposito & substantia, nam per medium non potest deferri illa actio. Hæc vero sententia revera videtur parum consequens ad omnia dicta, quia valde enervat principium positum, totamque rationem ejus. Item quamvis in angelis non sit situs, est tamen præsentia substantialis: ergo differentia assignata nulla est ad excludendam necessitatem hujus præsentiæ ad dictam actionem: alias neque esset necessaria in distantia inter angelos, ut unus localiter moveret, vel detineret alium. Item juxta illam rationem, Deus ex vi actionis, qua creat vel illuminat angelum, non esset intime præsens in illo per essentiam, sed solum ratione immensitatis: quod est contra D. Th. & veriorem doctrinam, ut infra videbimus. Sequela patet, quia etiam Deus agit in angelum, ut spiritus in spiritum: ergo est eadem ratio de illo. Erit ergo propter hæc probabilis ultimus dicendi modus, quoad ad hanc etiam actionem, & ad locutionem angelicam, si aliam actionem requirit, necessaria sit indistantia. Inter quas sententias aliis relinquo judicium, quæ simpliciter probabilior sit: solum assero hanc tertiam esse magis consequentem ad rem quam nunc tractamus, nisi eligatur prima, cujus difficultatibus satisfacere difficillimum est.

De sphæra activitatis.

Ultima difficultas proposita in sexto argumento facillime solvitur ex secunda & tertia parte ultimæ assertionis, quas probabiliter suadet, & contra superiores assertiones nihil probat. Quamvis enim demus habere unumquodque agens naturalem sphæram activitatis certæ magnitudinis, in quam possit per se & pro virtute, actioneque agere, non sequitur posse immediate agere in partem remotam illius sphæræ, non agendo in propinquam, quia non potest agere, nisi continuata actione, inchoando illam a passo sibi propinquo, & indistante, & continue diffundendo illam per totam sphæram: hunc enim modū agendi determinat sibi quæcunque causa efficiens. Neque est inconveniens, quod causæ omnes, etiamsi sint virtute inæquales, æque determinent sibi hanc passi propinquitatem, quia hoc non provenit solum ex limitatione vel imperfectione virtutis, sed ex natura hujus causalitatis: limitatio autem sphæræ provenit ex limitatione virtutis, & ita juxta inæqualitatem virtutis erit etiam inæqualis sphæra, si cæterea paria sint. Recte autem videtur probare argumentum illud, non limitari agentia naturalia ad agendum per se, & per suam propriam virtutē in solam superficiem ultimam corporis sibi contingui, sed intra aliquod certum spatium, quod possunt sua virtute attingere, etiamsi per possibile vel impossibile una pars medii non agat in aliam: quod in ultima conclusione asserimus.

Non probat autem argumentum illud (quamvis ad hoc etiam tendere videatur) esse impossibilem illum modum agendi per partem propinquam in remotam per totum spatium, ita ut quantumvis per partes proportionales dividamus partem remotam a propinqua, imo & superficiē proximam a reliqua magnitudine, semper possit effectus active procedere ad remotum per propinquum, quia in hoc modo agendi nulla involvitur repugnantia, quia qualitas recepta in medio, aut in qualibet parte medii, vel in superficie, potest esse activa, & passum est etiam aptum ad recipiendam talem qualitatem, & pars remota est in debita proportione respectu propinquioris, ut ab illa pati possit; quia actio procedit uniformiter difformiter a principio sphæræ usque ad finem: ergo concurrere possunt omnia necessaria, ut actio semper fiat per propinquum in remotum. Neque enim obstare potest infinitas partium proportionalium, quia similis infinitas est in successione actionis. Non ergo asserimus hunc modum esse impossibilem, sed asserimus in primis non esse necessarium, ut omne agens requirat propinquitatem & indistantiam passi in quod primo agit. Neque etiam sufficere ad definiendam sphæram activitatis agentis per se ex vi quantitatis ac limitationis virtutis ejus. Asserimus deinde, etiam quando actio illo modo procedit per partem propinquam in remotam, non ita fieri ab una parte in aliam, quin agens simul & actualiter cū omnibus agat intra sphęram suæ activitatis, & ideo efficacior fit actio in partem remotam per propinquam, quam si sola pars propinqua per virtutem in se receptā ageret in remotam. Et utrumque horum assertum est in ultima conclusione, & videtur sufficienter probari ex omnibus dictis & contentis in illa ultima difficultate.

SECTIO IX.

Utrum causa efficiens ad agendum requirat passum sibi dissimile & in qua proportione.

Ratio difficultatis primo sumi potest ex dictis sectione 4. ubi ostensum est interdū agens agere in seipsum etiam secundum endem partem; non potest autem idem sibi esse dissimile secundum eandem partem: ergo non est necesse, ut semper passum sit agenti dissimile. Dicetur fortasse, quando aliquid in se agit, semper operari per virtutem alterius rationis a forma quam in se agit, & ita in principio actionis esse sibi dissimile, quatenus non habet formaliter illam formam, sed tantum virtualiter. Dubitandi difficiles rationes. Prima.

Sed contra hoc argumentor secundo, nam interdum aliquid agit in seipsum etiam per eandem qualitatem formaliter: calor enim vel frigus alicujus corporis, quando circumdatur ab agente contrario solet seipsum intendere, & quasi fortificare ad resistendum, vel debellandum aliud, ut patet in calore ventriculi, qui hac ratione tempore hyemis fortior est, ut experientia ostendit, & testatur Hippocrates aphorismo 15. Idem patet in aere existente in cavernis vel locis infimis, qui tempore hyemis calidior est. Nec potest hoc tribui extrinseco agenti, cum illud contrarium sit, & non possit qualitatem sibi oppositā intendere. Neque etiam potest tribui dimanationi naturali ab intrinseca forma, tum quia hæc ex se semper est maxima quæ esse potest, cum sit mere naturalis; neque est cur augeatur propter circumstans contrarium, imo inde potius Secunda.

potius deberet impediri: tum etiam quia non solum in naturali, sed etiam in praeternaturali subjecto invenitur ille modus actionis, nam etiam aqua in puteis calidior fit tempore hyemis.

Tertia. Tertio est simile argumentum, quia interdum una res agit in aliam sibi similem in qualitate & intensione, etiamsi actio per eandem qualitatem fiat. Assumptum patet communi exemplo de ferro, quod licet in se non habeat summum calorem, sed ut sex, v.g. intendit similem calorem in palea vel stupa, ita ut illam comburat. Et ad eundem modum calor, & lumen medii intendi solet per reflexionem a calore vel lumine corporis extreme distantis, etiamsi illud in se calidius vel lucidius non sit intensive, ut cum Sol directe calefacit aerem & terram, calor aeris intenditur ex reflexione terrae, & similiter intenditur lumen aeris ex reflexione speculi, &c. cum tamen nec calor in terra, nec lumen in speculo potuerit esse intensius, quam in aere ex actione Solis, cum magis distent a Sole quam aer.

Quarta. Quarto si ob aliquam causam esset necessaria haec dissimilitudo, maxime ut agens superet in virtute agendi passum: sed ob hanc causam non est necessaria, tum quia fieri potest, ut aliunde proveniat illa superior virtus, nimirum ex majori densitate, aut ex aliis conditionibus subjecti: tum maxime, quia non semper videtur necessarius ille excessus ex parte agentis, alioqui nunquam passum posset reagere in suum agens. Quia vel superatur ab illo in virtute, vel non: si non superatur, & nihilominus ab illo patitur, jam in agente non requiritur excessus virtutis, si vero superatur & nihilominus in illud reagit: ergo ad reagendum non requiritur excessus virtutis: at vero reactio, vera ac propria actio est, & causalitas effectiva: ergo ad hanc non semper est necessarius excessus virtutis: ergo nec dissimilitudo in forma seu ratione agendi. Tandem fieri potest ut actio sit coaeva agenti, ut illuminatio Soli: nunc autem nunquam intercedit dissimilitudo inter agens & patiens, quia semper fuerunt similia.

Notationes ad resolutionem quaestionis.

Dissimilitudo inter agens & passum pro initio actionis attendenda. Advertendum est, cum inquirimus, an efficiens requirat passum sibi dissimile, non esse sermonem de fine actionis, sed de initio, seu de dispositione & proportione, quae antecedere debet inter agens & passum ad actionem, quia hic inquirimus conditiones requisitas ad agendum, non eas quae consequuntur actionem. Et praeterea, quia in fine actionis non tam comparabitur passum ad agens, quam effectus ad causam. Quo fit, ut dissimilitudo in termino actionis non possit esse de ratione causae efficientis, cum potius intentio agentis sit reddere passum sibi simile. Quod si id interdum perfecte non assequitur, provenit ex imperfectione effectus, & haec aliquando oritur ex debili virtute agentis, quod non potest vincere resistentiam passi; aliquando ex incapacitate passi, & nobiliori virtute agentis, quod universale est, seu causa aequivoca agens per formam superioris ordinis, quam effectus non potest secundum eandem rationem recipere, & ideo fit similis secundum aliquam analogiam, vel rationem communem, non vero perfectam.

Rei quae agit, actio potest esse coaeva. Rursus observandum est, cum inquirimus dissimilitudinem, quae antecedere debet inter passum & agens, non esse sermonem de antecessione in tempore aut duratione, sed ordine naturae & causalitatis: illa enim prior, licet saepe intercedat, per se necessaria non est, ut recte convincit ultimum argumentum in principio factum. Neque enim dubitandum est, quin possit actio esse coaeva agenti, quando illa successionem non requirit, & absque resistentia fit. Unde, si illa sit actio naturalis, & ex sua specie talis sit, ut possit reddere passum perfecte simile agenti, principio perficiet illam similitudinem: nam agens naturale, statim ac est, agit quantum potest, & ideo si agit sine resistentia, a principio producit effectum perfectum: ergo secundum realem durationem in ea actione passum nunquam est dissimile agenti. Nihilominus tamen ordine naturae intelligi potest dissimile, quia tale passum ex se, seclusa actione agentis, non haberet similitudinem cum illo. Et ita actio illa non fit circa passum, ut jam simile, sed potius reddit illud simile: atque ita formaliter fit ex dissimili.

Resolutio quaestionis.

[illegible] quidem [illegible] dis- [illegible] in Sic igitur explicato quaestionis sensu, facile est ejus resolutio: dicendum est enim causam agentem efficere non posse in passum, nisi quatenus est sibi dissimile in forma, seu termino actionis. Hoc est veluti primum principium in Philosophia: tradit illud Arist. 1. de Generat. c. 7. text. 46. ubi ait maximam partem veterum summa animi consensione affirmasse, rem nullam similem a simili quicquam pati: *quod alterum nihil magis agens, aut patibile altero sit*. Et text. 48. idem confirmat, quia alias eadem ratione idem a se ipso afficeretur. Quod in sequentibus declarat, dicens hanc dissimilitudinem necessariam esse secundum formam seu speciem, nam in materia, seu genere subjecto, potius requiritur similitudo inter agens & patiens, quod paulo inferius declarabimus. *Forma, ac in materia similes.* Idem principium supponit Arist. eodem primo lib. de Gener. cap. 9. dum ait *agens agere, quatenus est actu, pati vero passum ut est in potentia*. Quod etiam docet toto lib. 1. physicor. & lib. 3. in principio, & lib. 7. a tex. 35. & lib. 8. a principio. Et expositores his locis generatim ita sentiunt, quamvis nonnulli in aliquibus particularibus actionibus non recte id declarent, ut respondendo ad difficultates videbimus.

Conclusionis ratio. Ratio autem tacta est, quia agens agit quatenus est in actu, & ad agendum requirit passum, quod sit in potentia; sed id quod est in potentia ut sic, est dissimile ei, quod est in actu ut sic: ergo. Major quoad priorem partem constat, quia agere, est communicare, seu dare esse, & ideo necesse est, ut tale esse supponatur actualiter in causa, vel formaliter, vel eminenter juxta modum & dignitatem agentis; nemo enim dare potest, quod in se aliquo modo non habet. Et eadem fere ratione probatur altera pars ejusdem propositionis, quia dum agens communicat suum esse passo, reducit illud de potentia in actum: ergo passum ut tali actioni substernitur, supponitur in potentia. Et ideo in primo Physicorum privatio ponitur inter principia ad generationem necessaria ex parte materiae, quae principia in omni mutatione, vel actione, quae fit ex subjecto, proportionaliter necessaria sunt. *Absurda ex opposito conclusionis.* Ab incommodis etiam optime confirmavit conclusionem Aristoteles, quia alias nulla esset ratio, cur ex duobus similibus unum potius in aliud ageret, quam e converso. Item, quia idem posset se ipsum intendere. Item, nullus esset finis actionum, sed post perfectam pugnam inter contraria, & comparata victoria, & assimilitato passo, tunc denuo inchoaretur actio. Ac denique, ut Aristoteles ait, *hoc modo nihil vindicari poterit, neque ab occasu, neque a motu*.

Corollaria ex praecedenti resolutione.

Atque ex his rationibus sequitur primo, dissimilitudinem per se necessariam inter causam agentem & patientem, solum esse eam, quae est inter habitum & privationem, seu inter rem constitutam in actu, vel existentem in potentia: nam si in passo supponatur capacitas ad recipiendam formam, & agens habeat virtutem ad producendam illam, nullam aliam dissimilitudinem ex parte passi requirit, nisi quod careat tali forma: quia neque ex ratione motus aut actionis, neque ex alio generali principio, alia potest in universum requiri. Unde, quod in rebus generabilibus & corruptibilibus inveniatur non solum haec dissimilitudo, sed etiam positiva oppositio & contrarietas, non est ex ratione causae efficientis ut sic, sed ex eo, quod tales res ita sunt institutae, ut mutuam inter se pugnam & actionem habere possint, & ex se invicem generari & corrumpi secundum speciem. Est autem animadvertendum, inter causas efficientes quasdam esse univocas, alias vero aequivocas: quas voces jam supra explicuimus: agimus autem de causis principalibus, nam ex illis facile est doctrinam ad instrumentales accommodare. In causis ergo univocis dicta conditio propriissime & formaliter intercedit: nam cum agens introducat in passum formam ejusdem rationis cum illa, per quam agit, supponit in passo carentiam ejus, & consequenter supponit formalem dissimilitudinem cum illo.

At vero causa aequivoca non inducit in passum formam ejusdem rationis, atque adeo formaliter similem suae formae per quam agit, & ideo proprie non supponit in passo formalem dissimilitudinem, id est carentiam illius formae secundum speciem, quam in se habet: sed supponit dissimilitudinem inter passum, ut actioni supponitur, & ut per actionem perficitur, & consequenter etiam supponit in passo carentiam illius similitudinis, quae inter formam aliquam formaliter sumptam, & aliam quae eminenter continet illam, intercedere potest. Et ratio est clara. Primo,

mo, causa æquivoca non facit formalem similitudinem, eminentialem tantum (ut ita dicam) ergo proportionalem tantum dissimilitudinem prærequirit: nam sola privatio formæ, quæ terminat actionem agentis, ad actionem necessario supponitur. Etenim ad actionem non requiritur, quod passum careat forma, quæ est formaliter in agente, si illam non est formaliter, seu ejusdem rationis recepturum, sed solum oportet, ut careat illa forma, quæ in ipso est introducenda, & futura est terminus actionis, etiamsi in agente solum sit virtualiter seu eminenter, quia privatio ad actionem requisita non opponitur formaliter illi formæ, quæ est principium actionis, sed illi, quæ futura est terminus ad quem actionis, cum talis privatio habeat rationem termini a quo. Sic igitur dissimilitudo necessaria inter hujusmodi agens & passum non oportet, ut sit formalis, sed sufficit eminentialis, ut declaratum est. Et hac ratione unum grave potest movere aliud deorsum, etiamsi sint in gravitate similia, vel etiamsi simul deorsum moveantur, & in hoc etiam sint similia, quia formalis terminus illius motus non est gravitas, sed ubi inferius, quod quodammodo continetur virtute in gravitate, & ideo illius privatio, non vero privatio gravitatis, necessaria est ad illum motum. Et idem est de omnibus similibus, præsertim in actibus immanentibus, in quibus semper actio potentiæ æquivoca est, de qua communiter dici solet, non tam tendere ad producendum simile, quam ad producendum proportionale, id est actum secundum consentaneum primo, & qui sit perfectio ejus, in quo non formaliter, sed virtute & eminenter continetur. Ideoque in illa etiam actione inter principium activum & passivum, quatenus talia sunt, supponitur tantum dicta eminentialis dissimilitudo, nimirum, quod in altero contineatur eminenter actus, quem alterius non habet formaliter, donec illum recipiat a principio activo, quæ dissimilitudo semper reperitur, sive illa principia in re distinguantur, sive tantum ratione, ut in solutione ad primum magis constabit.

Secundo sequitur ex dictis ad efficientiam, per se requiri, ut causa agens habeat vim in passum, & circa capacitatem ejus, quia alias impossibile esset sequi actionem. Hoc sequitur ex dictis: nam ob hanc causam necessaria est prædicta dissimilitudo inter agens & passum, ut in agente, quatenus est in actu, possit esse vis ad subjiciendum sibi passum, quod est tantum in potentia. Et confirmatur: nam, sicut impossibile est formam informare materiam, nisi habeat vim informativam proportionatam materiæ, ita neque agens potest in suo genere actuare subjectum, nisi habeat vim in illud, quia in universum actus secundus requirit actum primum proportionatum. Ut tamen hoc amplius declaretur, advertendum est, ex quatuor capitibus oriri posse, ut inter aliqua duo non sequatur actio, loquor de naturalibus agentibus. Primo, si in illis non sit virtus activa. Secundo, si in altero sit virtus, in altero vero non sit capacitas illius formæ, quam aliud agere potest, ob quam causam ignis non potest calefacere cœlum, & ideo Aristoteles non posuit negationem principium generationis seu mutationis, sed privationem, quia debet esse in subjecto capaci. Ideo etiam dixit in 1. de Gener. requiri inter agens & passum dissimilitudinem in forma, & similitudinem in materia, ratione cujus passum sit capax formæ agentis. Quod tamen non est eodem modo in omnibus agentibus verum: nam cœlum agit in hæc inferiora, quamvis cum illis in materia non conveniat, & intelligentia movet corpus, cum quo non convenit in materia. In agentibus ergo, quæ agunt actione univoca & corruptiva est simpliciter vera illa propositio, & de illis proprie locutus est Aristoteles: nam ibidem dixit agens, quod convenit cum passo in materia, pati etiam ab illo: secus vero esse de agente superiori, quod in materia non communicat. In agentibus ergo actione æquivoca solum requiritur illa convenientia secundum communem aliquam rationem: loquimur enim de agentibus creatis, in quibus nullum potest alterare, vel generare aliud, nisi aliquo modo conveniant in materia, saltem in communi, quia oportet, ut utrumque sit materiale. In motu etiam locali id reperitur, quod movens & motum, semper conveniunt aliquo modo in capacitate recipiendi motum sibi proportionatum: nihil enim creatum movere potest localiter, nisi ipsum etiam sit mobile, ut de corporibus constat, & de intelligentiis etiam infra dicemus. Sed hoc quodammodo

Ex quibus capitibus inter duo non fit actio. Primum. Secundũ.

extrinsecum est ad rationem agentis: intrinsecum autem est, quod in passo sit capacitas illius formæ, cujus activa vis est in agente.

Tertio impedietur actio, si illa capacitas jam sit in actum reducta, quia tunc etiam cessat vis agentis in passum, eo quod jam factum sit, quidquid ab illo fieri poterat, quod coincidit cum his, quæ hactenus diximus, nempe nihil posse agere in sibi simile, quatenus tale est, quod tam est verum in agentibus univocis, quam in æquivocis, loquendo de proportionata similitudine, quæ inter ea & effectus eorum esse potest, ut ex superioribus constat. Ratio enim proportionalis ex hac eadem radice oritur, scilicet, quia jam tota vis talis causæ expleta est in tali passo, & ideo nihil ei superest agendum. Dices, etiamsi passum sit in actu per unam formam, vel qualitatem, adhuc manere posse in agente vim ad introducendam aliam similem, alioqui tota hæc quæstio reducetur ad illam, an, scilicet, duo accidentia solo numero differentia possint esse in eodem subjecto. Respondeo non posse, quia postquam subjecti capacitas uno actu completa est, jam non manet in potentia ad alium similem actum, & quoad hoc verum est esse valde conjunctam hanc quæstionem cum illa de pluribus accidentibus solo numero differentibus in eodem subjecto. Nam si in eadem materia possent esse plures formæ substantiales, vel specie, vel numero differentes, posset naturale agens inducere alteram formam in materiam, quæ tantum unam haberet; ergo similiter, si subjectum posset habere duo accidentia omnino similia, quamvis haberet unum, posset aliud recipere a simili agente, vel etiam a se ipso, & ideo diximus supra disp. 5. sect. 9. non posse accidentia solo numero diversa, & omnino similia simul recipi in eodem subjecto.

Tertium.

Quarto tandem, supposita virtute ex parte agentis, & capacitate in passo, cum dissimilitudine & privatione, adhuc potest impediri actio ob resistentiam passi. In quo est observandum, ad actionem ut sic per se non requiri resistentiam in passo, sicut etiam diximus non esse necessariam contrarietatem, vel oppositionem positivam, nam privatio ut sic, non resistit, sed potius parat viam ad actionem: quidquid ergo resistit, reducitur ad positivam contrarietatem vel repugnantiam, & ideo per se non requiritur ad actionem, quin potius ex se impedit, vel retardat actionem. Unde, quod actio sit successiva, & non instantanea, ex resistentia passi provenit, nisi interveniat motus localis, cui est intrinseca talis successio, ut ex Philosophia constat & inferius in tractatu de actione, & passione attingemus. Hinc ergo fit, ut, quando ultra dissimilitudinem passi intervenit etiam resistentia, si tanta sit, ut vel superet, vel æquet virtutem agentis, impediatur actio: & ideo est commune Philosophorum axioma, & quasi primum principium, ad efficiendum necessariam esse proportionem majoris inæqualitatis, id est, in qua major sit virtus in agente, quam resistentia in passo. Quod sumptum est ex Aristotele citatis locis, & patet facile, quia agens ut agens vincit passum, saltem quantum ad id quod agit: ergo necesse est ut secundum eam rationem viribus illud superet, alias quo modo vincere posset? Atque hoc in solutione quarti argumenti amplius declarabitur.

Quartum.

Argumentorum solutiones.

Superest igitur, ut argumentis satisfaciamus: & ad 1. quidem recte ibi responsum est, & ex omnibus quæ diximus, declarata est responsio, & potest amplius declarari. Nam idem potest simul & secundum eandem partem esse in actu primo, & in potentia ad actum secundum, quod alii dicunt in actu virtuali, & potentia formali, & ita secundum eas duas rationes, sive re, sive ratione tantum & habitudine distinguantur, habet ad se quandam dissimilitudinem, non propriam & formalem, sed eminentialem & virtualem, quæ satis est ad actionem, ut diximus.

De Antiperistasi.

In secundo argumento petitur vulgaris difficultas de Antiperistasi, quæ pure Physica est, & in 1. de Generat. cap. 7. solet ex professo tractari, & ideo pauca attingam huic loco necessaria. Dicunt ergo quidam ad rationem illam, quamvis eadem qualitas non possit se ipsam intendere directa actione, tamen reflexa posse, quam ajunt eo casu intervenire in hunc modum. Quod res calida, verbi gratia, a suo contrario obsessa, quasdam species in illud immittit, quæ sunt veluti instrumenta ad agendum in illud: cum autem ipsum contrarium illis speciebus resi-

Quorumdam opinio.

ſtat, illæ in ſuum agens reflectuntur, atque ita illud intendunt. Ita docent Marſil. 1. de Gener. qu. 17. & 18. Albertus de Saxon. qu. 15. Venetus in ſumm. de Gener. c. 23. & in ſumm. Meteor. c. 3. & alii. Sed hæc ſententia dicit incredibilia, & non ſolvit difficultatem. Primo enim fingit ſpecies intentionales ſine fundamento. Deinde facit illas inſtrumentum alterationis materialis, quod inauditum eſt. Rurſus facit illas euntes, & redeuntes, cum tamen ſint accidentia, niſi fortaſſe dicat eſſe aliqua corpuſcula, quod incredibilius eſt, vel niſi dicat illum reditum eſſe Metaphoricum per reactionem, quod verum eſſe non poſſe, jam patebit, probando alterum membrum, ſcilicet non ſolvi difficultatem. Quod patet primo, quia illæ ſpecies, quidquid illæ ſint, ſunt inſtrumenta agentis, a quo manant: agunt ergo in virtute illius: ergo non poſſunt excedere in agendo virtutem ejus, quomodo ergo poſſunt illud intendere, etiamſi ad illud revertantur? Secundo, hæc actio ſæpe fit abſque diffuſione aliqua ſeu actione per medium, ut quando agentia contraria ſunt proxime vicina, & alterius virtus roboratur in ſe: tunc enim nullæ ſunt ſpecies, quæ redire ad ipſum poſſint, quia nec recipiuntur in contrario, ut ſupponitur: nam propter reſiſtentiam ejus dicuntur redire ad ſuum principium; neque etiam in medio, quia nullum eſt. Denique interdum hæc actio fit circa ſubjectum, cui talis qualitas repugnat ut in aqua puteali; non ergo poteſt eſſe per actionem reflexam ejus.

Marſil. Saxon. Venet. Rejicitur.

Alii ergo dicunt unum contrarium a fortiori circumdatum ex naturali appetitu ſuæ conſervationis ſe ſe colligere & unire, ſuamque actionem in ſe convertere, ut ſe tueatur. Additque Niphus 1. de Gener. text. ſuo 195. in recognit. dub. 2. unum contrarium per ſe habere vim ad agendum per aliquam ſphæram, & quia a contrario obſiſtente impeditur ne diffundat illam extra ſe, eam in ſe convertere, & ita ſe intendere. Sed hæc etiam opinio & falſa eſt, & difficultatem non ſolvit. Probatur, quia jam admittit non ſolum ſimile agere in ſimile, ſed etiam idem in ſe ipſum ſecundum eandem formalem qualitatem. Nec refert, ſi dicatur, hoc accidere ob circumſtans contrarium, & quaſi ex metu illius: nam vel ad illam actionem eſt in ipſa qualitate intrinſeca virtus naturalis, vel non: ſi eſt, ergo a principio ac ſemper efficiet in ſe illam actionem & intenſionem abſque occaſione contrarii, quia naturalis virtus naturaliter exequitur totam vim ſuam abſque alia occaſione, dummodo non ſit impedita. Si vero non eſt in re virtus ſufficiens ad illam actionem, non efficiet illam, etiamſi contrarium non urgeat. Simile argumentum fiet, inquirendo, an illa major intenſio ſit naturalis tali rei & qualitati, vel non. Nam ſi eſt naturalis, habebit illam ſemper ab intrinſeca natura dimanantem, neque expectabit neceſſitatem tuendi ſe a contrario, ut illam faciat. Si vero eſt præternaturalis, non poteſt ab intrinſeco ex ipſamet qualitate provenire.

Aliorum ſententia. Vide Tolet 1. de Gener. qu. 14. impugnatur.

Rurſuſque inquiram, an illa major intenſio occaſione inſtantis contrarii ab intrinſeco acquiſita, ablato contrario antequam dimanat, perſeveret in re, an non. Nam ſi perſeverat ſignum eſt eſſe naturalem, & a principio ac per ſe ſemper fuiſſe futuram abſque occaſione contrarii agentis, ſi nullum fuiſſet impedimentum. Si vero non perſeverat, ergo numquam potuit ab intrinſeco fieri: nam perfectio, quæ ab intrinſeco manat, non tollitur abſque extrinſeco agente. Denique vix intelligi poteſt, quid ſignificent illa verba, quod agens ſe ſe colligit, & magis unit, aut quod ad ſe actionem convertit. Aut enim ſignificant, quod ſe ſe condenſat, & omnes partes ſuas in minorem locum redigit, & hoc facile improbatur argumentis factis, applicando illa proportionaliter, quia vel ille motus aut condenſatio eſt naturalis, vel non: ſi eſt naturalis, ſemper inerit, per ſe loquendo: ſi non eſt naturalis, non fiet ab intrinſeco propter inſtans contrarium. Id quod etiam confirmat experientia, non enim experimur in omnibus rebus, quæ a ſuis contrariis patiuntur, hujuſmodi motus: oporteret autem in omnibus fieri, ſi id naturaliter proveniret ex vi appetitus ſe tuendi a contrario. Quod autem addebatur, nempe convertere agens actionem in ſe, quia impeditur, ne illam diffundat, nullam habet veriſimilitudinem, quia ex eo, quod ceſſet agens ab actione in aliud, non fit capax actionis in ſe, nec majoris intenſionis. Alias, res exiſtens in vacuo hoc ipſo ſe intenderet, quod non poteſt agere in aliud. Item, quia effectio majoris intenſionis excedit propriam virtutem: ergo licet agens impediatur, ne in actionem ſibi proportionatam prodeat, non ideo poteſt efficere in ſe actionem, quæ propriam ſuperet virtutem.

Alii ergo non invenientes viam ad declarandam hanc actionem, negant eſſe in rebus talem actionem, & ad experientias reſpondent eſſe apparentes, non veras, & hujuſmodi apparentiæ variæ excogitantur cauſæ, quæ fictæ ſunt, & ſenſui repugnant: quamquam Galenus lib. 3. de ſimplicium medicam. facult. 3. in hanc ſententiam propenſus ſit.

Dicendum eſt ergo, duobus tantum modis intendi qualitatem aliquam occaſione circumdantis contrarii, ſcilicet vel ab extrinſeco agente, quod ea occaſione ibi includitur ac detinetur, vel e converſo, quia per eam occaſionem recedit extrinſecum corrumpens, & ſtatim res ab intrinſeco ſe reducit ad naturalem ſtatum, qui illam majorem intenſionem poſtulat: & ita fit, ut numquam qualitas intendat ſe ipſam. Priorem modum tetigimus ſectione præcedente, ubi ex Ariſtotele diximus balneas in hyeme eſſe calidiores, quo a medio frigidiori calor in eis includitur atque impeditur ne foras erumpat, quod de calidis exhalationibus declaravimus, Sic etiam venter animalis calidior eſt in hyeme, quia animales ſpiritus intus retinentur, eo quod frigiditas aeris cutem & poros ſtringit, ut Galenus notavit declarans citatum aphoriſmum Hippocratis, & eleganter Ariſtot. ſect. 2. Problem. qu. 29. ubi alia exempla adducit. Et ex eadem cauſa (opinor) provenit, quod in hyeme aqua putei ſit calidior, quia nimirum, aliquæ exhalationes calidæ in cavernis terræ generatæ impediuntur, ne aſcendant exiſtente medio denſiori & craſſiori propter majorem frigiditatem.

Duplex modus declarandi actionem per antiperaſtaſim.

Balnea & animalis ventriculum cur hyeme calidiores.

Galenus Ariſtotel. Idem de aqua puteali.

In qua tamen experientia duo ſunt difficilia. Unum, unde ſint ibi tales exhalationes. Aliud, quomodo poſſint, cum ſint tenuiſſimæ, agere in aquam, quæ frigidiſſima eſt. Ad primum vero dicendum eſt, virtute Solis, & aliarum influentiarum cœleſtium generari hujuſmodi exhalationes ex terra, quæ ob denſitatem ſuam & ſiccitatem, quam per ſe loquendo, majorem habet in inferioribus partibus, apta materia eſt, ut ab ea hujuſmodi exhalationes excitentur. Et fortaſſe plurimæ ex his æſtivo tempore ibi generatæ, poſtea diutius ibi detinentur ob cauſam ſupra dictam. Illæ autem, cum ſint ſubtiliores aqua, illi facile miſcentur, dum aſcendere conantur, & ita facile poterunt ejus frigiditatem temperare, ſaltem continue in illam reagendo. Fortaſſe etiam aer incluſus in cavernis vel poris terræ, cum natura ſua calidus ſit, ob eandem cauſam calidior eſt, & ad illam actionem juvat. Alter modus hujus actionis declaratur aliis exemplis: primum eſt de aqua puteali, quæ tempore æſtatis eſt frigidior: nam exhalationes calidæ, a quibus calefieri poſſet, ibi non conſiſtunt, ſed celerius aſcendunt: tum quia medium eo quod ſit calidius & rarius non impedit, tum etiam, quia eo tempore illæ exhalationes ſubtiliores ſunt propter vehementiorem Solis influentiam. Atque ita remoto agente contrario, aqua ab intrinſeco frigidior fit, non quam natura ejus poſtulet, ſed quam antea eſſet dum a contrariis ſuis plus pateretur. Hoc etiam modo evenit, ut aqua frigida Soli in æſtate aliquantulum objecta, frigidior fiat: nam calor extrinſecus efficit in medio, vel in externa ſuperficie aquæ, aut in vaſe, quod illam continet, aliquam raritatem, & tunc ſi quid vaporis calidi aquam circumdabat, vel ei permiſtum erat, evaporatur facilius, & inde fit ut aqua ad naturalem ſtatum magis ſe reducat, & fortaſſe etiam condenſatur amplius non ſolum ob dictam cauſam, ſed etiam occaſione vitandi vacuum: atque ex hoc etiam capite frigus creſcit. Legatur Ariſtoteles ſect. 24. Problem. qu. 13. & 1. Meteor. cap. 12. Altero ergo ex his duobus modis poſſunt omnes experientiæ ſimiles declarari, ut nunquam neceſſe ſit admittere idem intendere ſe ipſum ſecundum eandem qualitatem: nam quando illa intenſio eſt ab intrinſeco per naturalem dimanationem, tribuitur generanti.

An multitudo agentium, ſeu denſitas materiæ unius conferat ad intenſionem actionis.

In tertio argumento duæ petuntur difficultates: una eſt, an qualitas exiſtens in denſiori ſubjecto poſſit in alio rariori intendere ſibi ſimilem ultra ſuum gradum; ſeu, quod idem eſt, an plura agentia partialia vel plures partes ejuſdem agentis propter majorem applicationem ad idem paſſum ſibi ſimile in qualitate, & æquale in gradu, poſſint in-

Quorumdam ſententia affirmans.

intendere qualitatem ejus. Multi enim ita affirmant, ut Marsilius 1. de Gener. qu.19. & Soto 2. Phys. qu.2. & & Niphus 1. de Generat. suo tex.195. dub.2. qu.2. Ratio eorum est, quia virtus agentis non solum crescit ex intensione formæ, sed etiam ex multitudine, dicente Aristot. 8. Phys. text.80. in majori magnitudine majorem virtutem existere: ergo si tota illa virtus magis applicetur eidem passo, ut fit, quando agens est densius, majorem etiam effectum faciet. Et confirmatur communi exemplo supra posito de ferro candenti, & de duobus luminosis æqualibus, & æque applicatis eidem parti aeris. Item de actibus æqualibus multiplicatis, qui intendunt habitum, & de guttis æqualibus æque cadentibus, quæ tandem cavant lapidem. Et confirmatur secundo: nam aer in hyeme congelat aquam, quia, nimirum, intendit frigiditatem ejus ultra eum gradum frigiditatis, quem in se habet: nam si ipse esset tam frigidus, etiam condensaretur, & fieret aqua.

Neque existimant hi auctores hanc suam sententiam esse contrariam doctrinæ traditæ de dissimilitudine requisita inter causam efficientem & passum, sed ajunt, sicut simile agit in simile secundum formam, si sit dissimile in gradu, ita etiam posse id, quod est simile in forma & gradu, agere in aliud simile, si sit dissimile in virtute & potentia: ita vero in præsenti accidere: nam calidum ut quatuor valde densum, licet non excedat in gradu aerem, neque manum æque calidam, excedit in virtute & potestate. Quia hæc non commensuratur soli intensioni, ut dictum est. Et declaratur præterea, quia illud calidum densum habet vim producendi in aliam totam formam, quam in se habet, quia ergo in passo rariori non potest illam multiplicare ob incapacitatem ejus, auget illam intensive.

Rejicitur sententia relata. Hanc sententiam existimo falsam, & contrariam principio posito, quod hoc sensu accipiendum est, scilicet, nullam rem posse quippiam agere in aliam sibi similem secundum eam formam, in qua similes sunt, neque ei posse addere perfectionem seu intensionem, si supponantur esse perfecte similes, id est non tantum in specie, sed etiam in gradu intensionis, quod Aristot. cit. loco de Generat. dicit, *si sint omnino similes*. Quocirca ad argumentum (Resolutio quæstionis.) factum dicendum est, multitudinem formæ cum æquali intensione, sive in uno agente valde denso, sive in multis quantumcumque applicatis non sufficere, ut intendat in alio similem formam ultra illum gradum, quem talis forma habet in agente. Hæc est communior sententia, quam tenet Paulus Venetus in sum. de Gener. c. 23. Albertus (Venetus, Saxon. Astudillo, Victoria.) de Saxonia 1. de generat. qu. 15. & Astudillo qu. 21. & optime Victoria in relect. de augmento charitatis.

Ratio a priori est jam tacta, quia agens actione sua intendit assimilare sibi passum, quo fine consecuto, cessat ejus actio, sed si passum factum est simile in forma & gradu, jam est perfecte simile: igitur non ultra progreditur actio. Nec dici potest nondum esse perfectam similitudinem factam, quia passum non est assecutum tantam formæ multitudinem, quanta est in agente, tum quia multitudo, vel paucitas formæ non pertinet ad rationem ipsius formæ seu qualitatis, sed provenit ex subjecto seu quantitate, & ideo illa non est dissimilitudo in forma, sed inæqualitas in quantitate: unum enim album non dicetur dissimile duobus albis, quia non est plura, sicut illa, sed dicetur inæquale: per actionem autem non intenditur talis æqualitas, sed similitudo in forma. Tum etiam, quia talis similitudo, vel potius æqualitas est impossibilis, supposita capacitate subjecti rari aut densi, seu, quod idem est, supposito quod passum sit unum & agentia plura. Neque etiam est verum eam inæqualitatem compensari posse majori intensione, tum quia sunt quantitates seu perfectiones diversarum rationum; tum etiam quia potius per illam majorem intensionem fieret nova dissimilitudo in gradu, manente eadem inæqualitate in multitudine formæ.

Secunda ratio est, quia in forma remissa, quantumvis multiplicata in multis ac differentibus subjectis, aut in multis partibus ejusdem subjecti, non est virtus sufficiens ad efficiendam majorem intensionem in simili forma: ergo. Patet antecedens, quia in primis non est ibi formaliter talis virtus, cum non sit formaliter talis intensio in ea forma. Suppono enim intensionem non esse aggregationem plurium similium graduum in eadem parte subjecti, sed proprium & per se augmentum ejusdem qualitatis in eadem parte subjecti, quod augmentum, v.gr. ut octo non esset, etiamsi duo calores ut quatuor in eadem parte subjecti ponerentur, de quo inferius suo loco dicam; hæc ergo perfectio multo minus esse potest formaliter in multitudine formæ remissæ existente in multis subjectis, vel partibus subjecti. Neque etiam est ibi eminenter, cum illa forma secundum speciem sit ejusdem rationis, secundum gradum autem sit inferioris rationis in singulis partibus subjecti, & consequenter in omnibus etiam simul sumptis. Nam in multis rebus ejusdem rationis non est eminentior virtus, quam in singulis, cum eminentia virtutis postulet formam seu naturam superioris rationis. Neque etiam potest dici esse virtualiter illa intensio in illa forma ob multitudinem ejus, quia continentia virtualis, ut ab eminentiali distinguitur, solum tribuitur virtuti instrumentariæ; non potest autem hoc modo attribui illa intentio multitudini formæ inferioris intensionis, & ejusdem rationis, tum quia talis forma, dum agit sibi similem, non tamen se gerit, ut instrumentum, quam ut proprium principium agendi, ut supra dictum est; tum etiam quia non potest signari principale agens, in cujus virtute dicatur efficere illum effectum: imo illa multitudo formæ per se non est instituta, ut sit instrumentum alicujus actionis, sed est quasi aggregatio quædam instrumentorum ejusdem rationis.

Tertio argumentor ab incommodis, quia ex opposita (¶ Absurda ex opposita sentent.) sententia sequitur primo, tres res calidas ut quatuor posse se efficere ad invicem summe calidas si duæ simul junctæ intendant calorem tertiæ usque ad quintum gradum, & illa rursus alias reddat sibi similes, & ita procedant usque ad summum. Secundo similiter sequitur, aquam calidam, ut quatuor secundum omnem partem posse se reddere calidiorem in quocumque gradu: nam duæ partes extremæ, v.gr. efficient in intermedia, & intendent ejus calorem, & illa rursus efficiet in partes extremas, & sic procedet actio usque ad summum. Hæc tamen, & similia, sunt plane falsa, & contra experientiam. Tertio sequitur per actus remissos intendi habitum, itaut ad intensiorem actum inclinet, quod etiam est falsum, ut suppono.

Ut respondeamus fundamento contrariæ sententiæ, advertendum est primo, aliud esse virtutem agendi crescere ex multitudine formæ, aliud crescere quoad vim producendi effectum perfectiorem intensive; illud enim generalius est, & ex illo non recte colligunt hoc posterius auctores illius sententiæ. Augetur ergo illo modo virtus agendi non intensive, sed extensive, & ideo non augetur, ut possit intensiorem effectum producere, quam sit ipsa forma, quæ est ratio agendi, sed ut suum adæquatum effectum facilius, velocius, fortius, & ad majorem distantiam cæteris paribus, possit efficere. Unde dici potest augeri quoad modum faciendi, non quoad rem, quam potest facere. Et similiter, quando multitudini formæ adjungitur densitas partium subjecti, multum juvat ad hunc modum actionis, quia tota illa multitudo formæ melius applicatur passo, & ideo conducit ad promptiorem actionem, non tamen potest se sola conducere ad meliorem effectum, quam in virtute formæ contineatur, quia illa applicatio solum est conditio, quæ per se non conducit ad agendum, nisi supposita virtute.

Secundo est observandum, sermonem esse de multitudine formæ, quæ omnino æqualis est in essentia & gradu formæ passi: nam si contingat qualitatem agentis esse quoad essentiam & speciem alterius rationis ab ea, quæ sit in passo & eminenter contineri illam, quamvis in suo ordine esset remissa, posset esse principium efficiendi inferiorem qualitatem in suis gradibus intensam, ut in superioribus tactum est: nam illa superior qualitas in quocumque gradu ratione suæ essentiæ posset eminenter continere totam latitudinem inferioris qualitatis. Neque tunc simile ageret in simile, etiamsi qualitas, v.gr. ut unum, qualitatem ut unum intenderet, quia essent diversarum rationum, & illa potius esset quædam proportio, quam propria similitudo. Deinde contingere etiam potest, ut multitudo formæ conducat ad intensiorem effectum, quando effectus non adæquat intensionem formæ agentis, ut verbi gratia, quando una lucerna illuminat aerem, non producit in illo tam intensum lumen, quam in se habet, & ideo recte fieri potest, ut duæ lucernæ simul sumptæ & inter se æqualis intensionis, lumen intensius in aere producant, quam quælibet per se posset: tunc enim cessant rationes factæ, quia passum nunquam est

est factum perfecte simile agenti: cum ergo in agente non solum sit major multitudo formæ, sed etiam intensior forma, potest in eo esse virtus ad intendendum effectum. Unde in quolibet illorum agentium per se erit forma productiva totius illius intensionis: quod autem unum agens per se solum totam illam non produceret, provenire poterat, vel ex distantia, vel ex indispositione passi, vel ex alia simili causa. Et tunc multitudo formæ intensæ optime conferre potest ad intensiorem effectum producendum, qui tamen non excedat intensionem causæ.

Duo similia, seu inæqualia agentia, an se mutuo juvent in actionem.

Major difficultas est, si concurrerent simul duo agentia inæqualiter intensa, an possent se juvare ad producendum intensiorem effectum, qui licet non excedat absolute totam intensionem causæ, excedat tamen intensionem alterius partialis agentis habentis formam minus intensam, ita ut licet qualitas remissa, quantacumque in multitudine sit, per se non possit qualitatem sibi similem in gradu intendere, tamen cum consortio intensioris qualitatis possit ad intensionem juvare, & cooperari. Tunc enim videntur etiam cessare rationes factæ: nam in tali agente totali est absolute intensior forma, & virtus sufficiens ad illum effectum, & inferiores gradus qualitatis conjuncti superioribus possunt concurrere ad quoscumque gradus alterius qualitatis similis, ut v.g. quando calidum ut octo intendit calorem ut quatuor, non tantum concurrit ad quintum gradum, v.g. per quintum sui caloris, vel per superiores, sed per totum suum calorem: sicut e contrario, quando facit primum gradum non id efficit per primum, sed per totum suum calorem. Cujus signum est, quia ad efficiendum primum, vel quintum gradum majorem vim habet calidum ut octo, quam calidum ut quinque, vel ut unum, cæteris paribus: nam & majorem resistentiam vincet & velocius aget: ergo signum est non agere solum per gradum similem, & cæteros se habere concomitanter, & quasi per accidens ad illam actionem, sed revera ad illam concurrere. Et ratio est, quia, ut omnes juvent & concurrant, satis est, quod in omnibus & singulis sit essentia caloris, quamvis non sit in singulis gradibus illa peculiaris similitudo, quæ est inter gradus ejusdem omnino rationis, satis enim est, quod illa similitudo sit in tota forma, quæ est principium agendi. Sic igitur etiam plures formæ remissæ, conjunctæ intensiori, poterunt concurrere cum illa ad intensiorem effectum producendum. Est ergo hoc probabile, nec rationes factæ ita contra illud militant, ut facile ex dictis patet, & potest conferre ad salvandas aliquas experientias, ut in superioribus tactum est, & statim etiam videbimus.

Non tamen omni difficultate caret: nam si forma remissa, conjuncta intensiori agit ad intensionem sibi similis, cur non potius aget ad intensionem sui ipsius? Item, quia alias calidum ut octo æque vicinum duobus calidis ut quatuor, cum uno, & per illud ageret ad intensionem alterius, & e converso. Posset tamen responderi, ex peculiari dispositione passi, aut partialis agentis provenire, ut unum partiale agens remissum magis cooperetur intensiori agenti ad intendendam similem formam in alio subjecto, quã in se, vel quam aliud simile, ut ex dicendis facilius cõstabit. Est ergo hoc probabile, de quo plura inferius.

Ferrum candens qualiter ignem generet.

Ex his ergo satis est expeditum fundamentum contrariæ sententiæ. Ad primam vero experientiam a nobis allatam de ferro candenti communis omnium philosophorum consensus & responsio est, in eo esse aliquem ignem inclusum in poris, quamvis nos lateat: a quo igne in candentis ferri poris incluso provenit illa major intensio, quam sensibus facile experimur, quamvis vehementia & celeritas actionis proveniat ex consortio ferri, & densitate illius. Signum autem, quod ibi sit aliquis ignis inclusus & contentus (ut modo diximus) in poris ferri, sumi potest ex fulgore, qui ab igne semper provenit, ut dixit Plato in Timæo. Item hoc ipsum ostendi potest ratione neutiquam contemnenda, quia ferrum non est sine poris, in quibus solet esse aer: ergo cum calefactio vehemens intercesserit, versus erit in ignem, vi & efficacia calefactionis tam intensæ, ac vehementis. Ac denique nunquam fit tam vehemens calefactio in aliqua materia aut subjecto talis calefactionis capaci, quin aliquæ exhalationes ab ea secernantur & inflammentur, seu in ignem vertantur. Alii respondent longe alia ratione, esse nimirum in ferro summum calorem, qui esse potest, & hoc sine forma ignis propter alias dispositiones repugnantes igni, & conservantes ibi formam ferri. Sed difficile creditu est illas dispositiones, quæ in ferro, tamquam in subjecto sibi proportionato, & connaturali connaturaliter existunt, non impedire etiam tantum intensionem caloris, cum illi etiam repugnent ex natura rei. Aliam respons. supra ergo insinuavi, quod in materia sicca & disposita potest generari ignis absque prævia calefactione summa, quod potest facile defendi, & eo posito non sequitur esse in ferro summum calorem. Prima vero responsio sufficiens est.

Actus remissi an augeant habitum.

Ad experientiam de actibus remissis adductam respondetur potius probare oppositum, quia juxta communem sententiã non intendunt aut augent habitum: quamvis hoc longiorem expositionem requirat, quam suo loco magis ex professo trademus. Ad aliam de guttis cadentibus respondetur singulas aliquid agere, quia paulatim disponunt subjectum, quod reddunt aliquantulum mollius, alias si subjectum maneret æque indispositum, nihil plus agere posset secunda, quam prima, nec centesima, quam tertia, quælibet tamen agit in passum dissimile: nam ex se, v.g. erat siccum, & in principio humectari incipit juxta proportionem & virtutem guttæ cadentis, quia vero posteriores inveniunt passum magis dispositum, plus agunt, nulla tamen agit ultra propriam intensionem & virtutem. Ad 3. de gelu, negatur in primis aerem plus frigefacere aquam, quam ipse sit frigidus, sed ad summum potest impedire omnino, ne ab extrinseco agente calefiat, & tunc ipsa aqua se reducit ad summam frigiditatem, quam natura sua potest habere. Quod si illa frigiditas sufficit ad congelationem, jam non provenit ab aere: si vero non sufficit (ut revera videtur non sufficere, alias aqua in suo naturali statu existens semper esset congelata) etiam tunc quærenda erit alia causa illius congelationis præter aerem, qui aer solum dicebatur infrigidare. Existimo autem congelationem provenire ex diminutione humiditatis aquæ, atque adeo ex aliqua influentia cœlesti exsiccante: nam illa siccitas sic affecta & attemperata cum tali densitate & frigiditate materiæ, congelationem perficit; nulla ergo qualitas ibi intervenit, quæ a remissiori qualitate ejusdem rationis intendatur.

De actione reflexa.

Altera dubitatio in eodem argumento petita est de actione reflexa, in qua fatentur aliqui formam remissam posse intendere se ipsam, nedum sibi similem. Quam sententiam ita absolute & universaliter sumptam supra rejecimus, & iterum statim aliquid contra illam addemus. Alii dicunt per reflexionem multiplicari radios Solares, v.gr. circa eandem partem medii: nam quia ex se possent (inquiunt) ulterius pertransire, majorem sphæram obtinentes, ideo cum corpori occurrunt, quod eorum diffusionem impedit, ad idem passum, a quo reverberantur, redeunt, & ita fit reflexio. Sed nisi hæc dicantur per Metaphoram, plane sunt falsa, & rationi aperte contraria: nam finguntur esse radii corpuscula quędam, quæ a Sole oriantur, quod de omni agente fuit placitum Democriti, ab Aristotele, & omnibus Philosophis rejectum, ut generatim notavit D.Th. 1.par. qu. 115. art. 1. & specialiter de lumine qu. 67. art. 2.

Explicandæ quæstionis primus modus improbatur.

Duobus ergo modis intelligi potest, actionem in medium esse intensiorem propter reflexionem. Primo, quia dum agens principale in minori sphæra operatur, intensius agit in partibus ejus, quam si actio ejus ad majorem sphæram diffunderetur, quod principium per se quidem apparet probabile, nam virtus finita ad plura applicata, minor est in singulis: ergo e converso collecta ad pauciora, fortius aget in singulis: ergo etiam aget intensius, intra latitudinem tamen suæ virtutis & intensionis. Sic igitur ignis calefaciens hanc aulam, cum posset multo majorem sphæram simul calefacere, quia tamen actio ejus intra cancellos aulæ detinetur, intensiorem calorem facit in hoc aere, quam alias faceret, & idem proportionaliter est de Sole illuminante. Quamvis autem tunc dicitur intensio esse major propter reflexionem, tamen revera illa reflexio sic exposita, ex parte corporis in quo fit, solum est impedimentum, ne actio ulterius progrediatur. Ex parte autem principalis agentis est efficacior actio, majorque suæ virtutis applicatio.

Sed hic modus explicandi reflexionem, & actionem per illam, quamvis in eo quod affirmat, probabilis sit, non tamen solus sufficit, ut videtur, ad salvandum omne id, quod experientia ostendit in hujusmodi reflexione,

Primo

Primo quidem, quia si corpus, in quo fit reflexio, solum deserviret, ut diffusionis impedimentum, ratione cujus virtus primi agentis quasi unita ad minorem sphæram, fortius in illam agit, quodlibet corpus objectum in eodem puncto, & æque impediens extensionem sphæræ, æqualem faceret reflexionem: nam æqualem omnino occasionem præberet primo agenti, ut fortius intenderet actionem suam, & vires suas (ut ita dicam) duplicaret: consequens autem est aperte contra experientiam: nam res nigra, v.gr. cæteris paribus, non facit æqualem reflexionem lucis, ac res alba; nec res alba facit æqualem ac speculum. Secundo, quia si reflexio illa tantummodo fieret, æqua proportione id deberet fieri per totam sphæram: nam illa fortior actio, vel applicatio virtutis, æqua proportione ad totam illam fit. Consequens autem est contra manifestam experientiam: nam fortior reflexio fit in partibus propinquioribus corpori, a quo fit reflexio, ut per se satis constat.

Corpus, quod reflectit actionem, vere agit in illud contra quod reflectit. Quocirca dicendum necessario videtur, in hac dicta reflexione intervenire propriam efficientiam illius corporis, in quo reflexio: illud enim recipit a primo agente formam seu qualitatem activam, & illa affectum iterum agit in passum sibi proximum, quod est ipsum medium, per quod prima actio agentis usque ad illud corpus devenit. Et ideo illa prima actio agentis vocatur directa, altera vero vocatur reflexa. Hic autem modus non aliter probatur, quam ex sufficienti enumeratione, & quia per se est probabilis, & nullam involvit repugnantiam, quia sæpe accidit, ut una res per formam extrinsecus recepta iterum agat, sicut aqua calida per calorem. Non tamen caret suis difficultatibus: nam in primis interrogari potest, cum medium eandem qualitatem recipit a primo agente, cur non ipsum potius agat in aliud, a quo dicitur fieri reflexio, quam ab illo patiatur. Respondetur id provenire ex peculiari dispositione, vel conditione talis corporis, & qualitatis: nam lumen, v.gr. non videtur per se activum, nisi in corpore denso ac terso recipiatur, vel saltem non est æque activum, ut experientia docet, ideo enim luna illuminata a Sole plus illuminat, quam aliæ partes cœli, quia ita est lucida, ut sit etiam densa. Quoniam ergo reflexio luminis semper fit in corpore denso ad medium rarum, ideo potius est illa actio a tali corpore, quam ab alio. Simile quid reperitur in reflexione caloris: communiter enim fit a corpore densiori, quod fortius agit, ut supra dictum est, propter multitudinem materiæ.

Dubio satisfit. Sed tunc oritur secunda difficultas, quia hinc sequitur, vel primum agens intensius calefacere aut illuminare rem distantem, quam propinquam, propter dispositionem ejus, aut rem illam distantem in qua fit reflexio, intendere similem qualitatem in medio solum ob majorem multitudinem materiæ: cum tamen in illo sit vel minus intensa, vel ad summum æqualiter: utrumque autem repugnat dictis in superioribus. Hoc est argumentum, quo moventur maxime illi, qui dicunt in actione reflexa simile in gradu intendi a simili, vel idem a se ipso. Sed hoc partim impugnatum est supra, & præterea potest facile refutari, quia actio reflexa, vera actio est, nam & potest fieri sine sufficiente virtute, nihilque habet speciale nisi denominationem, quia flectitur versus agens, a quo directe recipitur forma, a qua est actio reflexa. Et ideo posset quis respondere hanc reflexionem nunquam fieri nisi vel per qualitatem diversæ rationis, vel adjuvante aliqua simili qualitate, ut v.g. cum speculum per lumen calefacit actione reflexa, tunc dicitur reflexio fieri per qualitatem diversæ rationis, & cessat facile difficultas tacta, ut supra dictum est, quia licet lumen non sit intensius in speculo, quam in aere, potest intensius calefacere, quia est qualitas superioris rationis, & aliunde juvatur densitate subjecti & multitudine formæ magis applicatæ. At vero cum fit reflexio inter ipsamet lumina, non habet locum dicta responsio, & ideo tunc non deerit qui neget, esse in re talem actionem reflexam, qua lumen medii majus reddatur: sed ita apparere, quia corpus illud tersum, aut album, vehementius movet visum. Sed hoc non apparet credibile, quia experimur ipsum aerem clarius lucere, cum fit reflexio, & objecta in eo posita melius videri. Dici etiam posset non intendi lumen in medio: sed novum fieri a corpore per reflexionem: neque esse inconveniens duo lumina esse simul in eadem parte aeris. Sicut quando fit reflexio in speculo, probabile est novam speciem visibilem ejusdem objecti causari in medio per reflexionem. Sed hæc multiplicatio luminum, licet perspectivis placeat, a Philosophis non est recepta, neque est consentanea iis, quæ supra dicta sunt de individuatione accidentium. Et ideo dici aliter potest lumen receptum in corpore denso esse diversæ rationis ab illo, quod recipitur in aere, quod difficile creditu est. Aut etiam dici posset juvari ab aliqua qualitate subjecti: sed hæc omnia & alia, quæ facile excogitari possunt, sine fundamento affirmarentur, ad fugiendam potius difficultatem, quam expediendam illam.

Quocirca necessario videtur admittendum aliquod ex dictis consequentibus dummodo non intelligatur qualitas remissa, aut se sola intendere sibi similem, sed in virtute & cum consortio principalis agentis: hoc enim esse probabile in superioribus declaratum est. Si ergo dicamus Solem, v.g. ob majorem subjecti capacitatem, intensius illuminari speculum distans, quam aerem medium coadjuvante ipso medio, ut instrumento vel partiali agente: tunc facile est intelligere speculum sic illuminatum iterum agere in aerem sibi vicinum, & intendere lumen: neque enim est inconveniens, ut in eadem qualitate quidam gradus fiant ab uno agente, & alii ab alio, quando agunt diversis actionibus & non æque primo, sed cum aliquo ordine, ut hic contingit. Si vero dicamus in actione directe non illuminari intensius speculum remotum, quam aerem medium, sic dicendum est, eo quod speculum est aptius ad agendum per lumen receptum, quam aer, statim ac illuminatur, conjungi virtualiter primo agenti, & juvare illud ac juvari ab illo, ad intendendum lumen aeris. Atque ita possunt hi duo modi dicendi probabiliter defendi, quamvis omnibus pensatis inter hos duos modos prior videatur facilior, meliusque declarare actionem reflexam & difficultates vitare.

De reactione.

In 4. argumento petitur difficultas de reactione, & quomodo in illa salvetur major proportio necessaria ad causalitatem effectivam. Sed hæc difficultas latissime tractatur in 1. lib. de Gener. & pendet maxime ex intelligentia differentiæ, quæ est inter potentiam agendi & resistendi, quam nos infra trademus, tractando de potentia. Nunc ergo breviter dicitur, resistere alicui, formaliter non esse agere in illud: potest enim res interdum resistere, etiamsi nihil agat in aliud. Ex quo fit, ut ad agendum non sit necessarium, vim agendi unius esse majorem vi agendi alterius, sed per se solam requiri, ut actio unius superet resistentiam alterius. Hinc ergo fieri, ut passum reagat in suum agens, etiamsi ab illo vehementius patiatur, quia licet superetur in activitate, nihilominus potest activitate sui aliquantulum superare resistentiam alterius, & ita non agit in illud quatenus majus vel æquale est ipsi, sed quatenus aliquo modo est inferius. Sed hæc intelligentur melius, explicatis rationibus potentiæ activæ & resistitivæ, & proportionibus earum, quod infra præstabimus. Ultimum argumentum superius solutum est.

SECTIO X.

Utrum actio sit propria ratio causandi efficientis causæ, seu causalitas ejus.

Declaravimus principia & conditiones necessarias causæ efficienti, ut sit proxime apta ad causandum, superest, ut explicemus quid sit illud, quo formaliter constituitur actu causans, illud enim nos vocamus proximam rationem causandi, seu causalitatem uniuscujusque causæ. Et, ut sæpe dixi, non est sermo de relatione causæ, quæ resultare dicitur effectu jam producto, quia manifestum est illam non esse causalitatem, cum potius supponat causalitatem tamquam rationem in qua fundatur. Est ergo sermo de causalitate, prout nostro modo intelligendi dicit proximam rationem fundandi relationem, illa enim ratio est, quæ constituit & denominat causam in actu, prout dicitur esse prior natura suo effectu.

Aliquorum opiniones.

Difficultas vero est, an hæc causalitas sit ipsamet actio, qua agens agit, an vero sit aliquid aliud præter actionem: nonnulli enim Thomistæ negant causalitatem agentis esse actionem ipsam, ut Soncinas 5. Metaph. qu. 4. & Javell. qu. etiam 4. qui refert Hervæum quodl. 2. qu. 1. & quodlib. 4. qu. 8. Fundamentum esse potest, quia causalitas agentis aliud esse debet ab effectu agentis: nam causalitas non causatur, sed per illam causatur effectus: actio autem est effectus agentis: ergo non est causalitas ejus.

ejus. Probatur minor, tum quia actio nihil aliud in re est, quam effectus, ut manat ab agente, tum etiam, quia ipsa actio, etiam formaliter sumpta, oritur ab agente & a virtute ejus: ergo ipsa etiam est effectus agentis, & indiget causalitate, qua causetur. Secundo, quia transacta actione adhuc manet vera causa efficiens: nam Sol postquam produxit aurum, est vera causa efficiens ejus, & verum est dicere aurum pendere a Sole, ut ab efficiente, & tamen actio non durat.

Quod si interroges ab his auctoribus, quæ sit ratio causandi hujus causæ, nil aliud respondent, nisi causalitatem efficientis esse, dare esse effectui. Quia vero hæc verba communia etiam sunt aliis causis, præsertim formæ, addunt explicationem, scilicet quod sit dare efficiendo, seu quod sit efficere seu producere. In quo dupliciter deficere videntur: primo, quia idem per idem dicunt: secundo, quia vel inviti recedunt in opinionem, quam reprobant, quid enim est efficere nisi agere? a quo autem res denominantur agere nisi ab actione? ergo perinde est dicere causalitatem efficientis causæ consistere in ipso agere, ac consistere in actione, nisi quod his posterioribus verbis formalius declaratur, non solum per ipsum concretum, seu per denominationem agentis, quæ eadem est cum denominatione causæ efficientis in actu, sed per abstractum & per formam denominantem.

Secunda. Alii ergo, ut a prædicta sententia omnino recedant, dicunt causalitatem agentis non posse esse aliquid extra agens, sed debere esse modum intrinsecum ipsi agenti: nam in aliis causis causalitas uniuscujusque est modus ejus intrinsece illam afficiens: ergo idem erit in causa efficiente: actio autem proprie dicta, ut talis est, non est modus agentis, sed aliquid extra ipsum agens. Et confirmatur: nam hujusmodi actio, quæ fit in effectu, non intervenit in omni causalitate effectiva, ut patet in creatione, & tamē ibi est vera causa efficiens: ergo causalitas efficientis ut sic non consistit in actione, sed in aliquo intrinseco ipsi agenti, quidquid illud sit. Confirmatur secundo, quia una causa efficiens respectu unius effectus adæquati unam habet causalitatem, & tamen sæpe non habet unam, sed plures actiones, ut ignis una causalitate generat ignem sibi similem, & tamen ibi intervenit actio, qua transmutat materiam, & alia qua facit formam, & alia qua unit illam, & alia qua producit totum compositum: hæ namque actiones omnes in generatione hominis distingui possunt, & videtur eadem esse ratio de reliquis: nam ipsamet distinctio habitudinum & relationum indicat distinctionem actionum.

Resolutio quæstionis.

Efficientis causalitas ipsa actio. Dicendum nihilominus est causalitatem efficientis causæ in nullo alio posse consistere, quam in actione. Hanc sententiam docent his temporibus moderni scriptores doctissimi, & significatur a D. Th. 5. Metaph. c. 2. in illis verbis; ***Efficiens est causa finis quantum ad esse, quia movendo perducit ad hoc, quod sit finis:*** & inferius: ***Efficiens est causa in quantum agit.*** Idem sentit Albert. 2. Physic. tract. 2. c. 6. Et probatur; nam id est causalitas causę agentis, quod illam constituit, vel potius denominat actu agentem: sed hoc est actio, nihilque aliud esse potest: ergo. Major constat ex ipsa quæstionis expositione supra tradita, & ex ipsis terminis, quia causa in ratione causæ causalitate constituitur; idem autem est esse causam efficientem in actu, quod esse agens. Minor ex terminis videtur etiam clara, quia per illud constituitur causa actu agens, quod immediate intelligitur adjungi ultra potentiam agendi: nam causa dum intelligitur habere tantum potentiam agendi, non intelligitur actu agens: ergo debet esse aliquid ultra hanc potentiam per se ac necessario requisitum intra latitudinem hujus causæ: hoc autem non est nisi actio ipsa, qua sublata intelligi non potest potentia, ut actu agens, & illa posita, necessario est actu agens: propter quod dixit Aristoteles relationem agentis proxime fundari in actione, 5. Metaph. c. 14. ergo illa est propria causalitas agentis.

Secundo, quia causalitas uniuscujusque causæ est id, quo proxime per se ac intrinsece attingit effectum, & quo e converso effectus pendet a tali causa: est enim causalitas quasi via seu tendentia ad effectum. Unde inter causam & effectum quasi inter duos terminos versatur, quia per causalitatem causa influit in effectum, & effectus procedit a causa: sed actio est id, quo causa efficiens actualiter attingit suum effectum, & quo effectus pendet a sua causa: nam ex ipsamet dependentia effectus [illegible] a causa faciente, ut statim significabimus, & latius tractabimus infra disputando de actione: ergo.

Tertio a sufficiente enumeratione, quia ad hanc causalitatem necessaria est actio, & præter illam nihil aliud necessarium est: imo nec probabiliter excogitari potest: ergo. Majorem suppono, ut certam, maxime in præsenti materia, ubi de causis creatis agimus; solum enim de creatione dubitari posset, sed nunc de illa non agimus, quamquam etiam in illa verum habeat, ut infra ostendemus. Minor constabit clare ex solutionibus argumentorum oppositæ sententiæ, nunc breviter declaratur hoc modo, quia, si aliquid aliud mediat inter potentiam agendi & actionem, quod sit causalitas agentis, vel illud est prævium ad actionem, & aliquo modo radix ejus, vel subsequens ad actionem & ex illa resultans, vel aliquid concomitanter se habens: nihil horum probabiliter dici potest. Probatur primum membrum: nam, quidquid est prævium ad actionem, non pertinet ad actualem causalitatem efficientis, sed vel ad rationem causandi per modum principii quo, aut quod, vel ad conditionem requisitam ad agendum: cujus signum est, quia si sistatur in toto illo prævio, & ad illud non sequatur actio, nondum intelligitur causa actualiter causare, sive id fiat per præcisionem intellectus, sive quia in re suspendatur actio positis omnibus aliis prærequisitis, sive id supernaturaliter fiat, sive ex libertate causæ: statim vero ac intelligitur actio in re poni, impossibile est, quin causa actu causet. Secundum membrum contrario modo facile suadetur: nam quidquid consequitur ad actionem est, vel terminus ejus, vel aliquid posterius termino: ergo multo minus pertinere potest ad causalitatem primæ causæ, quam ipsa actio: nam ille est proprie effectus vel primarius, vel secundarius talis causæ. Tertium item membrum facile probatur, quia si solum concomitanter se habet: ergo est per accidens ad actionē: ergo illo secluso manere potest actio: ergo illo etiam secluso manebit causalitas agentis: ergo non potest in illo consistere hæc causalitas. Eo vel maxime, quod intelligi aut declarari non potest, quid sit illud distinctum ab actione & a principiis ejus, & omnibus conditionibus præviis ad illā, quod nihilominus sit necessarium ad illam. Neque hujus necessitatis potest aliqua probabilis ratio reddi. Relinquitur ergo, ut sola actio esse possit causalitas agentis.

Solvuntur argumenta objecta in contrarium.

Ad fundamentum ergo prioris sententiæ respondetur, actionem proprie ac formaliter non esse ipsum effectum productum ab agente, sed esse modum talis effectus ex natura rei ab illo distinctum: cujus argumentum sufficiens est, quod potest manere effectus sine tali modo, aut variata dependentia, quod idem est. Est enim ille modus emanatio seu dependentia effectus a causa agente: potest autem effectus nunc dependere ab hac causa, & postea ab alia, & ita potest variari in illo dependentia circa eumdem effectum, & tunc nihil aliud variatur, quam causalitas agentis, de qua distinctione actionis a termino nonnulla in superioribus tetigimus, & dicemus plura in sequentibus, partim tractando de creatione, partim inferius tractando de actione & passione. Quod si nomine effectus comprehendamus non solum rem productam, sed quidquid a virtute agentis manat, sic concedimus actionem esse aliquo modo effectum agentis, cum sit dependens vel potius ipsamet dependentia ab illo: esse autem effectum hoc lato modo non repugnat causalitati, quin potius in omnibus causis, quas hactenus tractavimus, causalitas est effectus causæ, unio enim est effectus formæ, atque etiam materiæ in suo genere, & est causalitas utriusque secundum diversas habitudines. Et ratio generalis est, quia causalitas semper provenit a causa, & ideo licet non propter se causetur, concausatur tamen, ideoque late loquendo sub effectu comprehenditur. Nec vero propterea necesse est, ut causalitas alia causalitate causetur, aut actio alia actione fiat, quia de ratione causalitatis est, ut habeat immediatam habitudinem ad causam, & sit quasi medium aut vinculum inter causam & effectum. Atque ita comparatur actio ad suum terminum, & ad principium seu causam efficientem a qua manat; ipsa vero actio non manat media alia actione, alias procederetur in infinitum, sed actio est ipsamet emanatio: sicut terminus motus fit per motum; ipse autem motus non fit per alium motum.

Actio an appellari queat effectus agentis.

Actio non fit per aliam actionem.

tum, quia est ipsamet via ad terminum. Ex quo fit (ut ad secundum argumentum respondeamus) impossibile esse, ut cessante vel transacta actione duret causa in actu: potest quidem durare res, quæ fuit causa in actu, non tamen durabit in ratione actu causantis, cum actu non influat in effectum: unde nec talis effectus potest vere dici jam actu pendere a tali causa, sed dependisse aliquando in suo fieri, quam dependentiam non habuit nisi ratione actionis, quæ tunc etiam fuit, quando a sua causa manavit.

Agens in actu constituitur per actionem in actu.

Causalitas agentis non est modus agenti intrinsecus.

Ad argumenta posteriori loco posita negamus causalitatem agentis debere aut posse esse modum intrinsecum ipsius agentis, distinctum ab actione, quæ ab agente manat, & est in termino ipso, vel in passo. Quod in naturalibus agentibus, quæ agunt sola actione transeunte, videtur manifestum, quia illa non mutantur, neque aliquid acquirunt ex eo, quod agant. Neque est ulla necessitas fingendi talem modum, cum actio sit sufficiens, ut effectus manet a suo agente. In his vero, quæ agunt actione immanente, si nihil aliud agant quam ipsummet actum immanentem, etiam est manifestum, in facultate agente non esse alium intrinsecum modum distinctum ab ipso actu, vel actione immanente, qui sit causalitas talis actus: nam ipsamet actio immanens immediate manat a suo principio, & quidquid aliud addatur tamquam medium inter potentiam in actu primo sufficienter constitutam & actionem, erit gratis confictum, & sine necessitate, & præter omnem communem doctrinam, quæ in his potentiis non cognoscit nisi aut actus ipsos, seu actiones & principia earum, quæ sunt vel species, vel habitus. Et in voluntate nihil est actuale, in quo primo exerceatur libertas voluntatis, nisi actio elicita ab ipsa voluntate: illa ergo est causalitas effectiva talis potentiæ. Quia tamen res, quæ fit per talem actionem, manet in ipsa potentia, ideo talis actio est modus afficiens causam agentem, non quia hoc sit de ratione causalitatis agentis ut sic. In iis denique, quæ per actum immanentem aliquid extra se agunt, videri potest, causalitatem, qua talis causa extra se agit, esse actum vel modum in illa manentem, tamen revera non est, quia ille actus, qui manet in tali causa, non est formalis causalitas, quæ constituit rem actu causantem extra se, sed est aut proximum principium agendi, aut applicatio principii proximi, a quo oritur causalitas. Quod videre licet in Deo ipso, qui maxime agit ad extra per actum in se manentem: nam cum hic actus in Deo sit æternus & immutabilis, actualis tamen ejus causalitas in tempore ponitur, quia Deus non actu causat, donec effectus fiat, & ideo talis causalitas non potest esse aliquid in ipso Deo, qui mutari non potest, sed in creatura, quę fit aut mutatur. Numquam ergo causalitas agentis est modus intrinsece afficiens ipsum agens, ut sic.

Nec vere necesse est, ut in hoc sit omnimoda similitudo inter omnes causas, quia non est omnium eadem ratio, causæ enim materiales & formales sunt intrinsecæ: causa vero efficiens ex suo genere est extrinseca. Et comparando inter se materiam & formam, hæc est quodammodo magis intrinseca, quatenus est magis propria, & determinans materiam afficiendo illam. Et ideo inter causalitates harum causarum est quædam proportionalis dissimilitudo. Nam causalitas formæ est modus intrinsecus, & in re idem cum forma, causalitas autem materiæ potest dici intrinseca, quatenus est intime in ipsa materia, non est autem modus ita identificatus illi sicut formæ: causalitas autem agentis per se est extrinseca, & tam distincta ab agente, quam ipse effectus, quod si interdum in agente manet, aut ab eo non realiter sed tantum modaliter distinguitur, id est accidentarium ad rationem agentis ut sic: provenitque, vel ex eo quod agens simul est patiens, vel ex eo quod res, quæ fit, non est omnino distincta ab agente, sed modus ejus.

Ad primam confirmationem negatur assumptum: nam etiam in creatione causalitas consistit in actione, ut argumentum paulo antea factum ostendit: nam cum illa causalitas temporalis sit, non potest consistere in modo intrinseco agenti: ergo debet consistere in actione extrinseca, qualis autem sit illa actio, & in quo subjecto, dicemus postea.

Ad secundam confirmationem respondetur argumentum illud retorqueri posse in contrarium: nam ubicumque est una causa formaliter, id est una causatio, ibi est una actio, & econtra, ubi multiplicantur actiones, multiplicantur etiam causalitates: signum ergo est hanc causalitatem in actione consistere. Quocirca, si generatio ignis sumatur, ut includit alterationem præcedentem & generationem substantialem, fatemur quidem illas esse duas actiones, tamen eodem modo sunt duæ causalitates: si vero sit sermo de sola causalitate substantiæ, negamus ibi esse plures actiones, sed est una & eadem, qua & fit totum compositum, & educitur forma de potentia materiæ, & unitur illi: nam in his omnibus solum denotantur plures habitudines, quas eadem actio habet ad suum subjectum, vel ad terminum formalem aut totalem; in generatione autem hominis peculiari ratione distinguitur actio productiva formæ ab unitiva (quidquid aliqui dicant) quia illa forma non pendet a materia, ut a propria causa suæ productionis, pendet tamen in unione: actio autem qua forma unitur & compositum fit non est distincta, quia compositum non potest aliter fieri, quam uniendo formam materiæ.

Lege Scotum 7 Metaph. qu. 10. & 10. Andr. q. 4. Socin. q. 13. Zimar. theorem. 100. Durand. in 2. d. 1 q. 4. ad ult.

SECTIO XI.

Utrum causa efficiens aliquid efficiendo corrumpat aut destruat, & quomodo.

SI nomen ipsum causæ efficientis attente consideretur, non videtur significare causam, quæ tollit esse, sed quæ dat esse, & ideo in omnibus, quę hactenus de hac causa diximus, solum explicuimus causalitatem hujus causæ quatenus dat seu influit esse, quia vero Philosophi ita communiter loquuntur de causa efficiente, ut non solum censeant efficere rerum generationes, sed etiam corruptiones, quod non est dare esse, sed potius tollere, ideo ad complementum hujus disputationis necesse est, ut de hac etiam re pauca dicamus, & explicemus, an hæc etiam vera efficientia sit, & qua causalitate, ac virtute fiat.

Varii modi res destruendi.

Advertendum est ergo dupliciter posse rem aliquam corrumpi, seu desinere esse: prima, quia non esse unius rei consequitur ex esse alterius. Secundo, quia res absolute privatur suo esse quasi immediate & absque consecutione ex alio esse. Priori modo corrumpitur lignum, quando ex illo generatur ignis, quia esse ligni non potest simul esse in eodem cum esse ignis. Posteriori autem modo corrumpitur lumen in aere per absentiam Solis: nullum enim esse introducitur in aere repugnans cum esse lucidi, sed simpliciter perit illa forma recedente causa conservante. Quamquam etiam ipsum esse Solis in alio hemisphærio dici potest naturaliter incompossibile cum esse luminis in aere hujus hemisphærii: sed illud est valde remote extrinsece, & per accidens, propter defectum conditionis necessarię ad agendum, & non propter repugnantiam, quæ intrinsece, & per se sit inter lumen & ubi.

Resolutio quæstionis.

Actione positiva nunquam directe destruitur.

Hoc supposito, duo principia videntur certa: primum est corruptionem ac desitionem rei nunquam fieri per efficientiam positivam & propriam, nisi quatenus carentia alicujus esse consequitur ad effectionem seu positionem alterius esse. Probatur, quia positiva efficientia solum fit per positivam actionem: actio autem positiva immediate ac per se non tendit ad non esse: ergo non potest per illam positive effici corruptio, aut destructio alicujus rei, nisi quatenus per illam fit esse alicujus rei, cum quo necessario conjunctum est non esse alterius. Major probata est sectione præcedente, & ex ipsis terminis idem constat: nam efficientia & actio idem sunt, sicut efficiens & agens. Minor probatur, tum quia actio realis seu positiva (idem enim sunt) necessario tendit ad terminum realem, ut infra suo loco ostendetur, & in transeuntibus a nemine negatur: terminus autem realis aliquod reale esse recipit per actionem: ideo enim est terminus ejus. Unde etiam qui negant realem terminum in actionibus immanentibus, negare non possunt, quin ipsamet actio quatenus positive fit, aliquod esse reale accipiat a sua causa efficiente. Quod si per illam actionem aliquid immediate corrumpitur (id est, absque alterius termini, vel rei productione) solum est in quantum esse illius actionis, quodcumq; illud sit, incompossibile est cum alio esse, quod destruitur. Est ergo in universum verum, per efficientiam positivã nihil immediate destrui, sed solum consequenter ad aliud esse, quod per actionem fit: quæ consecutio sem-

per fundatur in aliqua repugnantia talium rerum. Et confirmatur ex illo vulgari axiomate, quod nullum agens intendens ad malum, operatur; ipsum autem non esse ut sic habet rationem mali: nunquam ergo positiva efficientia per se tendit ad non esse, sed ad aliquod esse, ex quo aliud non esse consequitur.

Objectio dissolvitur.

Dices, quamvis hoc sit verum in agentibus naturalibus non tamen in voluntariis: potest enim Deus velle aliquid non esse non ut aliud sit, sed solum ut illud non sit, & unus homo sæpe hoc modo intendit alterius mortem: unde in artificialibus per se primo tendit sæpe actio ad destructionem. Respondetur, licet agens voluntarium per se possit intendere destructionem rei: non tamen posse illam exequi & efficere per actionem, quæ ex se primario tendat ad non esse, propter rationem superius tactam. Unde etiam Deus ipse, dum aliquam rem vult destruere, aut id obtinebit per solam suspensionem influxus absque positiva actione, vel si positiva actione uti velit, necessario facturus est aliquid, ex quo talis corruptio sequatur. Homo autem, qui non potest rem destruere per solam suspensionem influxus, eo quod res ab ipso non pendent in suo esse, utitur semper actionibus, quæ communiter non sunt nisi mutationes locales corporum, quæ ad suos proprios terminos directe ac per se tendunt, & inde per accidens sequitur corruptio vel destructio, quæ licet sit per se intenta quoad extrinsecam intentionem agentis, per accidens tamen seu consequenter, fit per talem actionem.

Destructio rei directe intenta, fit per carentiam efficientiæ.

Secundum principium est: Quando alicujus rei desitio non consequitur ad positivam effectionem alterius, sed per se sola fit, non fit per efficientiam propriam, sed per carentiam efficientiæ. Hoc principium sequitur ex præcedente, quia actio positiva non est nisi ad aliquod esse positivum; ergo, dum nullum esse communicatur non potest actio positiva intervenire, in hoc autem genere desitionis & corruptionis nullum esse communicatur, sed solum aufertur: ergo non potest fieri per veram actionem: ergo necessario fieri debet per carentiam actionis, quia non potest intervenire alius modus causalitatis, qui ad efficientem causam pertineat. Dices, hoc genus causæ tantum videri per accidens: qualis est illa, quæ removet causam per se: at vero hujusmodi causa corruptionis non tantum est per accidens, sed per se: ergo non tantum est per absentiam causæ, sed per propriam efficientiam. Minor patet, tum ex Aristotele dicente, quod sicut præsentia nautæ est causa conservationis navis, ita absentiam esse causam submersionis ejus: tum etiam, quia non potest ille effectus in causam magis propriam ac per se revocari. Et in hoc fundari videtur illud commune axioma, *si affirmatio est causa affirmationis, negatio erit causa negationis*, quod in causis propriis per se & adæquatis maxime notum est.

Explicatur axioma Aristotelicum.

Respondetur, ex hoc ipso axiomate colligi causam per se corruptionis (si tamen aliquam habere potest) non esse quærendam positive agentem, sed non agentem potius, cum causa debeat esse proportionata effectui. Unde in illo etiam exemplo Aristotelis absentia nautæ non est causa agens, sed potius non agens. Quare, si ad submersionem navis comparetur quatenus quidam effectus positivus est, solum est causa per accidens ejus, vere ac physice rem considerando, licet moraliter & imputative censeatur per se, si tenebatur adesse: si vero comparetur solum ad carentiam auxilii, seu defensionis navis, hujus negationis poterit altera negatio dici causa per se: habent enim inter se proportionem, & intrinsecam ac immediatam consecutionem. Ad hunc ergo modum, si causa per se influebat esse, & influxum auferat, dicetur causa per se desitionis talis esse, non quia positiva actione efficiat desitionem, sed quia proportionato modo est proprium principium & origo talis desitionis. Unde sicut privatio dicitur esse non per positivum esse, sed per carentiam esse, ita dicitur fieri non per positivam actionem, sed per carentiam actionis. Et eadem proportione causa efficiens per se ejus non dicitur talis, quia positive illam efficiat, sed quia tollit influxum, quo per se causabat illud esse, quod per talem corruptionem destruitur. Quin potius omnis causa, quæ positive efficiendo, destruit aliud, ut sic, sed quatenus efficiens est, non est causa per se, sed per accidens destructionis alterius.

Corollaria superioris doctrinæ.

In quavis rei destructione mu-

Ex his principiis possumus nonnulla notatu digna inferre circa rerum mutationes vel corruptiones. Primo enim sequitur, in omni corruptione seu amissione alicujus, esse realis intervenire aliquam mutationem, non vero semper necessario intervenire aliquam actionem. Patet ex secundo principio posito, adjuncta definitione mutationis. Nam teste Aristotele mutatur res, quando se res aliter habet quam prius, quando ergo aer ex illuminato fit tenebrosus, mutatur: fit igitur in eo aliqua mutatio, & tamen illa non fit per actionem, ut constat ex secundo principio posito, est ergo ibi mutatio sine actione, & idem est in omnibus similibus. Ratio autem est, quia illa mutatio est pure privativa, non positiva. Quo fit, ut hoc tantum contingat in mutationibus accidentalibus, si proprie & secundum communem cursum naturæ de mutatione loquamur, quia subjectum accidentis potest interdum amittere illud, etiamsi aliud non acquirat: subjectum autem substantialis formæ non potest substantialiter mutari amittendo unam formam, quin acquirat aliam. Et ideo dixi, *proprie & secundum communem cursum naturæ de mutatione loquendo:* Nam Deus posset suspendere influxum formæ substantialis conservando materiam, vel si mutationis nomen ad annihilationem extendatur, posset omnino rem mutare ab esse ad non esse absque ulla actione. In quo est etiam notanda differentia inter causas liberas, & naturales, quod causæ liberæ possunt suspendere suũ influxum ex intrinseco dominio ac potestate absque ulla priori actione vel mutatione in se vel in alio: ita etiam possunt causare hanc mutationem privativam, vel in se ipsis, si mutabiles ipsæ sint, ut causæ creatæ, vel in aliis, ut Deus: causæ autem naturaliter agentes non possunt suspendere suum influxum: nisi aliquid aliud prius mutetur, quod erat necessarium ad agendum, & ideo licet interdũ mutent aliquod subjectũ prædicto modo sine actione circa illud, semper tamen intervenit aliqua alia actio, vel circa idem subjectum, vel circa aliud, ut Sol non destruit lumen in aere per abstractionem influxus, nisi antecedat actio, qua vel Sol ipse movetur, ut fenestra clauditur, &c.

Ratio reperitur non in quavis actione.

Secundo sequitur ex dictis, quoties corruptio vel desitio rei fit per actionem positivam, quæ ex se habeat consequenter causare talem corruptionem, necessarium esse ut talis actio fiat ex præsupposito subjecto. Ratio est, quia corruptio aut desitio non fit ex vi actionis Physicæ (sic enim loquimur) nisi quia illud esse quod fit per talem actionem, habet naturalem repugnantiam cum esse quod destruitur: hæc autem repugnantia naturalis esse non potest, nisi in ordine ad idem commune subjectum, quod maneat sub utroque termino, quia inter res per se subsistentes, & nullum habentes ordinem ad subjectum, non potest esse naturalis repugnantia, ob quam in rerum natura simul esse non possint: ergo necesse est ut talis actio sit ex præsupposito. Et hinc est ut propria annihilatio fieri non possit a Deo per positivam actionem, quia annihilatio nihil rei relinquit, quod possit esse subjectum actionis. Item, quia vel actio fit in subjecto, & sic non destruit illud, & consequenter non efficit annihilationem, vel fit sine subjecto, & sic nihil per illam fieri potest, quod repugnet toti esse alterius rei: nihil ergo per talem actionem potest annihilari. Quod si quis objiciat actionem qua fit anima rationalis, non esse ex subjecto, & tamen ad eam sequi corruptionem alterius, nempe embrionis. Respondetur negando minorem, sed proprie illa corruptio sequitur vel ex actione qua sufficienter disponitur materia ad introductionem animæ rationalis, vel ex actione, qua ipsa anima unitur corpori, vel ex utraque in suo genere, ut infra explicabitur: utraque autem ex his actionibus est ex præsupposito subjecto, creatio vero solum est ordine naturæ præsupposita ad actionem unitivam: consequens autem naturaliter ad actionem dispositivam. Difficilius posset quis instare de illa actione, qua panis convertitur in corpus Christi, quæ non est actio ex præsupposito subjecto, & tamen ex vi illius desinit esse substantia panis, Sed hæc difficultas altior est, quam ut hoc loco tractari possit, & ideo ad illam excludendam dixi sermonem esse de actione & desitione naturali: illud autem mysterium totum supernaturale est. In eo tamen nihilominus verum existimo, aut ibi non consequi desitionem panis ex vi solius actionis Physicæ, & naturalis connexionis rerum, vel si aliqua talis actio ibi interveniat, illam versari aliquo modo circa subjectum, & quantitatem panis sine substantia conservatam, vicem talis subjecti subire, ut latius in proprio loco disputavi.

Actio secundario tendens in destructionem semper est dependens a subjecto.

Annihilatio nequit esse ex subjecto.

Tertio

* Illatum tertium.

Tertio infero, quotiescumque corruptio aut desitio fit per positivam actionem, intervenire ibi unam simplicem actionem, duas autem partiales mutationes, positivam unam, alteram privativam. Tribus enim modis contingit aliquid mutari, ut Aristoteles proponit in quinto Physicorum. Primo ex aliqua forma in carentiam ejus: & tunc fit mutatio, nulla vero intervenit actio, per se loquendo, ut dictum est, sed carentia actionis conservative. Secundo fit mutatio ex pura privatione in formam, ut ex tenebroso in lucidum, tunc sicut una intervenit actio, ita etiam una simplex mutatio positiva. Tertio contingit aliquid mutari ex una forma in aliam, ut cum ex calido fit frigidum, & ex ligno ignis. Et tunc una simplex intervenit actio, qua educitur, vel unitur forma, quæ de novo introducitur in tali subjecto: nam ad expellendam aliam nulla alia actio necessaria est, ut diximus: mutatio vero duplex fit: nam subjectum illud duplici titulo aliter se habet, scilicet & carendo forma, quam antea habebat, & eam habendo, quam antea non habebat. Quæ duæ mutationes adeo distinctæ sunt, ut re ipsa interdum separentur, ut in primis duobus membris declaratum est. Item una est generatio, altera est corruptio substantialis vel accidentalis, vel interdum una est intensio, & altera remissio. Denique una est positiva, altera privativa. Unde, quantum inter se differunt unius formæ informatio, & alterius privatio, tantum inter se differunt illæ mutationes. Possunt autem illæ mutationes partiales dici, quia physico modo componunt unum integrum transitum ab uno termino positivo in alium, qui in Philosophia appellatur conversio unius rei in aliam. Dices, sicut intervenit ibi mutatio positiva & privativa, ita intervenit actio positiva, & carentia actionis qua opposita forma conservabatur, vel a causis naturalibus, vel saltem a Deo: alterum enim horum semper necessarium est: ergo est eadem ratio de actione & mutatione. Respondetur, solum esse discrimen, quod ratio mutationis salvatur in nova privatione quatenus est in fieri: ratio vero actionis minime, sed requirit positivum influxum: quod ex earum definitionibus, & essentialibus rationibus constat.

Quarto infertur, corruptionem, quæ per aliquam efficientiam fit, per eadem principia, sive principalia, sive instrumentalia, & cum eisdem conditionibus fieri, quibus fit generatio vel productio, ad quam talis corruptio sequitur. Probatur ex dictis, quia non est alia efficientia, neque alia actio, ad corruptionem, quam ad productionem: ergo eadem principia, quibus fit unum esse, tollitur aliud. Nec potest aliquod principium positive concurrere ad tollendum esse, nisi quatenus coucurrit ad dandum aliud esse. Ex quo in superioribus dicebamus contra nonnullos modernos, formam in passo introductam ab agente, non concurrere effective ad expellendam oppositam formam, ut calorem ad expellendam frigiditatem, & sic de aliis, quia forma introducta in passo non est principium efficiens suæ generationis: ergo nec corruptionis oppositæ formæ. Item, quia si illa efficientia est positiva, aliquid positivum per eam fit: sed forma introducta in passo positive nil efficit, quo expellat aliam formam: sed immediate sequitur expulsio alterius formæ: ergo.

Soto 8. Physic. qu. 4.

Unde non est simile, quod adduci solet de uno corpore expellente aliud ab eodem loco: quod effective videtur illud expellere: quanquam enim Scotus in 4. dist. 12. quæst. 3. hoc etiam negare videatur, re tamen vera non est similis causa. Nam duo corpora sese contingunt, & unum pellit aliud: & quod expellitur, non amittit locum per meram desitionem, sed per realem mutationem & tendentiam in alium locum, ad quem effective movetur ab expellente corpore: & ideo non solum ibi intervenit incompossibilitas formalis illorum corporum in eodem spatio, sed etiam specialis actio positiva, qua corpus ab uno loco pulsum, in alium transfertur, quæ distincta est ab ea, qua aliud corpus in locum alterius introducitur. Secus vero est, quando forma introducta in uno subjecto expellit aliam, nam illa, quæ expellitur, non mutatur positive, sed mere privative definit esse: & ideo non potest ibi specialis efficientia intervenire. Est ergo ibi sola expulsio formalis, & in universum quælibet causa in suo genere ita concurrit ad non esse unius termini, sicut concurrit ad esse alterius: quia ergo calor introductus in subjecto non calefacit illud active, sed formaliter tantum, ideo non expellit frigus active, sed formaliter tantum.

Unum corpus qualiter aliud loco pellat.

Secus vero est de calore, qui est in generante: ille enim est principium efficiens alium calorem, & consequenter expellens oppositum frigus. Atque eadem proportione calor productus in ligno (& idem est de omni simili dispositione) licet accidentalem formam directe oppositam excludat tantum formaliter, substantiam vero ipsam corrumpit dispositive: quia hoc modo causat introductionem oppositæ formæ: &, ut dictum est, in eo genere causæ una forma concurrit ad non esse unius termini, in quo concurrit ad esse oppositi termini. Unde, quia accidens ex propria ratione & virtute sua habet disponere ad formam substantialem sibi connaturalem, & formaliter expellere contrariam dispositionem, ideo dici potest in hoc genere propria vi corrumpere substantiam. Quod si accidentia illa, & dispositiones passi effective etiam concurrunt ad eductionem suæ formæ, eodem efficientiæ genere concurrunt ad corruptionem alterius: vel si ad illud prius non habent efficientiam, neque etiam ad hoc posterius. Atque ita in universum verum est, illa tantum esse principia efficientia corruptionem, quæ efficiunt generationem, quando corruptio per efficientiam fit, nam quando accidit per solam carentiam efficientiæ, non indiget proprio principio agendi, sed solum necesse est, ut illud, quod erat principium agendi vel conservandi rem, ab agendo cesset.

DISPUTATIO XIX.

De causis necessario, & libere seu contingenter agentibus: ubi etiam de Fato, Fortuna, & Casu.

PRæter omnia, quæ de causis efficientibus creatis in superiori disputatione dicta sunt, superest disputandum de modo agendi talium causarum: quod in hanc disputationem reservavimus, quia peculiarem habet difficultatem, & quia ex eo pendet celebris illa distinctio de effectibus necessariis, & contingentibus, & plurium causarum cognitio. Dicemus ergo inprimis de causis necessario agentibus, deinde de liberis, ac tandem de contingentibus: ex quibus constabit, quid sint in naturalibus causis, *Fatum*, *fortuna*, *Casus*.

SECTIO I.

Utrum in causis efficientibus creatis sint aliquæ necessario agentes, & qualis sit illa necessitas.

HÆc quæstio est facilis, & ideo breviter dicendum est primo, dari in causis creatis plures, quæ necessario operantur, si omnia, quibus ad operandum indigent, adhibeantur. Hoc constat experientia, & inductione facili; nam Sol necessario illuminat, ignis calefacit, & sic de aliis. Ratio autem sumenda est ex intrinseca conditione & determinatione naturæ, ut in sequente assertione declarabimus. Additur vero illa conditio, *si omnia necessaria adsint*, quia supponenda est causa sufficiens, & proxime apta, & cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis. Nam, si aliquid horum desit, non sequetur actio, non quidem ex indifferentia vel indeterminatione causæ, sed ex defectu alicujus concausæ, vel ex defectu virtutis, aut conditionis necessariæ ad operandum. Inter hæc autem necessaria ad agendum non debet numerari ipsa actio, ut per se notum est, quia alias nihil speciale de his agentibus diceretur, sed id quod commune est omnibus, non solum agentibus, sed etiam rebus, nimirum, si habeant formam, quia in tali esse seu ratione constituuntur, necessario fieri consequens, ut sint tales. Sicut enim, si albedinem quis habet, necessario est albus, ita si actionem exercet, necessario efficit, quæ est tantum necessitas consequentiæ (ut ajunt) seu conditionata, non consequentis, seu absoluta, quæ est impertinens ad propositum, quia in ea non possunt causæ distingui. Ut ergo sit sermo de vera ac propria necessitate, non est includenda ipsa actio, cum dicitur causa necessario agere, si omnia requisita adhibeantur. Ex quo a fortiori sequitur non debere etiam in his annumerari, quidquid est posterius actione, & ad illam consequens, ut per se clarum est; imo, proprie loquendo, quod est hujusmodi, non potest dici necessarium ad actionem, sed potius necessarium ex actione.

Dantur causæ necessario agentes si requisita ad agendum adsint.

Quæ sint ista requisita.

Igitur

Igitur sub ea conditione includi debent omnia, & sola illa, quæ sunt prævia ad actionem. Hæc autem plura numerantur ab auctoribus, ut videre licet apud Scotum in 9. Metaph. q. 14. ad 2. Antonium Andream qu. 1. ad 2. Zimaram theorem. 112. qui sex ponunt conditiones.

Primum & secundum requisitum ad agendum.

Prima est, ut causa habeat integram ac sufficientem virtutem agendi: quæ est per se nota, quia actio supponere debet potentiam sufficientem, & ut necessario agat, supponi debet simpliciter, & absolute potens: at non est absolute potens sine potentia sufficiente. Secunda, ut habeat passum capax, & sufficienter approximatum, quia agentia creata nihil possunt agere nisi ex præsupposito subjecto, & quia sunt finita, requirunt illud intra proportionatam sphæram, extra quam non habent vim agendi.

Tertium.

Tertia, quæ hinc sequitur est, ut medium, si quod interjectum est inter agens & passum, sit expeditum, & capax actionis agentis, supponimus enim agentia nihil posse efficere in distans nisi per medium.

Quartum.

Quarta, ut nihil sit impediens actionem æqualis virtutis ad resistendum: quia nihil potest vincere agendo, nisi in virtute activa excedat, & ideo supra ostensum est ad actionem necessariam esse proportionem majoris inæqualitatis.

Quintum.

Quinta ut passum non sit jam in termino, seu habeat totam formam, quam agens potest efficere. Propter hanc enim solam causam gravitas non movet terram existentem in centro: & continetur hæc conditio in secunda, nam passum requiritur ad actionem in eo statu, in quo sit capax actionis: postquam autem est in termino, jam non est capax actionis. Denique hæc conditio coincidit cum illa supra tractata, quod agens & passum debent in principio esse aliquo modo dissimilia.

Sextum.

Sexta conditio adhibetur, ut si aliqua actio naturaliter prærequiritur, illa jam præsupponatur, ut appetitus bruti licet naturaliter operetur, non semper agit, quia necessario prærequirit conditionem, quæ non semper adest. Et similiter visus non agit nisi præcedat actio objecti in ipsum. Et hæc conditio in præcedentibus virtute continetur, nam quando una actio ad aliam prærequiritur, vel id est, quia per illam completur vis agendi, ut in exemplo de visu, qui prius debet pati ab objecto, quia sine specie non habet virtutem agendi completam. Et idem censent multi de notitia objecti necessaria ad appetitum, quod nimirum complet vim agendi illius. Rectius vero dicitur, quod applicat illi objectum sufficienti, & proportionato modo. Quod enim in secunda conditione diximus necessarium esse passum sufficienter propinquum, quoad actus immanentes extendendum est ad objectum, quod se habet ut materia, circa quam tales actus versantur. Et in universum quotiescumque aliqua causa efficiens indiget aliis concausis, etiam diversorum generum ad efficiendum, non poterit inchoare actionem, nisi omnes concausæ necessariæ sint ita dispositæ, ut possint in suo genere concurrere: ideo enim necessarium est passum, quia actio agentis creati fieri non potest sine causa materiali. Sic igitur, quia objectum cognitum, vel cognitio objecti est concausa necessaria ad appetitionem vitalem, sive concurrat per modum efficientis, sive per modum finis, sive per modum formæ extrinsecæ, sive per modum materiæ circa quam (de his enim omnibus possunt esse opiniones, quæ ad præsens nil referunt) notitia objecti est actio ex necessitate prævia ad efficientiam appetitus.

Septimũ.

Septima conditio additur, ut causa libera non sit: sed hæc conditio non est nobis necessaria, quia hoc est, quod in assertione asserimus, nimirum aliquas causas non esse in operando liberas, sed positis requisitis ex necessitate agere.

Octavum.

Octava item conditio addi potest, ut causa habeat necessarium concursum primæ causæ. Sed de hoc concursu inferius ex professo agendum est. Quod vero ad præsens spectat, hæc conditio aut non ex prærequisitis, aut in superioribus, prout a nobis explicatæ sunt, continetur. Nam si sit sermo de actuali concursu, hic non distinguitur ab ipsa actione: & ideo sicut actio non comprehenditur in conditionibus prærequisitis ad agendum, ita neque actualis concursus. Si vero sit sermo de aptitudinali concursu (ut ita dicam) seu de sufficiente applicatione & conjunctione primæ causæ ad concurrendum, sic quidem necessaria est illa conditio: continetur tamen in eo quod diximus necessariam esse causam habentem integram virtutem, & omnem concausam: nam virtus causæ secundæ sine virtute primæ, vel non est integra vel si dicatur integra & totalis in suo genere, indiget conjunctione omnis alterius causæ necessariæ in quocumque genere vel ratione causandi. Quocirca sub ea conditione comprehenditur omnis concursus superioris causæ, cui inferior sit essentialiter subordinata: sive hæc subordinatio in efficientibus solum sit inter creatas causas & increatam, sive etiam inter creatas causas inter se; quod infra videbimus.

An sint aliqua naturalia agentia ad plures indifferentia effectus.

Nona conditio addi potest, ut causa naturalis non sit æque indifferens inter plures effectus, nam tunc hoc ipso quod causa non est libera, sed naturalis, non faciet ex necessitate alterum, & consequenter neutrum faciet, quia non est major ratio de uno quam de alio: & quia libera non est, non poterit ad unum determinari magis quam ad alium, nisi aliunde indifferentia tollatur. Exempla solent adhiberi multa, afferemus tamen ea, quæ sufficiant ad radicem hujus indifferentiæ explicandam. Primum est de igne existente in centro terræ in figura circulari, quia secundum omnem suam partem æque distat a supremo loco: ille enim non movetur in unam partem potius quam in aliam, quia nulla est ratio vel causa determinans. Neque etiam moveretur versus omnem partem, quia alias divideretur in omnem suam partem. Secundum est de vitro perfecte plano superposito lapidi perfecte plano, supra quod cadat aliud saxum perfecte planum, non enim franget illud, quia vel dividet in omnem suam partem, quod impossibile est, vel non est major ratio, cur quasdam partes potius, quam alias dividat. Tertium vulgare est de bruto habente simul duo objecta æque amabilia, quod ad neutrum moveretur. Quartum de causis superioribus valentibus efficere contraria, quæ ex se non possunt ad alterum determinari, si cum ea indifferentia ad agendum applicentur. Quintum & difficilius est de omni causa naturali, quæ licet definita sit ad formam efficiendam in una specie, est tamen indifferens ad varia individua illius speciei.

Sed nihilominus dicendum videtur, hanc conditionem reducendam potius esse ad aliquam ex superius positis, sed ad defectum alicujus. Nam hæc conditio indifferentiæ per se considerata, est quodammodo repugnans cum propria determinatione naturalium agentium, nam illis proprium est esse determinata ad unum: quomodo ergo possunt ex se habere indifferentiam? Neque enim satis est si dicatur esse determinata ad unum secundum communem aliquam rationem: hoc enim modo etiam agens liberum est determinatum ad unum, scilicet ad bonum in communi. Si vero dicatur agens naturale esse determinatum ad unum in specie, non tamen in individuo: primo hinc fit ad summum reperiri in his agentibus indifferentiam in ultimo exemplo indicatam, non vero quæ in aliis significantur. Et adhuc contra illam objici potest, quia hoc videtur ipsum præter conveniens institutum naturæ, nimirum quod hæc agentia condita sint cum aliqua indifferentia, & quod ipsa non possint sese determinare: nam hoc modo essent ex se ineptissima ad agendum. Præterea in primis quatuor exemplis, quatenus veritatem aliquam continent, non videtur carentia actionis oriri ex indifferentia, sed ex aliquo impedimento, vel defectu alicujus conditionis necessariæ ex supra positis. Verbi gratia. In primo exemplo valde probabile mihi est ignem in eo casu non fore ab intrinseco movendum. Ratio autem oritur ex æquali activitate, & resistentia omnium partium: inter conditiones autem requisitas ad agendum ex necessitate, una erat, ut virtus æqualis non resistat actioni, in illo autem casu omnes partes ignis æque inclinant ad motum sursum per lineam rectam respectu uniuscujusque, & ita inter se æqualem habent activitatem, & resistentiam, & inde fit, ut nulla moveatur. Nec vero per illas quasi contrarias propensiones omnino dividuntur inter se. Primo quidem, quia magis inclinatur ad suam conservationem, quam ad suum locum. Secundo, quia ipsa divisio deberet fieri per motum localem, unde hoc ipso, quod moveri non possunt, nec dividi possunt.

Ignis orbicularis in centro terræ existens quorsum tenderet.

Vitrum perfecte planum, plane planum saxũ concutiens qua confringendum.

Secundum exemplum in primis non potest naturaliter accidere, quia non potest naturaliter perfecte planum æque primo cadere super planum, sicut non potest planum æque primo separari a plano, quia oporteret vel dari vacuum, vel aerem in instante replere totum illum locum.

locum. Sic enim e contrario sequitur, si planum æque cadat super planum, aut aliquam partem aeris in instanti simul egredi, ita ut tam cito pertranseat remotum spatium, sicut propinquum, aut manere ibi penetrative, aut certe, si aer manet medius, illa duo plana non se contingere. Necesse est ergo, ut planum cadens prius secundum unam partem contingat, quam secundum aliam: quanquam circa hoc ipsum possit eadem difficultas suboriri, cur scilicet prius secundum unam partem cadat, & contingat, quam secundum aliam, si planum est æquale, & æqualis ponderis secundum omnem partem. Propter quod vel aliqua extrinseca causa hujus inæqualitatis quærenda est, positis talibus corporibus & tali motu, scilicet quod medium non est æque divisibile secundum omnem partem, vel aliquid hujusmodi. Aut certe si nihil horum intercedat, dicendum est illud planum, quod æque cadit, non posse excludere omnem aerem intermedium, atque ob hanc causam non contingere vitrum, nec confringere illud. Ratio vero est, quia vel minima particula aeris, dum non potest penetrari, nec simul pertransire aliquod spatium, resistit cuicumque gravi cadenti, ne illuc expellatur: sicut e contrario nulla vis quantumvis magna potest simul secundum omnem partem separare duo plana: quia non potest simul ingredi aer ad replendum vacuum. Itaque in eo casu non sequitur effectus, quia datur medium sufficiens ad impediendum.

Quod si urgendo difficultatem demus aut aerem simul egredi, aut casum illum fieri per vacuum, duo dici possunt verisimilia. Primum est, quod saxum naturaliter ageret, quantum posset, & ita non divideret vitrum, sed ita comprimeret ut corrumperet, & in aliam naturam commutaret, sicut videmus accidere in tritico mola contrito: illud autem corpus quod inde consurgeret, posset esse continuum: nam si esset in particulas divisũ sicut est farina, vix posset reddi naturalis ratio, cur quædam partes potius quam aliæ dividerentur, nisi reducendo illam varietatem vel inæqualitatem in effectu, ad aliquam inæqualitatem in contactu & alteratione inde consurgente propter poros ipsorum corporum, vel propter aliquas alias causas ibi concurrentes. Vel certe si contactus ille non esset satis, ut inde resultaret alteratio sufficiens ad corrumpendum vitrum, non est inconveniens, sed necessarium dicere non fore confringendum. Ratio est, quia dum unum corpus super aliud cadit, non frangit illud nisi propter aliquem motum localem inæqualiter factum in partibus corporis confracti: nam dum una pars ejus prius deprimitur quam alia, quæ nec resistere potest propter defectum virtutis, nec cedere, aut flecti propter duritiem, fit confractio: in dicto autem casu, non posset vitrum moveri localiter, quia & secundum omnem partem æque contingitur, & impellitur, & a corpore supposito etiam simul & æque resistitur secundum omnem partem. Unde si illud non esset æque planum vel æque solidum, & secundum aliquam partem facilius cederet, secundum illam confringeretur vitrum. Atque in illo exemplo nunquam cessat actio ob indifferentiam, sed ob impedimentum æqualiter resistens.

Ad quod duobus æqualibus æque propositis objectis movendum brutum.

In tertio exemplo negari etiam facile potest, illam æqualitatem posse naturaliter accidere in omnibus, quia non possunt illa objecta simul æque considerari, & objici: vel etiamsi demus simul repræsentari æque amabilia, dicemus simul etiam amari, prius tamen ad unum quam ad alterum assequendum moveri, eo quod motus versus illam partem ab aliquam circumstantiam, ut facilior apprehenditur. Denique, si admittamus æqualem apprehensionem in omnibus circumstantiis, tam respectu appetitionis, quam executionis, concedendum videtur non esse in appetitu bruti facultatem, ut se determinet ad unum potius quam ad aliud ob carentiam libertatis. Unde illa indeterminatio non provenit ex indifferentia, sed potius ex naturali necessitate ac determinatione in modo operandi & defectu conditionis necessariæ ad sic operandum; qui defectus ex causis in suo genere æqualibus, & invicem sibi resistentibus provenit. Nam, ut diximus, non potest appetitus sensitivus operari, nisi cum sufficiente propositione, & motione objecti: hæc autem deest in illo casu, quia neutrum illorum objectorum apprehenditur absolute, ut amandum & prosequendum, prout necessarium est, ut effectus appetitus necessario sequatur. Ratio autem, ob quam illa apprehensio seu judicium in eo casu non habetur, est, quia illa objecta mutuo se impediunt, dum in suo modo causandi, æqualiter movent ac resistunt. Atque ita etiam in eo casu desunt conditiones supra enumeratæ.

Æquivocum agẽs naturale, cur hunc potius quam illũ effectum efficiat.

In quarto exemplo negare possumus inprimis esse aliquam naturalem causam, quæ per se sit æque indifferens ad efficiendos effectus contrarios: quin potius Aristoteles, ut infra videbimus, in hoc constituit differentiam inter potentias liberas, & naturales, quod illæ sunt potentiæ ad opposita vel contraria: hæ autem minime, sed ad alterum tantum oppositorum. Quod intelligendum est per se, & cæteris omnibus eodem modo se habentibus, nam per accidens contingit ex effectu ejusdem naturalis agentis sequi effectus contrarios, ut supra in Antiperistasi declaravimus. Ex diversa item dispositione materiæ contingit, ut idem Sol molliorem reddat ceram, & lutum obduret: & ex vario causarum concursu contingit etiam ut Sol ad varios, vel repugnantes effectus concurrat: semper tamen agit cum naturali necessitate ac determinatione, suppositis omnibus causis simul concurrentibus. Imo semper, quantum est ex se, eodem modo inchoat actionem illuminando & calefaciendo; ac deinde juxta passi dispositionem, vel concursum aliarum causarum eadem necessitate proportionatus sequitur effectus. Et hoc sensu dixit Aristot. 2. de Gener. text. 18. naturale agens idem eodem modo se habens (nimirum in se & respectu aliorum) natum esse semper facere idem. Igitur ob virtutem agendi contraria, nulla etiam est indifferentia in causis naturalibus: quia nunquam possunt per se sola efficere contraria, sed adjunctis aliis; quibus positis ex necessitate faciunt unum vel alterum effectum.

Quodvis efficiens unde hũc potius singularẽ effectum quam illum in eadem specie efficiat.

In quinto exemplo nonnulla major est ambiguitas circa indifferentiam, vel determinationem cujuscumque causæ naturalis ad individuos, vel singulares effectus. In quo est opinio non improbabilis, quod licet virtus causæ naturalis absolute considerata sit indifferens ad multa individua per modum causæ superioris & sufficientis ad omnia illa; tamen in particulari applicata ad hoc passum cum his circumstantiis, est naturaliter determinata ad talem formam in individuo efficiendam: cum autem dicimus causam necessario agere adhibitis omnibus requisitis, sermo est de omnibus in particulari, quæ ad actionem requiruntur. Probabilius vero est, ut supra attigi, hanc determinationem ad individuum effectum provenire ex concursu, & diffinitione primæ causæ: quo posito dicendum est, hanc conditionem etiam contineri in prærequisitis ad agendum, juxta ea quæ a nobis explicata sunt. Indiget enim causa secunda concursu primæ determinato ad particularem effectum, quo concursu exhibito in actu primo, & aliis omnibus requisitis adjunctis, talis causa necessario determinatur ad talem effectum in particulari. Et ita etiam hoc modo nulla hic intervenit indifferentia, quæ repugnet naturali necessitati agendi. Neque hæc ultima indifferentia, ut objiciebatur, est contra debitam naturæ institutionem, quod naturalia agentia non possint sese determinare ad individuos effectus, nisi determinatio incipiat a prima causa. Sed hæc est naturalis imperfectio & indigentia talium agentium, & quædam subordinatio, quam ad primam causam habent, propter quam veluti instrumenta quædam ejus censentur: & ideo sicut ab ea pendent in operari, ita & in determinatione ad operandum hoc individuum potius quam aliud. Imo ex hoc effectu recte intelligimus opus naturæ esse opus intelligentiæ: & effectum quantumvis necessarium respectu causæ particularis, esse liberum respectu universalis. Constat igitur ex his omnibus in naturalibus causis nullam esse propriam indifferentiã, quæ necessitati agendi repugnet, quominus talis causa positis omnibus aliis concausis, & conditionibus requisitis ad operandum, ex necessitate absque omni prorsus indifferentia operetur.

Quæ sint causæ necessario agentes.

Secundo dicendum est, omnes causas, quæ operantur absque usu rationis, quatenus tales sunt, operari cum prædicta necessitate. Hoc sumitur ex Aristotele lib. 9. Metaph. cap. 2. ubi hoc discrimen constituit inter potentias rationales & irrationales, quod potentiæ irrationales sunt determinatæ ad unum: rationales vero sunt indifferentes ad opposita. Quid vero intelligat per potentias rationales, & an omnibus conveniat ille operandi modus, infra videbimus: nunc solum asserimus facultates

omnes

omnes, quæ rationis usu omnino carent, naturali necessitate suas operationes exercere. Quod etiam inductione confirmari potest: ita enim experimento constat in omnibus rerum gradibus, usque ad bruta animalia.

Appetitus sensitivus hominis, liberene an necessario agat.

Solum posset de appetitu sensitivo hominis dubitari: cui aliqui tribuunt nescio quod libertatis vestigium. Imo sunt qui id extendant ad appetitum brutorum, ut inferius iterum attingemus. Sed in ea re, quæ in Theologia latius disputatur, veritas est, si quod est participium libertatis in appetitu sensitivo hominis, in tantum esse, in quantum est participium rationis in cogitativa hominis. Quod si in hac non est vera ratiocinatio, ut revera non est, neque in illo per se sumpto est vera libertas, quæ excludat necessitatem operandi positis omnibus requisitis. Et ita hoc exemplo potius confirmatur & quasi consummatur inductio facta. Ratio autem ejus est, quia adæquata radix libertatis est usus rationis, ut infra videbimus, & ideo carentia usus rationis, est etiam adæquata causa carentiæ libertatis, & consequenter necessitatis in operando. Quod si intrinsecam, & quasi positivam radicem hujusmodi operandi inquiramus, nulla est alia, nisi ipsa natura talium rerum, vel facultatum, quæ ex natura sua habent hanc determinationem in modo operandi, eo quod non sint adeo perfectæ, ut participare possint dominium suarum operationum. Item, quia indifferentia in operando intrinsece & adæquate oritur ex amplitudine rationalis facultatis, ut infra declarabimus, sicut autem affirmatio est causa affirmationis, ita negationis.

Ex quo tandem inferre licet hujusmodi necessitatem tantam esse, ut non solum per intrinsecam virtutem ipsius facultatis, verum etiam per quascumque alias naturales causas auferri non possit, aut impediri, quo minus in actum prodeat. Possunt quidem, ut diximus, naturales causæ se impedire per resistentiam vel contrariam actionem: atque ita possunt etiam auferre omnia ad operandum requisita, tamen his positis, continere actionem necessarii agentis non possunt, quia rerum naturas immutare non valent, nec proprietates omnino intrinsecas auferre. Solus Deus videtur habere hanc potestatem, per illam enim effecit, ut ignis non combureret tres pueros, & similia, tamen, si res attente ponderetur, etiam Deus ipse non videtur posse facere, ut in sensu (ut vocant) composito, causa quæ natura sua necessario agit, ab agendo cesset, positis omnibus requisitis ad actionem, sed solum potest auferre aliquod ex requisitis, & ita simpliciter seu in sensu diviso, potest facere ut talis causa non operetur. Ut in dicto exemplo Deus impedivit actionem ignis, negando igni concursum suum, id est non applicando virtutem suam ad operandum cum igne: hoc autem est unum ex prærequisitis, ut ignis agere possit. Non ergo fecit Deus ut ignis non ageret positis omnibus requisitis, sed aliquod ex eis abstulit. Nam si Deus statuisset dare concursum quantum est ex se, & alias conditiones requisitas integras relinquere, non posset illam actionem impedire: quia implicat tollere id quod naturale est absque ulla contraria efficientia, vel saltem absque denegatione auxilii seu efficientiæ necessariæ ex parte Dei. Quomodo enim potest naturalis actio impediri nullo posito impedimento? Aut quod aliud impedimentum intelligi potest, si nullum ex prædictis intervenit? Itaque dicta suppositione facta, ut declarata est, tanta necessitate suboritur actio, ut impediri non possit nisi tollendo aliqua ex parte suppositionem. Differentia autem inter Deum & alia agentia creata in hoc est, quod positis omnibus, quæ extra Deum requiruntur ad actiones naturalium agentium, potest ipse sola sua voluntate impedire actionem, negando id quod ex parte sua necessarium est: aliæ vero res creatæ hoc non possunt, sed solum per actionem vel resistentiam oppositam, aut certe, quia per aliquam motionem localem possunt aliquod impedimentum ponere, vel materiam aut aliam conditionem necessariam auferre. Atque ita satis constat qualis & quanta sit hæc necessitas.

SECTIO II.

Utrum inter efficientes causas sint aliquæ absque necessitate, & cum libertate operantes.

HÆc quæstio est gravissima, & latissima, & magna ex parte pendet ex difficultatibus Theologicis, quæ oriuntur ex supernaturalibus mysteriis gratiæ, & prædestinationis divinæ: hoc vero loco solum est tractanda, quantum ex naturalibus principiis definiri potest. Si ergo naturalem rationem spectemus, videtur multis rationibus probari, nullam esse posse causam efficientem absque intrinseca necessitate agendi. Primo quidem, quia prima causa, a qua omnes aliæ manant, ex necessitate naturæ operatur: neque aliud potest ratione naturali intelligi: ergo multo magis omnes causæ, quæ sub illa operantur. Antecedens supponitur communiter ex sententia Aristotelis, & aliorum Philosophorum: & patet ratione, quia nisi Deus ex necessitate naturæ operaretur, non esset immutabilis, nam posset nunc aliter se habere quam prius. Prima vero consequentia probatur, quia secunda causa non agit nisi mota a prima: ergo si prima necessario movet secundam ad operandum, secunda necessario movetur: ergo & necessario operatur: quia nec stare potest motio activa sine passiva, neque actualis motio ad operandum sine actuali operatione, tum quia non potest esse motio sine suo termino, tum etiam quia non potest frustrari divina motio.

Partis negativæ argumenta. Primum.

Atque hinc fit secunda ratio, quæ procedit etiam si non supponamus primam causam agere ex necessitate, sed libere, quia licet hinc recte sequatur respectu primæ causæ effectus non esse necessarios, tamen eadem efficacia videtur inferri sub prima causa nullam esse aliam, quæ non ex necessitate operetur, quia nulla est, quæ operetur non mota ab illa: omnis enim causa secunda indiget moveri a prima, sed omnis causa movens mota, ex necessitate operatur, quia quod moveatur, non est in potestate ejus, sed moventis, cujus motionem nec ipsa ponere potest, nec impedire, quod autem mota operetur, necessariam habet consecutionem, ut prius argumentabamur.

Secunda.

Tertia ratio sit, quia superiori sectione ostensum est, omnem causam operantem absque ratione, ex necessitate agere: si ergo aliqua causa quidpiam efficit absque necessitate, erit aut homo, aut intelligentia creata (ut jam primam causam omittam, quia hic de creatis potissime sermo est) sed de neutra causa ex his dici id potest, sequendo rationem naturalem. Quod primo de intelligentiis probatur quia ratione naturali solum cognoscuntur, ut motrices orbium cœlestium: sed in ea actione non possunt existimari causæ libere agentes, alias motus illi non essent necessarii neque inevitabiles, possentque intelligentiæ creatæ suo arbitrio invertere ordinem universi. Unde propter hanc causam positæ sunt a Philosophis intelligentiæ secundæ æque immutabiles ac prima: ergo cum eadem sit ratio de hoc effectu & de aliis, censendæ sunt intelligentiæ causæ in omnibus necessario agentes, quantum ratione naturali cognosci possunt. Et hinc a fortiori probatur altera pars de homine: primo quidem, quia vel agere absque necessitate pertinet ad perfectionem, vel ad imperfectionem: si ad perfectionem, cum intelligentiæ illam non participent, quomodo eam tribuemus hominibus? Si ad imperfectionem, cur potius illam tribuemus hominibus quam brutis? Secundo, quia homo subjectus est influentiis cœlestibus sicut aliæ res inferiores; sed inferiores causæ habent ex influentia cœlesti necessitatem quandam in effectibus suis: ergo ex eadem participant necessitatem humanæ actiones & mores: quod experientia ipsa & Astrologorum prædictiones satis persuadere videntur.

Tertium.

Quarta ratio sit, nam si aliqua causa absque necessitate operatur, necesse est habere aliquam facultatem seu potentiam, quæ vim habet continendi suam operationem, etiam positis omnibus requisitis ad operandum; sed nulla est in rebus creatis talis potentia: ergo nec libertas seu carentia necessitatis in agendo. Major constat a contrario ex dictis sectione præcedenti: nam causa secunda nihil operatur, nisi per aliquam facultatem suam: illa autem facultas est principium necessariæ operationis, quæ illam necessario exercet, positis omnibus requisitis: ergo ut aliqua actio sit necessaria, oportet ut aliqua potentia habeat oppositum operandi modum. Probatur autem minor, nam si quæ esset hujusmodi potentia, esset aut intellectus, aut voluntas, nam in inferioribus omnibus diximus nullam esse hujusmodi: sed intellectui non potest hoc attribui, quia ex necessitate præbet assensum, cognita sufficienter veritate, ut experientia notum est; est ergo intellectus de se potentia terminata ad unum. Quod si interdum non satis determinatur, id solum est ex insufficienti

Quartum.

cienti applicatione objecti, vel ob rationes propositas inter se pugnantes, & quasi resistentes sibi invicem: quod non satis est ad indifferentiam in operando, ut in inferioribus potentiis proportione servata supra declaravimus.

Neque etiam voluntas videtur habere illum operandi modum, nam intellectus est perfectior potentia quam voluntas: ergo si ille non participat hunc modum operandi, neque etiam voluntas. Deinde, quia voluntas non operatur nisi mota, & determinata efficaciter ab intellectu: nam voluntas est potentia cæca, quæ non potest exire in actum nisi ducatur ab intellectu, nec potest ei resistere, si efficaciter moveat & imperet, alias poterit esse defectus in voluntate, etiamsi intellectus, quantum in se est, faciat ad dirigendam illam, quod Philosophi morales non admittunt.

Et confirmatur primo hæc ratio, nam voluntas (& idem est de intellectu) in potissimis actibus suis ex necessitate operatur, ut in dilectione boni ut sic, & in intentione ultimi finis: ergo in omnibus. Patet consequentia, tum quia unius facultatis unus est operandi modus: tum etiam, quia vel operari ex necessitate melius est, quam operari sine illa, vel non. Si est melius; ergo si voluntas assequitur illum modum operandi in perfectissimis actibus, assequetur in omnibus. Si non est melius; ergo qua ratione non habet voluntas perfectiorem operandi modum in omnibus actibus suis, & maxime sibi propriis, non habebit in reliquis.

Confirmatur secundo, quia si voluntas est libera in aliqua operatione sua, vel eam libertatem habet in instanti quo operatur, vel priusquã operetur, non in eodem instante, quia jam tunc necessario operatur: quia sicut res quando est, necessario est, ita quando operatur necessario operatur. Neque etiam prius quam operetur, quia tunc nullam exercet actionem non necessariam. Et præterea, quia etiam tunc ex necessitate non operatur.

Notationes, quibus sensus quæstionis exponitur.

Quamvis hæc quæstio generalis sit de omnibus causis creatis, imo extendi etiam possit ad increatam: specialiter tamen illam tractabimus de humanis actionibus, tum quia & nobis notiores sunt, & de illis frequentius disputatur: tum etiam quia de omnibus inferioribus agentibus supponimus, non habere in eis locum alium modum agendi nisi ex necessitate, ut sectione præcedenti tactum est: de superioribus vero non possumus nos philosophari nisi secundum quandam proportionem ad res nostras, quatenus cum eis in intellectu & voluntate convenimus. Ut autem de vocibus constet, advertendum est has voces necessitatis, & libertatis, & liberi ac necessarii variis modis accipi posse. Proprie enim, & dialectico more loquendo, necessarium opponitur tam impossibili, quam possibili non esse, quo modo necessaria actio dicitur, quæ non potest non esse aut fieri, subintelligendo semper illam Hypothesim, scilicet positis omnibus requisitis ad agendum, & de hac necessitate actionis diximus sect. præcedenti. Alio vero modo sumi solet necessarium prout opponitur voluntario, quo modo ut actio necessaria dicatur, non satis est, ut non possit non exerceri, sed etiam oportet, ut voluntaria non sit, quod potest dupliciter accidere, scilicet vel negative, vel contrarie; priori modo dicuntur necessariæ omnes actiones rerum carentium cognitione, etiamsi maxime naturales sint: nam licet Metaphorice dici possint spontaneæ, quatenus sunt conformes appetitui naturali & Metaphorico, tamen proprie non sunt voluntariæ, cum non sint ex cognitione, sine qua voluntarium esse non potest, ut constat ex 3. Ethic. cap. 1. & tractat D. Thom. 1. 2. qu. 6. art. 1. & 2. Posteriori modo dicitur necessarium, quod est violentum & coactum, quia est contra proprium appetitum elicitum vel perfectum, ut est rationalis, vel imperfectum, ut est sensitivus. Et hoc modo actio bruti, si ex mero appetitu procedat, quamvis sit necessaria primo modo, non tamen his posterioribus modis: quia non est violenta, nec mere naturalis, sed spontanea: erit autem hoc modo necessaria actio, si brutum contra proprium appetitum aliquid agere cogatur, & quoad hoc idem est de humana actione. Quo modo dicitur 2. ad Corint. 9. *Non ex tristitia, aut ex necessitate*, &c. Quamquam humanæ actiones aliis etiam modis dici possint necessariæ, etiamsi voluntariæ, imo quamvis liberæ sint, nimirum, quia ex necessitate præcepti fiunt, de qua dicitur 1. ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis*. Vel quia fiunt ex subjectione quadam servili, quo modo dicuntur necessariæ actiones servi, præsertim si eas faciat ex timore.

Liberum & necessarium multipliciter sumuntur.

Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur, quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur, quæ ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera, quæ nullam habet ex prædictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione: quanquam etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quæ honestæ sunt, & tantum ex consilio & appetitu rectitudinis ac justitiæ fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum*, ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo in Scriptura, sanctificati per gratiam vel gloriam, dicuntur peculiariter liberi; utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera, quæ coacta non est, sed voluntaria: quæ libertas non excludit necessitatem primam, quæ consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam & coactionem: quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illæ actiones; quo ratio voluntarii in eis perfectior invenitur. Ex quo aliqui, præsertim hæretici, sumpserunt occasionem dicendi, hominis actiones non alia ratione esse liberas, nisi quia sunt perfecte voluntariæ, ita ut *liberum*, non a verbo *libero*, sed a verbo *libet*, dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera, quæ vere libera est ab ea necessitate, quam in agendo habent res naturales, & irrationales, ut superiori sectione declaratum est. Et de hac libertate seu non necessitate disputamus proprie in præsenti quæstione: & in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis Philosophis: nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee, & propria voluntate sese moventes & applicantes ad opus prævia cognitione, sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas, & determinatio ad unum, hoc est, quod in controversiam vocatum est.

Ad Rom. 6. & 8. 2. Cor. 3.

Primus error libertatem negans.

In hac ergo re fuit antiquus quorundam Philosophorum error, qui dixerunt, omnes effectus & actiones causarum universi, etiam humanarum voluntatum, necessitate quadam fatali provenire, orta ex connexione causarum omnium, & cœlorum ac stellarum influxu. Ita refert Augustin. 4. lib. Confess. cap. 3. & lib. 5. de Civitat. c. 1. ubi Ludovicus Vives signat Democritum, Empedoclem, & Heraclitum pro hac sententia, quæ solet etiam communiter Stoicis tribui, sed immerito, ut inferius dicam. Hunc errorem postea secuti sunt multi hæretici, ut Simon Magus, Bardesanes, Priscillianus, Manichæus, & alii, ut constat ex Augustino, & aliis antiquis scriptoribus. Eundemque errorem excitarunt his temporibus hæretici, ut late referunt moderni Doctores, qui contra illos sapientissime disputarunt. Veruntamen non eodem modo, nec sub eisdem principiis, ut existimo, hunc errorem docuere, nam quidam astrorum influentiæ necessitatem hanc tribuerunt, alii divino concursui seu motioni, vel efficaciæ divinæ voluntatis, vel gratiæ. Rursus quidam omnino, & in omnibus actibus tam internis, quam externis tam bonis, quam malis, alii vero solum in moralibus seu honestis actionibus, non vero in civilibus seu indifferentibus libertatem negarunt.

Aug. lib. de hæres. c. 3. 46. & 70. Clemens li. 3. Recog. Roffens. art. 36. Recar. a 7. Bellarm. late lib. 3. de grat. & lib. arbit. & sequen.

Nullus autem fere ex prædictis Philosophis aut hæreticis declaravit satis, an hæc necessitas, quam humanis actionibus attribuunt, oriatur ex intrinseca hominis natura, an vero solum ex actione alicujus intrinsecæ causæ: hoc enim tantum posteriori modo hanc necessitatem declarant. Veruntamen si consequenter locuti sunt, necesse est ut senserint, necessitatem hanc fundari etiam in intrinseca hominis natura, quia nimirum nulla est in eo facultas natura sua indifferens in actionibus suis. Quia si res non violenter, sed juxta naturæ suæ debitum moveantur, ita unaquæque res movetur, sicut ex se apta nata est moveri; cum ergo influxus cœlorum, ac concursus Dei non sit violentus, sed naturalis, si ex hujusmodi causis homo semper necessario operatur, signum est natura sua postulare hujusmodi operandi modum. Omitto eorum sen-

sententias, qui hanc necessitatem tribuerunt aut divinæ gratiæ, aut peccato originali, quæ non sunt causæ naturales, sed mere extrinsecæ, & præter vel supra naturam: nam horum errorum pertractatio ac confutatio non ad Metaphysicum, sed ad Theologum pertinet, quoniam consideratio de peccato originali & gratia, & aliis similibus causis, naturalem rationem excedit. Contra hos ergo errores duo a nobis ostendenda sunt. Primum esse in homine facultatem aliquam activam, quæ ex se, & ex sua intrinseca ac particulari natura non est determinata ad unum tantum, sed indifferens ex se ad hoc vel illud operandum, & ad operandum & non operandum positis omnibus requisitis ad agendum. Deinde ostendendum est, nullam extrinsecam causam impedire semper hunc operandi modum. Ita enim ostensum erit dari inter causas agentes creatas nonnullas, quæ non ex necessitate naturæ, sed ex libertate operari possint, & sæpe de facto ita operentur.

Hominem sæpe operari libere demonstratur.

Dico ergo primo, evidens esse naturali ratione, & ipso rerum experimento, hominem in multis actibus suis non ferri ex necessitate, sed ex voluntate sua & libertate. Hæc conclusio probatur primo ex communi consensu Philosophorum. Ita enim de libertate hominis sentit Aristoteles, & Peripatetici, ut constat ex Aristot. lib. 9. Metaph. c. 1. & sequent. ubi distinguit potentias rationales ab irrationalibus & prioribus tantum concedit intrinsecam vim per se operandi contraria, nimirum ex interna libertate; & 3. Ethicorum a principio libertatem hanc statuit ut totius moralis doctrinæ fundamentum. Eandem agnovit Plato, ut constat ex Gorgia, & ex lib. ult. de Republica, Stoici etiam a necessitate fati, quam in aliis rebus asserebant, voluntates humanas excipiebant, ut testis est August. lib. 5. de Civit. c. 10. Ubi Vives ex Plutarcho lib. 1. de placitis refert, Stoicos de libertate humana idem cum Platone sensisse. Cicero etiam in libro de Divinatione, & de natur. Deor. ut hominis libertatem defenderet, divinam præscientiam negavit, quod putaret hanc pugnare cum libertate humana, quam vel ipso rerum experimento credidit esse evidentem. Atque ita, ut Augustinus supra dicit, *ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos*. Signum ergo est veritatem hanc satis esse lumine naturali perspicuam, cum a sapientioribus Philosophis, eorumque Scholis communi consensu recepta sit. Patres etiam Ecclesiæ, & Scholastici omnes, & Philosophi Catholici veritatem hanc constantissime defendunt, quos omnes nunc referre non est necesse, sed eos tantum, qui ex Philosophis, & Philosophiæ principiis hanc veritatem tractarunt, ut Euseb. lib. 6. de Præparat. Evang. per totum, Greg. Nyssen. in quatuor ultimis libris de Philosoph. qui ei attribuuntur, & reperiuntur apud Nemes. libr. de natura hominis, ut a c. 32. usque ad 42. de hac re disputat. & Damasc. lib. 2. de fid. c. 25. & August. tom. 1. tribus libris de libero arbit. in Tomo autem septimo disputans contra Pelagium, & liberum arbitrium defendens, ac cum gratia concilians, ex Theologicisque principiis procedens, hanc naturalem veritatem ut certam supponit, & ostendit gratiam non destruere naturam, sed perficere. Atque eodem fere modo procedunt Prosper, Anselm. Bernard. & alii Patres, qui de concordia liberi arbitrii cum gratia & præscientia scripserunt. Unde obiter constat, hos & alios antiquos auctores, cum liberum arbitrium defendunt, non agere de libertate prout solum opponitur coactioni, sed etiam ut excludit necessitatem in operando; alias non laborassent in concilianda gratia, providentia, aut prædestinatione cum libertate, cum sit evidentissimum, nos quæ voluntate agimus, non coacte, sed spontanee agere. Difficultas vero solum esse poterat de indifferentia in operando: in hac igitur defendenda, & cum divina gratia & motione componenda, laborant.

Experimento probatur assertio. Secundo argumentari possumus ab experientia: experimur enim evidenter, situm esse in nostra potestate aliquid agere vel omittere, & ad hoc utimur ratione & discursu ac consultatione, ut in unam partem potius quam in aliam inclinemur: est ergo electio posita in nostro arbitrio: alioqui, ut recte dixit Damascenus supra, fuisset nobis data superflue hæc deliberandi, & consultandi vis. Huc accedit usitatus modus operandi, & gubernandi humanas actiones per consilia, per leges, & præcepta, per exhortationes ac reprehensiones, per promissiones præmiorum, & comminationes pœnarum, quæ omnia supervacanea essent, si homo necessitate naturæ & non libertate sua operaretur.

Objectio experimentum enervans. Dicet aliquis, his omnibus indiciis & experientiis solum probari evidenter hominem ratione duci & moveri in suis operationibus, non vero eas libere exercere. Nam ea omnia, quæ in argumento proponuntur, nimirum pœnæ & præmia, exhortationes, consultationes, &c. solum ad hoc conferre videntur, ut actiones ipsæ, vel objecta earum, ut appetibilia vel ut fugienda apprehendantur, ac judicentur, non vero ut libere eligantur. Unde consequenter dicet, qui in contraria sententia fuerit pertinax, posita apprehensione, quæ ex omnibus illis causis & circumstantiis enascitur, hominem necessario determinari ad hoc vel illud operandum: apprehensionem autem ipsam, vel judicium necessaria esse applicatis talibus causis: talium autem causarum applicatio sæpe est ab extrinseco, & tunc etiam non potest esse libera, sed necessaria ipsi homini; aliquando vero est a propria voluntate, ut cum homo voluntarie consultat, aut inquirit ut eligat: & tunc de illamet voluntate dicetur ab alia apprehensione vel judicio necessario oriri: atque ita sistendum semper esse in aliqua prima apprehensione, vel judicio ab externis causis profecto. Et confirmari potest hæc evasio, nam etiam in aliquibus brutis experimur per inflictas pœnas coerceri, ne aliquid faciant, adeo ut memoria præcedentis pœnæ ad hoc sæpe sufficiat. Et similiter inducuntur beneficiis, & aliquibus signis aut verbis per modum exhortationis aut excitationis, quæ omnia & similia, non ideo circa bruta fiunt, quia in potestate eorum sit agere vel non agere, sed quia juxta diversas apprehensiones, diverso modo moventur, spontanee quidem, ex necessitate tamen, juxta exigentiam apprehensionis: ergo ad hunc modum contendere quis potest moveri hominem ad operandum per exhortationes, consilia, &c. cum majori quidem perfectione, quantum ad discursum mentis, & perceptionem rationum omnium, quæ determinare possunt appetitum aut voluntatem, non tamen quantum ad indifferentiam, vel necessitatis carentiam. Confirmari secundo potest, nam si ponamus Deum aliquando necessitare voluntatem hominis utentis ratione (supponimus enim Deum id facere posse) in eo casu videretur homini ita operari proprio arbitrio, & voluntate sicut nunc operatur, quia ratione & voluntate sua se moveri experiretur, & nullum haberet principium ad cognoscendam necessitatem extrinsecus a Deo illatam: ergo non potest ex sola experientia satis colligi, esse in hominibus liberas operationes.

Dissolvitur objectio. Resp. hæc argumenta concludere, experimentum hoc non esse ita perspicuum ac per se notum, quin homini protervo relinquatur aliquis tergiversandi locus: alioqui nulla potuisset esse de hac re inter ipsos homines opinionum, aut errorum diversitas. Veruntamen si modum nostrum operandi plene considerare velimus, facile prædictis objectionibus occurremus. Itaque non solum experimur mutata cognitione, vel apprehensione objecti, sed etiam stante eadem situm esse in voluntate nostra, sedere aut stare, hac vel illa via incedere, & similia. Signum ergo est hunc varium operandi modum formaliter seu proxime non consistere in discursu, & apprehensione rationis, sed in libertate vel indifferentia. Præterea experimur etiam post cognitam comminationem pœnæ aut promissionem præmii situm esse in potestate nostra ea ratione moveri aut non moveri: idemque est de precibus, exhortationibus, & similibus excitationibus. Denique post consultationem mediorum sæpe eligimus unum præ alio, solum quia volumus. Atque ita etiam constat non esse simile illud, quod de brutis afferebatur. Ad confirmationem vero de divina potestate inferendi necessitatem, in primis dicimus hanc naturalem evidentiam excludere miracula, aut extraordinarias actiones Dei. Unde satis est, si ex effectibus ostendamus esse in intrinseca facultate nostra hunc operandi modum; & consequenter non esse illi connaturale, aut rerum naturis consentaneum, quod extrinsecus a Deo aliter moveatur: neque id affirmari posse de aliquo opere nostro, nedum de omnibus, nisi ex revelatione constet.

Deinde addere possumus experimentum sumptum ab actionibus humanis moraliter pravis, quæ tribui non possunt

possunt divinæ motioni inferenti necessitatem, absque manifesta impietate ipsi lumini naturæ contraria: prodeunt ergo malæ actiones ex libera determinatione nostra. Eo vel maxime, quod Deus non solum prohibet, sed etiam gravissime punit has actiones: at hoc injustissimum esset, si ad easdem necessitatem inferret. Unde etiam constat pœnam & præmium non conferri homini solum propter subsequentes actiones, scilicet ut ad illas vel alliciatur, vel ab eis retrahatur: sed etiam præcise ac per se propter bonum vel malum, quod in eis operatus est. Et propter eandem causam censetur homo dignus laude, & honore ob actiones suas, quæ omnia sine libertate intelligi non possunt. Et hinc etiam confirmatur, hunc esse communem modum sentiendi omnium hominum de humanis actionibus. Omnes enim judicant esse dignos pœna eos, qui male operantur, eo quod sic operari in eorum voluntate & potestate positum sit, & ideo indigne ferunt injuriam illatam ab homine ratione utente, non vero illatam ab amente, aut non advertente, imo damnum ab his illatum inter injurias non reputant. Unde, ut recte supra advertit Eusebius, ipsi etiam, qui liberum arbitrium negant, dum graviter ferunt injurias sibi ab aliis hominibus illatas, & eas vindicare conantur, velint, nolint, eas libere illatas confitentur: quia si non fuisset in aliorum potestate talia nocumenta non inferre, nulla ibi esset ratio injuriæ, aut justæ iræ vel vindictæ. Et hinc etiam Damascenus lib. 2. de fid. c. 7. dicit, neque virtutem, neque vitium esse in eo, quod a necessitate fit; quod etiam graviter docuit Dionys. c. 4. de divin. nominib. & August. lib. de vera relig. cap. 14. & epist. 46. dicens ablato libero arbitrio auferri judicium, & justam pœnam, vel etiam objurgationem, & Chrysost. homil. 60. in Matth. & in orationibus de providentia, & Clemens Alexand. lib. 1. Stromaton, & plerique alii.

Ultimo possumus argumentari ratione a priori, quæ sumenda est ex eo modo & perfectione cognoscendi naturæ intellectus: quia libertas ex intelligentia nascitur; nam appetitus vitalis sequitur cognitionem, & ideo perfectiorem cognitionem comitatur perfectior appetitus: ergo & cognitionem universalem & suo modo indifferentem sequitur etiam appetitus universalis, & indifferens: cognitio autem intellectualis ita est universalis & perfecta, ut propriam rationem finis & mediorum percipiat; & in unoquoque expendere possit, quid habeat bonitatis vel malitiæ, utilitatis aut incommodi: item quod medium sit necessarium ad finem, quod vero indifferens, eo quod alia adhiberi possint: ergo appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo judicatam: ergo illud bonum, quod non judicatur necessarium sed indifferens, non amatur necessario, sed libere: atque hac ratione, ut supra dicebam, ad rationalem consultationem sequitur electio libera. Et confirmatur, nam Deus est agens liberum, quia libere vult bona sibi non necessaria: ergo & creaturæ, quæ participant intellectualem gradum, & in eo aliquo modo cum Deo conveniunt, participant etiam liberum operandi modum. Antecedens infra probabitur inter disputandum de perfectionibus Dei. Consequentia vero probatur, tum quia perfectissima libertas consequitur nostro modo intelligendi perfectissimam intellectualitatem: ergo juxta participationem intellectualitatis, erit etiam participatio libertatis; tum etiam quia intercedit eadem proportionalis ratio, nimirum, quod creatura intellectualis potest recipere bonum aliquod necessarium, vel ut indifferens, seu ut bonum simpliciter, aut tantum secundum quid, seu habens adjunctum aliquid mali, incommodi, aut difficultatis: igitur creatura, quæ participat intellectualem gradum, participat etiam libertatem.

Dari in homine aliquam facultatem liberam, demonstratur.

Ex hac prima conclusione sequitur secunda, quæ non est minus evidens, scilicet esse in homine aliquam potentiam activam ex sua vi, & intrinseca natura liberam, id est, habentem tale dominium suæ actionis, ut in ejus potestate sit eam exercere & non exercere, & consequenter unam vel aliam seu oppositam actionem elicere. Omnes partes hujus assertionis sunt ita connexæ, ut una ad alteram consequatur. Itaque in præcedente assertione probavimus usum libertatis, quem in nobis experimur: ex hoc autem usu evidenter colligitur facultas aliqua libera, sicut ex actu infertur potentia. Addimus vero hanc facultatem quatenus libera est, non posse esse nisi activam, seu e converso facultatem non posse esse liberam, nisi sit activa, & quatenus activa est. Quæ pars est valde notanda ad recte explicandam, & tuendam arbitrii libertatem. Probatur autem sic, nam passio ut passio non potest esse libera patienti ut sic, sed solum quatenus actio, a qua talis passio provenit, illi est libera: ergo libertas formaliter ac præcise non est in potentia patientis ut sic, sed in potentia agente. Consequentia est manifesta, quia potentiæ passivæ ut sic solum respondet passio, sicut activæ actio: ergo, si passio non est libera nisi per denominationem ab actione libera, facultas seu dominium libertatis non potest esse in potentia passiva ut sic, sed in activa. Antecedens autem probatur, quia actio si sit ex subjecto, ut nunc de illa loquimur, necessario infert passionem, & e converso passio neque esse potest, nisi quatenus per actionem infertur, neque esse non potest, si actio ab agente manet: igitur tota libertas & indifferentia est circa actionem, ut actio est, non vero circa passionem nisi quatenus ex actione infertur: ergo potentia libera esse debet potentia activa ut activa, & non ut passiva.

Dices. Potentia passiva ut passiva potest esse ex se indifferens ad varios actus, vel modos contrarios, ut patet in materia prima, & in superficie ex se indifferente ad albedinem & nigredinem: ergo eadem ratione potest potentia passiva ut sic esse facultas libera. Respondetur negando consequentiam, nam ad libertatem non sufficit indifferentia ad varios actus, & carentiam eorum, sed necessaria est interna vis, qua talis facultas possit eam indifferentiam ad alterutram partem determinare: hæc autem vis non potest esse in facultate passiva ut sic, sed in activa. Ratio est, quia si facultas sit indifferens sine interna vi se determinandi, quantum est ex se semper ac necessario manebit in eadem dispositione & indifferentia, seu carentia omnis actus, donec ab alia determinetur. Quod poterit quidem esse liberum alteri causæ efficienti determinationem, non vero recipienti. Ut si ponamus cœlum esse mere passive indifferens ad motum & quietem, intelligi non potest, quod motus vel quies sint libera ipsi cœlo, quia ipsum non habet vim alterutrum horum definiendi, sed respectu alterius agentis poterit ille motus denominari liber, si a voluntate libera proficiscatur. Et idem est in universum de omni potentia passiva, quatenus passiva est: quia potentia passiva ut sic non potest suam naturalem dispositionem immutare: ideo enim ultra materialem causam requiritur efficiens, quia passum ut sic non potest se ipsum transmutare: ergo neque etiam potest potentia passiva, quatenus passiva est, habere vim inchoandi suam determinationem, quia determinatio non sit sine aliqua immutatione, & consequenter neque sine aliqua effectione. Passiva potentia ut sic non est libera.

Dices. Potentia passiva ut sic potest resistere actioni, vel non resistere: ergo hac ratione intelligi poterit libertas in potentia passiva ut sic, nimirum si fingamus in potestate ejus situm esse resistere agenti, vel non resistere. Ut qui dicunt amorem non elici a voluntate, sed illi imprimi ab objecto cognito, vel a cognitione ipsa, dicent nihilominus, quamvis objectum vel cognitio, quantum est ex se, necessario efficiant, nihilominus amorem esse liberum voluntati, quia in potestate ejus est resistere vel non resistere tali effectioni seu impressioni amoris. Respondetur primo, cum voluntas nude sumpta ex se sit indifferens ad recipiendum, vel non recipiendum amorem, intelligi non posse, quod per se ipsam, suamque puram entitatem & potentiam passivam resistat impressioni amoris; nam resistentia formaliter solum esse potest ab aliquo contrario vel repugnante, non ab ipso subjecto capaci ut sic. Deinde hinc fit, ut talis resistentia non possit esse indifferens & libera, quia solum oritur ex formali repugnantia vel oppositione entitatum, & ideo si voluntas, v. gr. per suammet entitatem formaliter resistit interdum impressioni amoris, semper ac necessario resistet, quia semper habebit eandem formalem repugnantiam; quod si hanc non habet, nunquam resistet, nisi aliquid aliud adjungatur, quo repugnet, & resistat, & tunc in eo efficiendo vel non efficiendo, poterit cerni libertas. Objectio dissolvitur.

Ut

Ut in exemplo posito si admittamus in objecto vel cognitione esse vim activam amoris, solum poterit voluntas illi activitati resistere alterutro e duobus modis, scilicet, vel removendo objectum seu considerationem ejus, quod non potest præstare, nisi aliquid agendo seu volendo, vel non cooperando ipsi objecto vel cognitioni, quod supponit voluntatem ipsam esse causam efficientem saltem partialem ipsius amoris, atque ita semper indifferentia libertatis reducitur ad facultatem aliquid agendi, quatenus talis est.

Libertas divina qualis.

Dices tandem, in Deo esse perfectissimam libertatem, cum tamen illa formaliter non consistat in facultate agendi. Quod probatur, tum quia facultas agendi in Deo solum est respectu actionum ad extra, libertas autem formaliter & per se primo est in ipso actu amoris, qui est immanens in Deo, ut nostro more loquamur; tum etiam quia, ut infra dicemus, potentia activa in Deo, est ratione distincta a voluntate; sola autem voluntas est potentia formaliter libera, ut paulo post dicemus. Respondetur nos loqui de libertate creata, quæ proxime ac primario exercetur circa actus ipsiusmet facultatis liberæ. Ut enim recte notavit Scotus in 1. dist. 39. §. *Quantum ad primum dico quod voluntas*, libertas intelligi potest aut in ordine ad diversos actus immanentes in ipsa potentia, aut in ordine ad diversa objecta, aut in ordine ad diversos effectus extrinsecos. Hæc ultima habitudo, seu indifferentia est posterior, & quasi consequens libertatem, quatenus potentia libere volens, est etiam efficax eorum, quæ vult, seu applicare potest potentiam, quæ illa efficiat. Secundus autem respectus est formaliter requisitus, & per se sufficiens ad libertatem, si in eo sit indifferentia; tamen habere hanc indifferentiam in ipsomet actu immediate respectu objectorum sine additione vel immutatione ulla est proprium solius Dei, ut infra ostendemus de ipso disputantes, & ideo libertas divinæ voluntatis non est formaliter in facultate agendi, neque etiam est in facultate recipiendi, sed in sola eminentia quadam ipsius purissimi actus.

Libertas creata in quo sita.

At vero libertas creaturæ non potest determinari ad objecta, nisi intercedentibus aliquibus actibus secundis, qui addantur ipsi facultati liberæ, respectu quorum sit indifferens per modum actus primi. Et respectu eorundem dicimus libertatem inesse hujusmodi facultati, quatenus est activa talium actuum, & non formaliter quatenus receptiva est, vel ipsorum actuum, vel alterius rei, quæ ad ipsos ordinetur.

Secundum Philosophorum sententiã.

Atque ita Philosophi omnes, præsertim Aristoteles, nostram libertatem declarant per potestatem agendi & non agendi, vel oppositum agendi, ut lib. 1. Magn. Moral. c. 9. ait, *in nostro arbitrio esse bona malaque facere*, quod late prosequitur 3. Ethic. præsertim c. 5. bona autem & mala moralia, de quibus ibi est sermo, formaliter ac proprie consistunt in actualibus ipsius voluntatis. Unde etiam huic veritati consonant similes Scripturæ locutiones; *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit*, Eccles. 31. & illa; *Aut facite arborem bonam, & fructum ejus bonum, aut facite arborem malam, & fructum ejus malum*. Matth. 12. Quæ verba tractans Augustinus lib. contra Adimant. Manich. c. 26. *In voluntatis potestate* (inquit) *positum est ita mutari, ut bonum possit operari*. Et Methodius lib. de libero arb. per hoc libertatem declarat, *quod homini data est potestas faciendi quæ velit*, & similia leguntur apud Basilium homil. quod Deus non sit auctor malorum, Nazian. orat. 1. & alios infra referendos. Ac denique Conc. Trid. Sess. 6. c. 4. & Can. 4. & 5. ut nostræ voluntatis libertatem tueatur, docet, eam in suis actibus non mere passive se habere, sed active illos operari, insinuans usum libertatis consistere in actione, facultatem autem libertatis in potentia aliqua quatenus activa est. Atque ita simul probatum relinquitur inter causas efficientes creatas aliquas esse libere agentes, quod in præsenti disputatione principaliter intendimus.

Jam vero occurrebat declarandum, quænam sit hæc facultas sic libera in agendo. Item qualis sit indifferentia ejus, & in quo posita sit. Sed hæc inter solvenda argumenta tractabuntur: singula enim ex argumentis propositis graves postulant difficultates.

SECTIO III.

Utrum in causis efficientibus possit esse aliqua libere agens, si prima causa ex necessitate operetur: & in universum an libertas actionis requirat libertatem in omnibus causis in illam influentibus, vel in una sufficiat.

Primum igitur argumentum petit in primis, an prima causa libere operetur, vel ex necessitate naturæ; sed hoc tractandum est infra in propria disputatione de divinis perfectionibus, hic supponimus non necessario, sed libere efficere, quidquid proprie extra se efficit, quod non solum fide certum est, sed etiam naturali ratione sufficienter probari posse credimus, ut dicto loco ostendemus. Atque ita solutum manet illud primum argumentum, negando antecedens.

Adhuc tamen manet circa idem argumentum hypothetica quæstio, utrum licet Deus ageret ex necessitate naturæ adhuc intelligi posset causa creata libere efficiens: hæc enim quæstio controversa est inter Scotum, & præcipuos sectatores D. Thom. Ille enim absolute negat fieri posse, ut causa secunda libere efficiat, si prima agit ex necessitate naturæ: putatque Aristotelem, vel quemcunque alium Philosophum, qui illa duo simul docuit, scilicet, Deum necessario, & hominem libere operari contradictoria docuisse. Fundamentum Scoti est supra tactum in primo argumento, scilicet, quia causa secunda non agit, nisi mota a prima; unde si prima necessario agit & movet, secundam eadem necessitate moveri & agere, necesse est. Ita habet Scotus in 1. dist. 1. q. 1. dist. 4. q. 4. dist. 38. ad 1. dist. 39. §. Quantum ad 1. & in 1. dist. 1. q. 3. & idem sentiunt sectatores Scoti, ut videre licet apud Cordubam in 1. lib. q. 55. dubio 4. & eandem sententiam sequuntur nõnulli ex modernis Commentatoribus D. Th. 1. p. q. 19. a. 8.

Scoti sententia & fundamentum.

Alii vero antiquiores existimant ex illa hypothesi, quod Deus ex necessitate naturæ operetur, non sequi omnem causam secundam ex necessitate operari, sed posse esse effectum contingentẽ ratione causæ proximæ, quamvis prima naturali necessitate influat. Fundamentum est, quia quando effectus pendet a pluribus causis, potest habere peculiarem conditionem, aut defectum ratione unius causæ, & non ratione alterius. Sic enim ex duobus assensibus præmissarum, altero certo, & altero incerto efficitur assensus conclusionis incertus, & ex causa prima perfecta, & secunda defectuosa, sequitur effectus imperfectus, quia ut dicitur, bonum ex integra causa, & malum ex quocumque defectu. Sic igitur, ut effectus sit liber aut contingens, sufficere potest libertas causæ secundæ, quamvis causa prima necessario operetur. Nam, cum effectus pendeat ab utraque causa, utriusque influxus requiritur, ut sequatur effectus: ut autem non sequatur, satis est quod altera causa desit, & pari ratione, ut effectus necessario sequatur, necesse est utramque causam ex necessitate influere: ut autem sit liber vel contingens, satis est, ut altera possit non influere. Ita fere Cajetanus 1. part. qu. 14. art. 13. circa ad 1. & qu. 19. art. 8. & Ferrar. 2. cont. Gentes c. 67. circa rationem 5. & Capreol. in 1. dist. 38. qui hanc sententiam tribuunt D. Thom. eo quod prædictis locis dicat, quamvis scientia Dei sit causa necessaria, ab ea prodire effectus contingentes, quia influxus ejus modificatur in causa secunda, & similia habet idem D. Thom. qu. 2. de veritate art. 14. ad 5. & qu. 5. art. 9. ad 10. Eandem opinionem tenet Gabriel, in 1. dist. 38. quæst. unica art. 1. part. 2. illius, & Palacios disput. 2.

Utraque ex his sententiis aliquid verum continet, neutra tamen exacte rem declaravit aut confirmavit: illa enim conditionalis seu hypothetica quæstio plures potest habere sensus, quos oportet distinguere; nam juxta illos diversis modis quæstio definienda est.

Primus quæstionis sensus, ejusque resolutio.

Primus igitur sensus est, si in prima causa non esset libertas in agendo, an posset esse in aliqua causa secunda. Et in hoc sensu negandum omnino est posse ullam causam secundam esse liberam, si prima non sit. Quo sensu verum est, quod Scotus ait, hallucinatos fuisse Philosophos dicentes, Deum agere ex necessitate naturæ, homines vero libere, quamquam nec Scotus hunc sensum intendat, nec ratio ejus illum probet, ut videbimus. Ratio ergo prima est, quia si Deus non habet libertatem, non est unde creatura illam participet. Dices: eodem modo argumentari quis posset, quia Deus non habet sensum, non esse unde creatura illum participet. Respondeo

non

non esse simile, quia libertas ut sic pertinet ad perfectionem simpliciter, quæ si in Deo non sit formaliter, neque in creatura esse potest. Unde similius argumentum est, quod si in Deo non esset cognitio, etiam in creatura esse non posset, & consequenter neque intellectus neque sensus. Secunda ratio est, quia si aliqua causa secunda est capax libertatis, maxime intellectualis creatura; sed si in Deo nō est libertas in agendo, neque in creatura intellectuali esse potest: ergo. Probatur minor; nam Deus est intellectualis per essentiam, creatura per participationem: ergo quidquid perfectionis in gradu intellectuali excogitari potest, unde oriatur libertas, excellentiori modo est in Deo. Ut, v. g. perfectio intelligendi, universalis cognitio bonorum omnium, immaterialitas potentiarum, non necessaria cōnexio cum extrinsecis bonis seu independentia ab externis rebus, vel si quid aliud ejusmodi est, quod vel ex parte objecti, vel ex parte subjecti seu propriæ naturæ esse possit ratio libertatis, quidquid (inquam) hujusmodi est, excellentiori modo in Deo invenitur. Si ergo hæc omnia in Deo satis esse non possunt ut sit in agendo liber, neque in creatura satis erunt.

Libertas cujus generis perfectio. Objicies; Libertas requirit perfectionem admistam alicui imperfectioni, nimirum potentialitati, vel mutabilitati, & ex hoc capite potest non esse evidens illa consecutio. Unde nos etiam fatemur in creatura esse libertatē cum indifferentia ad varios actus, non tamen in Deo. Respondetur negando assumptum; nam libertas præcise & absolute sumpta, nullam includit imperfectionem, quia salvari potest cū indifferentia ad objecta, vel effectus, absque ulla cōpositione vel potentialitate respectu diversorū actuum, solumque dicit dominium quoddam & independentiam, respectu talium rerum seu objectorum. Atque hoc modo est libertas in Deo, quia est libertas per essentiam; in creatura vero est tantum per participationem, & ideo habet illam imperfectionem adjunctam, quam includit indifferentia ad diversos actus, in qua quidquid est potentialitatis & compositionis, imperfectionis est; supposita vero hac imperfectione, ipsa indifferentia & dominatus in proprium actum, perfectionis est, quæ perfectio non posset participari a creatura, nisi in Deo esset ipsa perfectio libertatis pura & sine imperfectionibus. Neque contra hunc sensum procedit ratio secundæ sententiæ; nam illa supponit quidem, stante necessitate Dei in agendo, esse causas secundas liberas, cujus oppositum ostendimus sequi ex prædicta hypothesi.

Secundus quæstionis sensus, ejusque resolutio.

Secundus sensus quæstionis est, si per impossibile contingeret, Deum agere ex necessitate naturæ, creaturam autem habere facultatem agendi ex natura sua liberam, an Deus propter suum naturalem modum agendi, impediret in creatura usum libertatis, ita quod de facto non haberet actionem liberam, etiamsi haberet potentiam liberam. Et quidem pars negativa videtur manifeste sequi ex quorundam Thomistarum opinione, qui existimant ad liberam actionem creaturæ satis esse, quod per facultatem ex se liberam operetur, & quod ab objecto non necessario trahatur, seu ad unum determinetur. Hæc autem duo non auferret Deus, etiamsi ex necessitate naturę tota sua potestate in voluntate, & cum voluntate creata ageret: ergo non obstante illo modo agendi Dei, adhuc creatura libere ageret.

Hoc vero fundamentum falsum est, & magnam prębet occasionem errandi in hac materia. In primis enim non satis distinguit inter hæc duo, scilicet, habere facultatem liberam, & habere expeditum liberum usum talis facultatis, cum tamen valde distincta sint; nam illud prius ad solam potentiam seu actum primum pertinet: hoc vero posterius ad actum secundum. Quamvis autem actus liber esse non possit absque facultate libera, quia actus secundus & vitalis essentialiter supponit primum: at vero facultas libera potest esse absque usu libertatis: non solum quando non operatur, sed etiamsi dum operatur, impeditur, ne illud dominium habeat suum actum, quod ex natura sua habere posset. Cōsistit enim hoc dominiū in potestate non agendi id, quod quis agit, vel aliud agendi. Fieri autem potest ut agens alioqui ex se indifferens, ita feratur, vel determinetur ad agendum ab alio superiori agente, ut respectu talis actionis, seu modi agendi non habeat potestatem non agendi, & sic retinendo innatam facultatem liberam, potest privari usu libertatis. Confirmatur; nam omnes Theologi docent posse Deum inferre necessitatem voluntati nostræ; tunc autem non auferret facultatem liberam, quia hæc non distinguitur a voluntate ipsa, sed impediret liberum usum ejus, & in necessarium commutaret. Sunt ergo illa duo distinguenda: potestque facere Deus, ut facultas ex se libera, & manens libera in actu primo circa aliquod objectum, non libere feratur in illud, sed ex necessaria aliqua motione, quæ usum libertatis impediat. In quo videntur convenire Theologi in 2. dist. 15. idque supponit D. Th. 1. 2. q. 6. art. 4. & tenet Scot. in 4. dist. 49. q. 6. §. Duo ergo.

Ex quo ulterius sequitur falsum esse, quod illa sententia supponit, ad usum & actum liberum satis esse facultatem ex se liberam, & objectum ex se indifferens, seu quod per se non sufficiat ad inferendam necessitatem facultati. Nam hæc sententia supponit nullam aliam causam posse inferre necessitatem voluntati, nisi objectum vel mediante objecto, quod falsum est; nam etiam Deus potest inferre necessitatem voluntati, non ut objectum, sed ut agens infinitæ potentiæ. Imo si voluntas solum ab objecto necessitatem pati posset nunquam posset extrahi a suo cōnaturali operandi modo, aut necessario moveri, nisi quādo ipsa ex natura sua, & intrinseco impetu necessario fertur. Nā objectum, ut objectum, non movet voluntatem præternaturali modo, sed maxime connaturali & intrinseco, & ideo objectum in suo genere non movet necessario potentiam alioqui liberam, nisi quando ipsa respectu talis objecti non est libera: ergo si voluntas solum potest necessitari medio objecto, revera non necessitatur circa id, ad quod de se erat libera, ut in patria voluntas necessitatur a Deo, ut objecto clare viso, quia ipsa de se respectu talis actus non est libera.

Atque ita fit, ut juxta illam sententiam Deus nunquā possit necessitare voluntatem ad actum, ad quem ipsa ex se est libera; nam vel Deus proponit objectum ex se sufficiens ad movendum necessario voluntatem, & tunc revera voluntas non est ex se libera ad talem actum, & ita nullam patitur extrinsecam necessitatem, vel proponit objectum quod in suo genere est potens necessario movere voluntatem, & ex vi talis objecti nunquam voluntas necessario movebitur, nisi aliunde Deus inferat necessitatem. Dices; Potest proponi objectum de se insufficiens ad necessario movendum, eo tamen modo, vel sub tali judicio, ut necessitatem inferat voluntati. Respondeo primum id fieri non posse absque judicio falso, nimirum judicando esse summum bonum, vel bonum necessarium quod tale non est, quod judicium Deus immittere non potest. Deinde etiam illo posito voluntas tunc non moveretur ut potentia ex se libera, sed ut potentia determinata ad unum, quia sicut natura sua fertur non tantum in verū bonum, sed etiam in bonum apparens, ita natura sua nata est necessaria fieri in bonum appetens necessarium. Atque ita nunquam salvatur, quod voluntas possit necessitari a Deo ad actum, quem ex se libere eliceret. Quod sane falsum est, & contra communem sententiam, derogatque omnipotentiæ Dei. Nam cum ipse sit voluntatis author & dominus, potest quomodo voluerit ipsam movere ac impellere ut necessario agat, vel impedire, ut omnino nō agat. Et confirmatur; nam potestas quam voluntas creata habet ad volendum vel nolendum, non est infinitæ efficaciæ, cum sit commensurata finitæ virtuti talis potentiæ: ergo in utraque potest vinci & superari ab intrinseco agente infinitæ virtutis, ut est Deus: potest ergo a Deo ita moveri creata voluntas ad volendum objectum alioqui de se indifferens, ut voluntas sic mota impotens omnino sit ad resistendum, vel utendum potestate, quam habet ad nolendum tale objectum. Imo hoc pertinere ad divinam omnipotentiam aliquando docere videtur Augustinus, & non immerito, cum in illo effectu vel motione nulla involvatur repugnantia. **Augustin. in Enchir.** Tunc igitur quāvis voluntas ex se libera sit, & ab objecto non moveatur ex necessitate, nihilominus usus ipse & actus non est liber ipsi voluntati, quia non permittitur a superiori agente uti sua libera facultate: neque ipsa habet potestatem respectu superioris agentis ad resistendum illi sua absoluta potestate utenti.

Igitur ad actum seu usum liberum voluntatis non satis est facultas ex se libera cum indifferentia objecti seu judicii, nisi etiam superior causa nullam vim seu præternaturalem efficaciam inferat, sed voluntatem ipsam sinat suo conna-

connaturali modo operari, ut Patres etiam Ecclesiæ loquuntur, quos statim indicabo. Non est ergo solidum illius sententię fundamentum. Quapropter videndum nunc superest, an posita illa hypothesi, quod Deus ageret ex necessitate naturæ, & quod in homine esset facultas ex se libera, nihilominus recte sequatur nullum fore tunc in voluntate creata usum seu actum liberum.

Si Deus ageret ex natura, nullum in causis esset libertatis exercitium.

Et in hoc sensu dicendum videtur, data illa hypothesi nullum relinqui usum libertatis in agente creato. Atque in hoc etiam sensu vere dicitur ab Scoto, errasse Philosophos ponentes Deum agere ex necessitate naturæ, & admittentes effectus liberos & contingentes a causis secundis. Ratio vero Scoti nec procedit in hoc sensu, nec mihi probatur, ut infra dicam. Propria ergo ratio sumenda est ex paulo antea dictis, quia Deus potest per infinitam suam potentiam ita movere voluntatem, ut necessitatem illi inferat, ut probatum est, idemque posset etiam, si ex necessitate naturæ ageret, quia tunc non ponitur esse minoris potentiæ, sed solum minoris indifferentiæ seu libertatis: sed si Deus ageret ex necessitate naturæ, dum in voluntatem ageret creatam, ageret quanta efficacia posset: ergo semper ageret necessitatem illi inferendo, atque ita nunquam esset in agente creato libertatis usus. Minor patet, quia hæc est conditio naturalis agentis, ut agat quantum potest, quia non habet facultatem temperandi suam actionem, seu magis vel minus illam applicandi, quia hoc non fit, nisi per potentiam liberam.

Objectioni satisfit.

Sed dicerent fortasse Philosophi, Deum agendo ex necessitate naturæ, non semper agere quantum absolute posset, sed quantum natura causarum secundarum exigit, a quibus determinatur, ut magis vel minus ut hoc vel illo modo agat. Sed inprimis nos non loquimur, nisi ex hypothesi, quod divina potentia habeat absolutam necessitatem in agendo. Deinde addimus, quacunque ratione dicatur Deus agere ex necessitate naturę, & non ex libertate, non posse determinationem actionis suæ habere ex capacitate naturali causæ secundæ; nam potentia Dei non respicit adæquate illam capacitatem, sed ampliorem: ergo non potest ab illa determinari. Cur enim ab ea ita limitaretur, ut nunquam posset plus agere, cum majorem habeat potentiam? Fateor quidem ex illa hypothesi, & ex infinitate potentiæ Dei sequi multa impossibilia; nihilominus tamen illa posita, per locum extrinsecum sequitur Deum per potentiam suam semper ita movere voluntatē creatam, ut ei necessitatem inferat. Ideoque Sancti Patres divinæ sapientiæ, & liberæ providentiæ tribuunt, ut in agendo & movendo voluntatem creatam ita sese accommodet, ut ei vim non inferat, sed eam suo modo se movere sinat. Ut videre licet apud Augustinum de prædestinatione & gratia cap. 15. Prosperum ad object. Gallor. c. 1. & 11. Cyrillum libr. 4. in Joann. cap. 7. Damascen. lib. 2. de fide, cap. 30.

Neque contra hanc decisionem quęstionis in hoc sensu procedit fundamentum secundæ sententiæ: quia ad libertatem actus, vel contingentiam effectus non satis est, quod causa secunda sit secundum se libera seu contingens, sed oportet, ut quatenus talis est, suam actionem exercere sinatur, quia alias solum materialiter (ut ita dicam) est libera: non vero agit ut libera; actio autem non sumit suā rationem & denominationem a causa materialiter sumpta, sed prout actu influente. Illa autem ratio non probat, necessitatem Dei in agendo non impedire liberum usum facultatis creatæ. Neque etiam D. Th. ibi citatus, & in hoc vel in priori sensu contradicit, quia non agit de absoluta Dei necessitate in agendo, sed de necessitate immutabili, quæ non excludit absolutam libertatem, ut infra declarabimus in disputatione de Deo.

Tertius quæstionis sensus, ejusque resolutio.

Si hunc, quē nunc præbet Deus concursum causis liberis, necessario daret, ipsa libera maneret.

Tertius quæstionis sensus est, si Deus ageret ex necessitate naturæ, & non plus ageret, neque alium concursum aut motionem præberet voluntati libere creatæ, quam modo præbet, an nunc tolleret contingentiam actionis, & impediret usum libertatis. Qui sensus est valde diversus a præcedentibus, & ex pluribus suppositionibus procedit ut satis constat. Unde in proxima assertione præcedente diximus ex necessitate actionis Dei fore impedimentum usus libertatis, quia motio esset major, quā nunc fit, Deo libere concurrente: nunc autem inquirimus, si supponamus motionem non esse majorem, neque diversam in magnitudine (ut sic dicam) sed solum in modo dandi illam, quia nimirum eadem, quæ nunc libere datur, tunc ex necessitate naturæ daretur, an ex hoc præcise sequatur impediri usum libertatis, & tolli contingentiam rerum. Et in hoc sensu videtur procedere sententia & ratio Scoti.

Dicendum vero censeo, etiam si prima causa ageret ex necessitate naturæ illo modo, non impedituram usum libertatis, neque ablaturam omnem contingentiam effectuum causarum secundarum. Et quoad hoc approbo secundam sententiā supra adductam, quia licet plures causæ concurrant ad unū actum, ut ille sit liber, satis est, quod causa proxima libera sit, & quod per cooperationem alterius causæ non extrahatur a suo naturali operandi modo; ita vero contingeret in eo casu: ergo. Major sufficienter probatur fundamento secundæ sententiæ; nam licet plures causæ concurrant, & omnes præter unam, quantum est ex se, necessario operentur, si una potest ex sola sua libertate non elicere actum, id satis est, ut effectus sit liber seu contingens; quia simpliciter potest non esse; neque necessarius modus agendi cæterarum causarum impedit usum hujus potestatis in altera causa, ut supponitur ex dicta hypothesi. Et declaratur facile probando minorem, quia Deus in eo casu non moveret fortius aut vehementius voluntatem creatam, quā nunc movet; sed nunc motio Dei nō extrahit voluntatem a suo connaturali operādi modo: ergo neque tunc immutaret; nam, quod illa motio vel concursus ex parte Dei libere aut necessario detur, nihil refert ad effectum, quem ad extra producit, si ipse concursus, vel motio in se non est major.

Unde argumentor secundo, quia alias sequeretur actū voluntatis nostrę nunc non esse liberum, quia Deus ad illum libere concurrit: consequens autem est falsum, tum quia formaliter & immediate ego non habeo dominium in meum actum ob libertatem Dei, sed ob libertatem meam; tum etiam, quia alias appetitio equi vel leonis esset libera, quia Deus ad illam libere concurrit: est ergo actus liber respectu alicujus causæ, qui ita fit ab illa, ut sit in ea potentia & facultas ad non efficiendum illum, nō obstantibus aliis causis ad eundem actum concurrentibus, sive illæ quantum est ex se naturaliter, sive libere concurrant: ita vero se gereret voluntas creata in prædicto casu, ut ostensum est: ergo.

Tertio probari idem potest non solum satisfaciendo fūdamento Scoti, sed etiam retorquendo illud; nam, si esset alicujus momenti, probaret etiam nunc tolli contingentiam effectuum, & usum libertatis ab omni actu causę secundę, quatenus ab illa est, nihilque esse liberum nisi per respectum ad libertatem primæ causæ. Consequens autem non solum est contra rationem naturalem, sed etiam contra fidem, quia alias non possent actus liberi nobis imputari. Sequela vero probatur, quia etiam nunc causa secunda non agit, nisi mota a prima, seu concurrente prima, & nunc etiam causa prima prius naturæ influit seu movet eadem prioritate, qua moveret, si ex necessitate naturæ ageret. Est etiam hæc motio Dei nunc æque efficax, ut supponitur, & probari etiam potest ipso argumento Scoti, quia non stat, Deum movere, & creaturam non moveri: ergo posita Dei motione necessario movetur voluntas creata: ergo si talis motio data a Deo ex necessitate naturæ, tolleret libertatem in actu voluntatis humanæ, etiam nunc tollit, quia æque antecedit. Vel certe si nunc non tollit, quia licet aliqua ratione antecedat, tamen absolute datur dependenter ab ipsa voluntate creata, ut mox explicabimus, eadē ratione in prædicto casu non tolleret, quia licet daretur necessario ex parte Dei, nihilominus daretur etiā dependenter a libero arbitrio creato.

Nec satisfacit responsio Scoti, scilicet, quod si Deus ageret ex necessitate naturæ, motio ejus esset simpliciter necessaria, & ita tolleret omnem contingentiam effectus; nunc autem est libera, & ideo non tollit illam. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia ad summum declarat salvari nunc contingentiam vel libertatem effectus respectu divinæ voluntatis, non vero respectu causarum secundarum: tum etiam quia si intelligat, data illa hypothesi, motionē Dei fore absolute necessariā, id est, necessario ponēdam in re, falsum sumit: solum enim esset necessaria, quātum esset ex parte Dei, quia tamen simul penderet a voluntate creata, nec posset in re poni sine illa, ideo non esset absolute necessaria. Itaque diceretur tūc Deus agere ex necessitate naturę, quia esset ab intrinseca natura, & ex se deter-

determinatus ad concurrendum cum voluntate, tamen quia ille concursus non ponitur in re, nisi cooperante simul ipsa voluntate, ideo non poneretur in re cum absoluta necessitate, sed juxta exigentiam cooperationis liberæ voluntatis.

Atque hinc colligitur generalis regula, quæ sententiam propositam confirmat, scilicet, nihil obstare libertati vel contingentiæ actus seu effectus, quod aliqua causa naturali necessitate ad illum concurrat, dummodo aliqua cum indifferentia efficiat, respectu cujus effectus denominetur liber. Ratio hujus satis declarata est explicando fundamentum secundæ sententiæ; amplius vero illustrari potest nonnullis exemplis. Unum est juxta probabilem sententiam, quod cognitio seu objectum cognitum concurrit effective ad actum voluntatis; nam ille concursus, ut est a cognitione, naturalis est, & sine libertate, & nihilominus actus est simpliciter liber propter indifferentiā voluntatis. Unde licet cognitio quantum est ex se, ex necessitate naturæ influat, tamen quia ejus influxus actualis in re non ponitur sine actuali influxu voluntatis, ideo absolute non est necessarius. Simile quid dici potest de influxu habitus concurrentis cum potentia libera, habitus enim ex se non habet indifferentiam aut propriam libertatē, sed ex necessitate naturæ operatur operante sua potentia. Aliud exemplū est de effectibus agentium naturalium, prout sunt ab ipsis, & a Deo: illa enim actio, quāvis a proximo agente fit ex necessitate naturę, respectu primæ causæ est libera, quia juxta veram doctrinam Deus libere præbet concursum suum. Unde ex potestate Dei absolute potest illa actio esse, & non esse, quamvis hæc potestas non sit in proximo agente. De facto tamen illa actio denominatur simpliciter naturalis, tum quia sicut ab agente proximo accipit suam determinationem & specificationem, ita & has denominationes: tum etiam quia ex generali quadam lege & definita voluntate, jam Deus concurrit ad has actiones juxta exigentiam naturæ seu causæ secundæ. Quo sensu accipiendum est, quod dici solet, influxum causæ primæ modificare in secunda vel ex secunda. Sic igitur data hypotesi, in qua versamur, actio esset libera ex habitudine ad causam secundam, quamvis prima ex necessitate naturæ præberet concursum suum.

Una & eadem actio an possit alteri esse libera; alteri vero necessaria. Quo circa quod Scotus supra sumit, non posse eandem actionem esse necessariam respectu unius causæ, & liberam respectu alterius, quia necessarium & contingens contradictorie opponuntur, vel non est verum, vel in quo sensu verum esse potest, non est ad rem. Quod enim duæ causæ possint in eundem actum influere, altera libere, & altera ex naturali impetu naturæ, demonstratum est: in hoc ergo sensu non repugnat, eundem effectum esse cōtingentem & necessarium respectu diversorum: nam ob eandem causam non est contradictio, cum contradictoria sumi debeant respectu ejusdem. Si autem necessarium sumatur, non tantum respective, seu absolute pro eo quod simpliciter non potest non esse: si verum est repugnare, effectum esse necessarium, & habere contingentiam ab aliqua causa: tamen in hoc sensu non est verum esse necessarium illum effectum, ad quem concurrit aliqua causa necessario agens: quia satis est, quod respective & quantum ex vi illius causæ necessario fiat, cum quo stat, ut ex alio capite, seu respectu alterius, habere possit contingentiam, seu libertatem.

SECTIO IV.

Quomodo stet libertas vel contingentia in actione causæ secundæ, non obstante concursu primæ, & consequenter quo sensu verum sit causam liberam esse, quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere.

HÆc difficultas petitur in secundo argumento posito in principio sectionis secundæ, illamque etiā attingit Scotus illo argumento, quod causa secunda, seu voluntas creata non potest quicquam agere, nisi mota a prima, sed cū movetur a Deo, necessario ipsa se movet: ergo motus illius respectu ejusdem nunquā est liber & contingēs. Major in terminis est D. Th. 1. p. q. 105. a. 1. ad 3. & a. 4. & 5. & probabitur infra, dum agemus de dependentia secundarum causarum a prima. Minor autem est ejusdem D. Th. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. ubi dicit; *Impossibile est, Deum movere voluntatem, & voluntatem non moveri.* Et facile suaderi potest tum ex efficacia & perfectione divinæ motionis, tum ex mutua relatione inter movere, & moveri. Alio modo proponitur eadem difficultas; nā causa libera est, quæ positis omnib. requisitis ad agendū potest agere & nō agere: sed unū ex requisitis, ut causa secunda, agat est motio Dei, qua posita nō potest agere, & non agere, sed necessario agit, sicut illa non posita, necessario non agit: ergo repugnat illa definitio omni causæ secundæ, atque ita respectu illius nulla est contingentia vel libertas, sed tantum respectu primæ.

Prior dicendi modus proponitur.

Hæc difficultas est una ex præcipuis hujus materiæ, & occasionem præbet amplius declarandi quid sit causa libera, seu quas conditiones requirat, ubi simul exponetur communis ac recepta definitio causæ liberæ. Authores ergo, quos supra retuli, ponentes totam rationem libertatis in indifferentia objectiva (ut sic dicam) facile expedient præsentem difficultatem, dicentes liberam potentiam esse illam, quæ positis omnibus requisitis ex parte ipsius adhuc manet indifferens seu non determinata ad unū, ex vi objecti, & ideo nihil obstare usui libertatis, quod posita motione primæ causæ jam voluntas manet ad unū determinata, ita ut non possit nō exercere actum, ad quem movetur. Atque in hoc sensu ad solvendam priorem difficultatem applicatur communis illa distinctio de necessitate in sensu composito & in sensu diviso: nam quod voluntas mota a Deo necessario operetur, solum est necessitas in sensu composito, & ideo non repugnat libertati actus sic necessarii. Ad posteriorem autem difficultatem respondebunt limitando majorem & communem definitionem liberæ facultatis, quod, scilicet, sit illa, quæ potest agere & non agere positis omnibus requisitis nimirum ex parte intellectus, & ipsius voluntatis, non vero ex parte Dei. Quam modificationem ante hos modernos authores indicaverat Almainus in suis moralibus, quam tamen non approbat, licet non satis eam impugnet.

Unde prædicti novi Theologi aliam commentati sunt definitionem actus liberi, scilicet esse motum voluntatis factum ex tali judicio rationis, quod per se, vel per objectum quod proponit sufficiens non sit ad determinandam voluntatem ad unum. Quam confirmant primo, quia tota libertas voluntatis oritur ex judicio rationis: ergo optime & sufficienter definitur actus liber per ordinem ad tale judicium, seu, quod idem est, per ordinem ad omnia requisita ex parte intellectus & voluntatis. Secundo, quia ad libertatem sufficit indifferentia objecti, & non requiritur indifferentia potentiæ, ut patet in voluntate divina, quæ de se semper est determinata ad unum, tamen, quia objecta creata sunt illi indifferētia, id satis est ut libere ea velit: idem ergo satis erit ad liberum actum voluntatis.

Refutatur dicta sententia.

Tota hæc doctrina procedit ex falso fundamento, ut in proxima sect. præc. probavi, & occasio errandi fuisse videtur, quia non distinguitur satis inter radicem libertatis, & formalem libertatem potentiæ & actus. Indifferentia enim judicii est radix libertatis, ut supra tactum est, & est communis Theologorum sententia; non est tamen ipsa formalis libertas, quia ipsum judicium non est liberum in se, neque est proxime a potentia formaliter libera, ut dicam infra, sed dicitur indifferens objective, seu ex parte objecti, quia proponit objectum ita indifferens, ut non trahat ex necessitate voluntatem. Atque hinc fit, ut judiciū indifferens sufficienter judicet in tali natura, quæ sic judicare potest, facultatem aliquam formaliter liberam, & cōsequenter etiam usum seu actum liberum, si talis facultas modo sibi proprio operari sinatur, nullamque extrinsecam vim patiatur qua cogatur, vel proprius loquendo necessitetur, ut in objectum tendat alioqui de se indifferens. Hoc enim esse possibile, supra probatum est, ex quo merito intulimus, absolute & absque prædicta limitatione non satis esse ad usum liberum judicium indifferens, & facultatem ex se se liberam.

Ex quo ulterius colligimus, non recte limitari receptam descriptionem facultatis liberæ, scilicet: *Quæ positis omnibus requisitis ad agendum potest agere, & non agere,* non recte (inquā) limitari ad requisita ex parte judicii, & ipsius voluntatis, quia concurrētibus omnib. requisitis ex parte judicii, & existente ipsa facultate de se libe- *Prima illatio.*

libera, potest in ipso usu non esse libera, seu, quod idem est, potest actus non esse liber: ergo ut illa definitio comprehendat non solum facultatem liberam in se ipsa (ut sic dicam) seu in actu primo, sed etiam usum seu actum liberũ, non sufficiunt illa requisita. Unde hujus temporis hæretici, cum videant nos operari ex judicio & advertentia rationis, & ab ipsis objectis non ferri aut determinari ex necessitate, nihilominus ajunt nos non libere operari, eo quod ab ipso Deo necessitatem patiamur. In quo quidem errant asserentes ita Deum de facto in nobis semper operari, quod repugnat fidei, & divinis Scripturis, ac rectæ rationi, non errant tamen in illatione, nimirum, quod si Deus infert extrinsecam necessitatem actui, non est de facto liber, nec etiam errarent si solum dicerent, vel hunc modum operandi Dei esse possibilem, vel illo posito, non sufficere ad usum liberum indifferentiam judicii.

Secunda illatio. Vel ulterius infertur, non satis fieri difficultatibus positis per responsiones illius sententiæ. Nam distinctio illa sensus compositi & divisi, qua prior expeditur difficultas, licet recte explicata satisfaciat, ut infra videbimus, tamen ita generatim sumpta satis esse non potest; nam ostendemus necessitatem aliquam etiam in sensu composito, repugnare visui libertatis, eumque destruere. Et patet facile ex dictis; nam Deus aliqua motione & activitate sua potest inferre necessitatem voluntati, & tunc actus non esset necessarius in sensu diviso, quia voluntas de se, & seclusa illa motione posset non exercere illum actum: esset autem necessarius in sensu composito, quia posita illa motione non potest non exerceri, & tamen illa necessitas in sensu composito tolleret usum liberum, quia supponimus Deum tunc necessitare voluntatem quantum potest: aliquid ergo addere oportet, ut illa distinctio satisfaciat. Rursus limitatio illa communis definitionis libertatis, qua solvitur posterior difficultas, improbata jam est, præterquam quod est voluntaria, & occasionem præbet introducendi quemcunque similem pro libito in hac materia. Nam pari ratione posset quis dicere, posita quadam influentia cœli, vel adhibita speciali dæmonis motione, non posse voluntatem nostram non operari sequendo illam, & nihilominus tunc libere operaturam, quia positis omnibus requisitis ex parte judicii & intrinsecæ facultatis, non necessario sequitur illa operatio, etiamsi ex alia suppositione necessario sequatur.

Tertia illatio. Tandem constat ex dictis falso excogitatam esse novam illam definitionem actus liberi, nimirum esse illum, qui fit a voluntate ex judicio rationis non necessitante, quia potest actus aliunde esse necessarius, necessitate impediente liberum usum, ut declaratum est: ergo illa definitio potest convenire alicui actui absolute necessario. Ratio autem prima, qua fundatur illa definitio, solum probat judicium indifferens esse radicem libertatis: non tamen inde fit definitionem actus liberi compleri ex hoc, quod procedat a tali judicio, sed addendum est, quod procedat a facultate consentaneo judicio non impedita, nec extrinsecam necessitatem patiente, quod communis definitio illis verbis explicuit, *ut positis omnibus requisitis possit agere & non agere*. In secunda vero probatione falsum assumitur, cum dicitur ad actum liberum ita sufficere indifferentiam objecti, ut non sit necessaria indifferentia potentiæ: quomodo enim erit liber actus, si potentia non sit indifferens ad exercendum illum? aut cur objectum in ratione objecti dicitur indifferens, nisi quia non infert necessitatem potentiæ, sed eam indifferentem relinquit? Exemplum autem de voluntate divina, aut falsum sumit, aut non est ad rem, quia affertur in eo, quod non est simile. Voluntas enim divina, quamvis altiori & perfectiori modo, vere tamen est indifferens de se ad volendum creata objecta: non est enim ad hoc naturaliter determinata, alias quomodo esset libera? & licet ab æterno se determinaverit, & in ea determinatione necessario semper perseveret, tamen illamet determinatio (quicquid ipsa sit) est ex libertate: ejusque necessitas non est naturæ, sed immutabilitatis, quæ non tollit propriam indifferentiam, quam ex se habet res libera. Tamen, quia in voluntate Dei non est efficientia proprii actus, neque compositio ex potentia & actu, ideo illa indifferentia non est in potentia respectu actus, sed in puro actu respectu objectorum, & ideo in hoc non est comparanda indifferentia libertatis creatæ cum divina.

Definitio libertatis explicatur.

Ut ergo difficultatibus propositis satisfaciamus, retinenda inprimis & explicanda est illa descriptio facultatis liberæ, in qua duo postulantur. Unum est, quod illa sit potentia activa, ex se & ex sua interna facultate habens vim ad exercendam & suspendendam actionem suã. Aliud est, quod illa facultas dum exercet actum, ita sit disposita, & proxime (ut ita dicã) præparata ad opus, ut positis omnib. requisitis ad agendũ possit agere & non agere. In prima hujus sententiæ parte non est difficultas, nec fere est necessaria nova explicatio, suppositis, quæ in sectione 2. dicta sunt, ubi ostendimus libertatem consistere in facultate activa ut sic: ex hoc enim manifeste sequitur, libertatẽ requirere facultatẽ activã indifferentẽ ad agendũ & non agendũ. Unde, claritatis gratia, possumus in potentia libera duas potentias præscindere, seu quasi duas partes unius potentiæ. Una est ad volendum, seu exercendum actum: alia ad nolendum, seu suspendendam actionem. Hæc enim posterior pars hujus potestatis licet in se positiva quædam perfectio sit, tamen in usu per solam negationem, seu carentiam actus talis facultatis exerceri potest, si de absoluta ejus potestate loquamur, ut sumitur ex S. Th. 1. 2. qu. 6. art. 3. & aliis Theologis ibi, quia non velle ut sic potest esse liberum: non velle autem præcise sumptum, non includit actum, sed carentia actus, quæ si sit cum perfecta advertentia rationis, & plena potestate volendi, libera erit. Dico autem, si de absoluta potestate loquamur, quia moraliter seu ordinarie hujusmodi carentia appetitionis non excercetur absque positivo actu qui sit vel nolitio, qua refutatur objectum propositum, aut alius actus circa illud, v. g. amor, vel intentio ejus, vel sit conversio ad aliud objectum repugnans, aut diversum, ut experientia satis constat: quia difficillimum esset existente perfecta, & practica advertentia rationis omnem actum voluntatis suspendere.

Ex quo obiter intelligitur hanc indifferentiam facultatis liberæ primo ac præcise satis salvari per habitudinẽ ad actum vel carentiam actus, quæ solet dici libertas quoad exercitium, quia per eam, ipsum exercitium actus indifferens est. Cum tamen hæc facultas libera vitalis sit, atque ita perfecta & spiritualis, ut in se ipsam, & in suos motus reflectere possit, quotiescunque potest non exercere libere aliquem actum, potest etiam per alium positivum actuum velle illam carentiam, seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem, nam quotiescunque potest voluntas libere non amare, potest etiam elicere aliquem actum, secundum suam rationem & speciem repugnantem amori, & ita est ibi aliqua indifferentia quoad specificationem actus. Præter quam potest alia intercedere in ordine ad contrarios actus respectu ejusdem objecti, quatenus potest vel libere amari, vel etiam odio haberi. Quam duplicem potestatem includit etiam facultas libera secundum se & absolute sumpta, quãvis necesse non sit, ut illam habeat circa omnia & singula objecta, quia non oportet, ut sit æque libera circa illa omnia, ut inferius attingemus. Et hæc de priori parte hujus sententiæ.

In secunda parte sententiæ propositæ declaratur, non solum ratio facultatis liberæ, sed etiam id, quod necessarium est ad usum libertatis, seu actus liberi: hoc enim totum comprehendit prædicta definitio libertatis, & merito, quia tota difficultas libertatis, & utilitas ejus in ipso usu, & exercitio libertatis posita est. Est autem considerandum, dupliciter posse dici aliquid requiri ad actum: uno modo tanquam prærequisitum ad actionem, alio modo tanquam intrinsece, vel essentialiter inclusum in ipsa actione. Illud prius dici solet prærequisitum antecedenter, vel ex parte actus primi, sive illud sit propriũ principium actionis, sive conditio prærequisita ad illam quocunque modo, vel in quovis genere causę. Hoc autem posterius dici potest requisitũ concomitanter, seu in ipso actu secũdo, quia non distinguitur ab ipsa actione libera, quæ est actus secundus facultatis liberę. Cũ ergo dicitur liberũ esse, quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere & non agere, intelligendum est de prærequisitis antecedenter & in actu primo, non de aliis. Et hoc ipsum insinuatur in prædicta sententia, cum dicitur, debere facultatem liberam ita esse dispositam, & proxime præparatam ad opus, ut cũ ea dispositione possit agere & non agere: in illa

enim

enim præparatione includuntur omnia illa præ requisita in actu primo ad operandum.

Et quidem quod ad usum liberum sit necessarium cum illis omnibus dictam indifferentiam, & quasi duplicem potestatem integram manere, facile ostendi potest. Primo, quia alias cessatio, v. g. ab opere, non esset ex intrinseca vi & facultate, sed ex defectu alicujus conditionis requisitæ: hoc autem nil confert ad libertatem: nulla est enim naturalis potentia tam necessario agens, quæ non possit interdum non agere ex defectu conditionis requisitæ, ut approximationis passi, vel alterius similis. Imo, si quis recte perpendat, illud non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi, seu non posse agere cum tali defectu: libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in potentia non agendi. Unde, quando ipsamet voluntas caret aliquo actu propter naturalem inadvertentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, & ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum usum habeat, necesse est, ut positis omnibus conditionibus prærequisitis antecedenter, seu in actu primo, ex interna vi & facultate sua possit agere & non agere. Cum autem dicimus ex interna vi & facultate (ut objectionibus occurramus) non excludimus divinum concursum, vel majus auxilium necessarium pro actuum qualitate, sed id Theologis relinquimus.

Quod autem dicta definitio intelligenda non sit de requisitis concomitanter, probatur, quia hæc, ut diximus, includuntur in ipsa actione: nam, sicut actio est requisita ad agendum, ita quicquid in actione includitur, potest dici requisitum. Est autem actio requisita, ut id, quo formaliter determinatur potentia, & cõstituitur actu agens, & ideo non potest includi in his conditionibus, cum quibus potentia debet esse indifferens ad agendum & non agendum, quia involvitur manifesta repugnantia: ergo neque etiam includi debet in illis requisitis totum id, quod est de intrinseca ratione actionis, seu in illa essentialiter includitur: nam eadem est de illis omnibus ratio, quæ de ipsa actione. Atque hæc interpretatio illius definitionis colligitur ex communi sententia Theologorum in 1. dist. 38. & 39. & in 2. dist. 24. & ex doctrina Anselmi, quam statim explicabimus.

Expeditur prior difficultas.

Duplex motio nostræ volũtatis per divinam.

Atque ex hac interpretatione facile expediuntur duæ difficultates in principio tactæ. Ad primam enim respondetur, duplicem intelligi posse motionem Dei respectu voluntatis nostræ. Una est antecedens actualem concursum ad actum voluntatis; alia consistens in ipso actuali concursu. Prior parum nota est in Metaphysica, seu ex solis principiis naturæ, tamen in Theologia est certa, & quæcunque illa sit, continetur sub conditionibus requisitis, ad actum antecedenter, seu per modum principii aut actus primi. Nam, licet hæc motio fiat per actum vitalem, qui est actus secundus, respectu potentiæ, in qua in est: tamen respectu alterius actus, propter quem datur illa motio, comparatur per modum principii, & ea ratione dicitur esse per modum actus primi, ut judicium de bono agendo est principium actus voluntatis, quo tale bonum amatur: unde licet in intellectu sit actus secundus, tamen respectu voluntatis comparatur ut primus, & idem est de aliis similibus. Posterior motio est magis nota lumine naturali, quia Physice est magis intrinsece necessaria ad actionem creaturæ, computatur autem illa motio inter requisita ad actum concomitanter, quia concursus Dei essentialiter includitur in actione creaturæ.

De priori igitur motione dicendum est, quod, illa posita, adhuc potest voluntas non operari illum actum, propter quem datur talis motio, quia cum illa motio sit ex conditionibus prærequisitis ad actum liberum, nisi relinqueret illam potestatem expeditam, tolleret usum liberum: nam determinaret potentiam ad unum. Quæ autem esset libertas aut electio, ubi una tantum pars fuisset concessa? ut recte dixit Evodius ad Constantium, apud Turrianum l. 4. pro epistolis Pontific. c. 2. Et ideo Conc. Trid. sess. 6. c. 4. de hujusmodi motione prævia etiam in operibus gratiæ definit, illa posita adhuc esse in potestate voluntatis non consentire. Neque hoc est contra efficaciam divinæ motionis, tum quia id non provenit ex impotentia, sed ex sapientia, providentia, & voluntate ipsius primi motoris: tum etiam, quia quando ipse vult, etiam facit efficaciter, ut voluntas infallibiliter consentiat, quamvis possit non consentire. At vero per se & absolute non repugnat, stante hac motione non moveri voluntatem illo actu seu motu libero, propter quem talis motio datur, nec quoad hoc sunt correlativa movere & moveri, quando una motio comparatur ad alium actum ut principiũ ejus, & non tantum ut via ad terminum. Quomodo alias dixit August. eum, qui sic movetur, non posse non sentire motionem: posse autem non consentire, sed hæc res habet in Theologia gravem & prolixam disputationem, a qua nos consulto abstinemus, & ab omnib. opinionibus abstrahentes ea responsione contenti sumus, quam omnes sub prædictis verbis amplectuntur, licet in eorum sensu sit dissensio, de quo nunc judicium non ferimus.

De altera vero motione procedit proprie difficultas, quam tractamus: nam illa est, qua per se & essentialiter pendet actio causæ secundæ a prima, & ut dixi, non est aliud quam ipse concursus Dei, de quo cur motio dicatur, dicemus inferius, & tractando de dependentia causæ secũdæ a prima in operando. De hac ergo motione verum est illa posita, non posse voluntatem non moveri: negamus tamen id repugnare usui libertatis, quia illa motio non est ex conditionibus prærequisitis ad actum, sed essentialiter includitur in ipsamet actione voluntatis. Qualis autem sit hic concursus seu motio Dei, & quomodo sit simul cum influxu ipsiusmet voluntatis creatæ, & an possit dici aliquo modo prior absque læsione libertatis, ac denique quomodo sit in potestate hominis habere vel nõ habere hanc Dei motionem (hoc enim etiã verum est, & ad libertatem necessarium) dicemus in loco paulo ante citato.

Respondetur ad posteriorem difficultatem.

Denique secunda difficultas jam ex dictis expedita est: omissa enim priori motione, quę neque ad nos spectat, nec de illa in argumento est sermo, de posteriori seu concursu Dei negatur esse ex prærequisitis antecedenter, de quibus loquitur definitio libertatis, ut explicuimus, & ideo fatemur, illa posita non posse voluntatem non moveri, quia jam supponitur constituta sub actione sua, non tamen sine determinatione sua libera. Atque in hoc sensu optime etiam respondetur per distinctionem illam de sensu composito, & diviso: posita enim hac motione in sensu composito, non potest voluntas non operari, quia jam supponitur operans: unde id non repugnat libertati, quia in ipsamet suppositione includitur jam supponitur usus libertatis, de quo, sicut de qualibet alia re vere dicitur, quando est necessario esse, licet simpliciter & absolute (quod dicitur in sensu diviso) posset non esse. Et hoc ipsum est, quod dixit Anselm. lib. de Concordia præsc. a principio, & lib. 2. Cur Deus homo, c. 17. & 18. necessitatẽ ex suppositione antecedente tollere libertatem, non vero ex suppositione consequente. Suppositionem enim antecedentem vocat omne id, quod nos diximus esse prærequisitum antecedenter, seu ex parte actus primi ad actum liberum: unde hanc suppositionem antecedentem ipse vocat causã rei, & ideo si ex tali suppositione necessario sequitur actus, tollitur libertas, de cujus ratione est, ut cum omnibus illis prærequisitis maneat potentia integra ad agendũ, & non agendũ, etiam in sensu composito respectu talium conditionum antecedentium, ut declaratũ est. Suppositionem autẽ consequentẽ vocat omnem illam, quæ includit ipsãmet actionẽ creaturę, quia jam illa supponit usum liberũ, ut declaratũ est. Unde necessitas ex illa non potest ipsum liberum usum auferre, quia non est necessitas rei, sed illationis tantum, ut D. Th. dixit qu. 24. de verit. art. 1. ad 13. Qui hanc doctrinam confirmat lib. 2. Phys. lect. 15. in principio: favet etiam D. August. 5. de Civit. cap. 10.

SECTIO V.

Quænam sit facultas, in qua formaliter residet libertas causæ creatæ.

Omne & solum rationale agens est libertatis capax.

IN tertia & quarta ratione dubitandi sect. 2. propositis petitur, ut distinctius declaremus, quænam sint causæ creatæ, quæ in agendo non subduntur necessitati, & per quam facultatem hoc dominium habeant. Et quidem de causis principalibus, seu operantibus ut quod, facilis est resolutio ex dictis: ostendimus enim res omnes ratione carentes, carere etiam libertate ob imperfectionem suam. Quo fit, ut econtrario omnia agentia rationalia

lia seu intellectualis, sint etiam agentia libera: nam illa negatio usus rationis est sufficiens, & adæquata ratio carētiæ libertatis: ergo opposita affirmatio est etiam adæquata ratio oppositæ affirmationis. Et confirmatur: nam ostensum est in particulari hominem esse agens liberum, licet in gradu intellectuali sit infimũ omnium: ergo a fortiori dicendum est omnia agentia creata, quæ intellectum habent, habere etiam libertatem. Quod iterum de intelligentiis creatis in particulari dicemus infra de eis disputantes. Neque contra hoc obstat argumentum sumptum ex motibus aut influentiis cœlorum. Nam quod attinet ad intelligentias motrices cœlorum, etsi in alijs rebus liberæ sint, possunt in movendis cœlis necessitate aliqua duci, vel ex motione & imperio superioris agentis, vel ex fine præconcepto, quem immutabiliter diligunt atque intendunt. Quod vero ad influentiam cœlorum attinet, dicendum est illam non extendi directe ac per se ad res spirituales & immateriales, tum quia solũ influunt per Physicum motum, cujus res spiritualis incapax est, tum etiã, quia res spiritualis est ordinis superioris, & ideo in eam directe agere non potest res materialis. Animi autem hominum quia immateriales sunt, & libertatem habent, quatenus immateriales sunt, & per immaterialem potentiã operantur, & ideo influentia cœlorum non potest libertatis usum hominibus impedire, etiamsi indirecte medio corpore, & affectibus ejus possit illas in alterutram partem magis aut minus inclinare, quam inclinationem potest homo sua libertate superare, & astris dominari.

Spiritualis substantia liberæ actionis radicale principiũ. Ex quo ulterius constat, principium principale quo liberæ actionis, semper esse substantiam aliquam, seu substantialem formam spiritualem. Probatur, quia hujusmodi principium, vel est anima rationalis, vel aliqua superior substantia, sed anima rationalis est immaterialis, & multo magis omnis superior substantia: ergo. Et confirmatur: nam omnis forma materialis, quatenus talis est, operatur absque intelligentia & ratione, & ideo operatur modo mere naturali: ergo forma, quæ est principium liberæ actionis esse debet spiritualis.

Proximũ principiũ liberæ actionis semper est potentia spiritualis. Tertio hinc etiam constat, principium proximum actionis liberæ esse potentiam aliquam substantiæ spiritualis, quatenus spiritualis, seu intellectualis est. Quod addo propter animam humanam, quæ licet plures habeat facultates, multæ tamen earum materiales sunt, quia non conveniunt illi, quatenus intellectualis est, & ideo non sunt principium proximum liberæ actionis. Ratio hujus assertionis est, quia principium proximum debet esse accommodatum principali. Item, quia res non habet dominiũ sui actus, nisi quatenus intellectualis est: ergo non habet hoc dominium, nisi per facultatem pertinentem ad gradum intellectualem: hic autem gradus immaterialis est secundum se, & secundum omnes potentias sibi proximas: ergo. Solum est animadvertendum, dupliciter actionem aliquam denominari liberam: scilicet, ut actum elicitũ, seu proxime in ordine ad potentiam efficientem actionẽ, quomodo ipsum velle liberum est, vel ut actum imperatum, seu remote in ordine ad potentiam moventem, seu applicantem inferiorem facultatem ad agendum, quomodo ambulare est liberum. *Liber actus, vel elicitus, vel imperatus.* Cum ergo agimus de proximo principio actionis liberæ, intelligendum est de actione proprie libera in ordine ad suum immediatum principiũ, & hoc modo dicimus, principium proximum actionis liberæ esse facultatem spiritualem: nam principium proximum actionis, quæ solum imperative libera est, interdũ esse potest facultas materialis, ut est potentia motiva secundum locum residens in membris corporis, quia illa esse potest subordinata superiori sententiæ spirituali, in qua est propria vis denominativa in suum actum, & mediante illo in inferiorem potentiã & actionem ejus. Unde etiam dici potest, quod licet actio imperative libera physice, & secundum suam entitatem proxime fiat ab alia potentia, denominationem autem libertatis non habet nisi a superiori potentia medio actu ejus: illa ergo potentia, quæ principium proximum est actus per se ac immediate liberi, spiritualis esse debet, ac per se spectans ad intellectualem gradum, quatenus talis est.

Liberum arbitrium non in actu, vel habitu, sed in potentia aliqua consistere.

Atque hinc quarto concludimus, liberum arbitrium creatum directe & formaliter consistere in hujusmodi potentia, quæ prædictam vim & dominium habet in suum proprium actum. Neque oportet immorari in refutandis eorum opinionibus, qui dixerunt liberum arbitrium consistere in aliquo actu, vel in habitu, vel in potentia, prout aliquo habitu affecta. Ex quibus opinionibus primam tenuit Hervæus quodlib. 1. q. 1. secundam Bonav. in 2. dist. 25. art. 1. q. 4. tertiam Albertus in 2. dist. 24. ar. 5. Verum hæ opiniones aut probabiles non sunt, aut aliter vocibus utuntur. Homo enim liberum arbitrium habet, etiam quando nihil operaretur, alias amitteret liberum arbitrium per solam cessationem ab actu, quod absurdum est: non ergo potest liberum arbitrium in actu consistere. Item homo est liberi arbitrii, quia potest operari, & non operari positis omnibus requisitis ad agendum: est autem potens proxime ad operandum per aliquam potentiam: ergo libertatem habet proxime per aliquam potentiam animæ: talis ergo potentia erit liberum arbitrium. Deinde, si libertas arbitrii consistit in aliquo actu, inquiro, an ille actus sit elicitus a potentia libera, nec ne. Si primum dicatur, jam libertas antecedit illũ actum: est ergo in ipsa potentia ante actum. Si vero dicatur secundum, ille actus necessarius est: quomodo ergo in illo potest consistere arbitrii libertas?

Dicetur fortasse illum actum, etsi necessarius sit, posse esse principium liberæ electionis aut deliberationis: ita enim visus est philosophari Hervæus. *Objectioni respondetur.* Existimat enim potentiã non esse aptã ad eliciendum actum liberum, nisi præcedat actus necessarius, qui sit principium ejus: nam liberum actum (inquit) præcedit deliberatio, & deliberationem præcedit voluntas deliberandi. Sed hoc intelligi potest de actu intellectus, vel de actu voluntatis. Verum ergo est ante primum actum libere elicitum, debere necessario præcedere actum intellectus, non liberum nec proprie voluntarium, sed naturalem: quia cum nihil possit esse volitum, quin sit præcognitum, ante omnem volitionem antecedere debet judicium aliquod; illud ergo judicium, quod antecedit primam volitionem, non potest esse ex voluntate profectum, & consequenter neque liberum. Impropriissime autem ac falso dicetur, illud judiciũ esse ipsum liberum arbitrium, eo quod in suo genere possit esse fundamentum & origo liberi usus, quia solum est conditio requisita & applicatio objecti, ut potentia libera possit sua facultate uti. Et quamvis daremus, judiciũ illud concurrere active ad actum libere elicitum a voluntate, nihilominus non in illo consisteret libertas: nam potius ipsum de se naturaliter influit, expectat tamen (ut sic dicam) consensionem seu influxum voluntatis, in cujus potestate est illum tribuere aut suspendere: non ergo recte tribuitur libertas illi judicio seu actui intellectus, ut principio, in quo proxime residet.

Si vero id intelligatur de actu voluntatis, non est in universum verum ante omnem actum liberum voluntatis, præcedere aliquem actum naturalem, qui sit principium actus liberi: quis enim est talis actus, aut quæ necessitas cur antecedere debeat? Respondebitur, illum esse voluntatem deliberandi. Sed contra: nam inprimis in Deo est perfecta libertas sine tali voluntate, præexistente in intellectu (modo nostro intelligendi) perfecta rerum scientia mere naturali ac necessaria. Angelus etiam in primo instante habuit actum liberum voluntatis absque prævia voluntate deliberandi per intellectum, sed supposita tantum aliqua actuali cognitione intellectus, quam habuit concreatam & receptam potius, quam propria voluntate acquisitam. Et similiter homo si in intellectu habet sufficientem propositionem & considerationem objecti, etiãsi illam non habeat ex applicatione voluntatis, sed ex objecti oblati excitatione, vel ex locutione aut infusione alterius, potest immediate libere velle aut nõ velle tale objectum. At deinde licet in homine sæpe antecedat illa voluntas deliberandi, seu aliquid amplius inquirendi, vel cõsiderandi de tali objecto, etiam illa voluntas deliberandi non est naturalis, sed libera, quia nihil est, quod necessitet ad illam habendam: ergo neque illa voluntas deliberandi semper antecedit alium actum liberum circa omne objectum, neque cum antecedit semper est naturalis ac necessaria. Et ratio est, quia, ut voluntas velit objectum, non est necesse, ut prius voluerit considerationem objecti, sed satis est, quod talem considerationem habeat, sive illam considerationem habeat a natura, sive a voluntate, sive aliunde. De necessitate enim objecti volendi solum est, quod sit præcognitum: quod vero illa cognitio hinc

vel

vel inde proveniat, accidentarium est. Et eadem ratione, etiamsi sępe accidat consultationem & inquisitionem intellectus esse, directe voluntariam, non oportet, ut sit ab aliqua volitione naturali seu necessaria, sed potest esse a volitione libera, imo moraliter ita accidit, & ideo sępe consideratio est culpabilis, quia consideratio poterat per liberam voluntatem haberi. Ex hoc ergo capite non est necesse, ut aliquis actus naturalis voluntatis præcedat liberum.

An omnis intentio finis necessaria. Aliter obiici potest, quia intentio finis semper præcedit electionem mediorum: intentio autem finis necessaria est: nam libertas, ut Aristot. & D. Th. sentiunt, solum est in electione mediorum: ergo ex hoc capite ante actum liberum antecedit semper aliquis actus necessarius, qui est principium proximum, & ratio electionis liberæ: ergo in eo ponenda est primo libertas arbitrii. Respondeo, & falsum assumi, & male colligi. Non enim omnis intentio finis necessaria est, sunt enim multi fines particulares, quos non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, libere volumus, solumque finem ultimum aut summum necessario amamus, idque quoad specificationem tantum, non quoad exercitium, saltem pro statu hujus vitæ, ut paulo inferius attingemus, & ibi declarabimus, quomodo libertas dicatur versari circa electionem. Deinde etiā, quando intentio finis antecedit, libertas quæ est in electione mediorum non est ei attribuenda, ut proprio principio, sed facultati, a qua est ipsa intentio & electio, tum quia adhuc incertum est, an intentio sit propriū ac per se principium efficiendi electionem, vel tantum dispositio prævia, seu conditio necessaria ad illam: tum maxime, quia etsi intentio concurrat active cum potentia ad electionem: tamē determinatio ad eligendum hoc mediū præ aliis, non est ab intentione, sed ex virtute ipsius voluntatis, ex cujus influxu est intrinsece voluntaria ipsa electio, & consequenter determinata ad hoc medium potius, quam ad aliud. Nulla ergo ratione intelligi potest, quod facultas libertatis proprie resideat in aliquo actu, sed in potentia, a qua proxime est actus liber.

Et similibus argumentis facile ostendi potest liberum arbitrium non esse aliquem habitum. Primo quidem, quia vel talis habitus esset naturalis, & congenitus cum potentia, vel acquisitus per actus (omitto habitus infusos, quia nunc de naturali libertate, & de actibus ordinis naturalis loquimur) primum dici non potest, quia juxta veram doctrinam nullus est naturalis habitus, naturaliter inditos voluntati, si proprie loquamur de habitu, prout est qualitas distincta a potentia, addens illi facilitatem vel inclinationem, hanc enim non dat natura, sed usus. Neque aliud docet experientia, vel ratio: nam inclinatio aut virtus, quam natura indidit potentię, non est aliud ab ipsa potentia. Unde si fortasse D. Bonaventura, aut Albertus nomine habitus intelligunt habilitatem, seu vim connaturalem talis potentiæ, solum in nomine a nobis differunt. Secundum etiam dici non potest, quia habitus facultatis liberæ per actus liberos acquiruntur: antecedit ergo usus liberi arbitrii hujusmodi habitum: ergo non potest ipsum liberum arbitrium consistere in tali habitu. Præterea est generalis ratio, quia habitus in tantum potest esse principium actus liberi, in quantum possumus eo uti, cum volumus: non ergo dat ipse habitus libertatem, sed potius (ut ita dicam) illam accipit a potentia, in qua residet, quatenus potentia est, quę habitu utitur, & in ejus facultate positum est illo uti, vel non uti. Tertia ratio sit, quia habitus non dat posse operari, sed dat facilitatem in operando: unde nullum actum naturalis ordinis potest voluntas efficere affecta habitu, quem absolute non possit absque habitu: liberum autem arbitrium non necessario requirit hanc facilitatem in operando, sed absolutam potestatem agendi & non agendi, positis omnibus requisitis: unde homo ratione utens a principio liber est, antequam illam facilitatem acquirat: non ergo consistit libertas in aliquo habitu, neque in potentia simul cum habitu, cum ipsa per se habeat absolutam potestatem. Solum in habitibus per se infusis id videri potest probabile, quatenus hi habitus non tantum dant facilitatem, sed ipsum etiam posse. Unde concedi potest hos habitus complere ex hac parte intrinsecam libertatē respectu supernaturaliū actuū, Quamvis etiam sine illis possit potentia, si alias habeat auxilium proportionatum, dici simpliciter libera ad tales actus, quia ad non eliciendos illos per se sufficit: ad eliciēdos autem non tantum per habitus, sed etiam per auxilia compleri potest. Neque in hac doctrina occurrit difficultas, nec D. Bonaventura, aut Albertus argumentum aliquod objiciunt, quod nostra responsione indigeat.

Liberum arbitrium non esse potentiam, ab intellectu & voluntate distinctam.

Supposito ergo facultatem liberam proxime positam esse in aliqua potentia animæ, seu substantiæ intellectualis, inquirendum superest, quænam potentia illa sit. Et in primis non defuerunt, qui dicerent, esse potentiam distinctam ab intellectu, & voluntate. Ita tenet Alexand. Alens. 2. par. qu. 72. memb. 2. art. 1. §. 3. ubi ait, liberum arbitrium proprie & specialiter sumptum, esse potentiam quandam motricem distinctam ab intellectu & voluntate. Sententia Alensis improbatur. Veruntamen hæc sententia neque probari neque intelligi potest. Aut enim est sermo de potentia motrice secundum locum, aut de potentia motrice aliarum potentiarum ad actus suos. De priori probabile est esse in anima, vel etiam in intelligentiis distinctam ab intellectu & voluntate, sive ad movendum se, sive ad movendas res alias, ut supra tactum est, & dicetur etiam infra tractando de intelligentiis creatis. Veruntamen non potest libertas in hac potentia formaliter constitui. Primo, quia illa potentia proprie non elicit actum immanentem, sed actionem transeuntem, & ideo imperfectior est quam oportet, ut sit capax formalis libertatis. Secundo, quia illa potentia non exit in actum, nisi applicata per voluntatem, movet enim angelus vel homo se aut alia, quando vult: imo in universum principium motus in viventibus perfectioribus est appetitus: ergo illa potentia non est libera active, ut sic dicam, seu elicitive, sed passive, seu imperative: non est ergo in se potentia libera, sed subiicitur potentiæ liberæ. Unde ejus actus solum est voluntarius per denominationem ab actu alterius potentiæ, non intrinsece per se ipsam, quod necessarium est ad potentiam formaliter liberā, & paulo infra exponam. Si autē sermo sit de potentia motrice aliarum potentiarum, talis potentia in creatura intellectuali non est alia a voluntate & intellectu: nam loquendo de motione objectiva, sic intellectus movet voluntatem: si autem de motione effectiva seu applicativa ad opus, sic voluntas est, quæ movet & se, & alias potentias: non enim applicamur ad operandum libere, nisi quia volumus: fingere ergo aliam potentiam & supervacaneum est, & inintelligibile, quia non nisi appetendo & volendo inclinamur & applicamur ad operandum.

Quod si fortasse Alensis non re, sed ratione distinguit potentiam hanc motricem potentiarum a voluntate, & hoc sensu vocat liberum arbitrium distinctam potentiam a voluntate, primum solum in verbis a nobis differet. Deinde non satis declarat munus liberi arbitrii: non enim adæquate consistit in motione aliarum potentiarum, sed etiam in volendo quovis objecto, cum potestate non volendi illud. Sit ergo constans & certum facultatem hanc, in qua proxime est formalis libertas, non esse aliam ab intellectu & voluntate. Quæ autem harum potentiarum sit, explicandum superest.

Libertatem formalem non esse in intellectu sed in sola voluntate.

In qua re tres modi dicendi esse possunt. Primus est intellectum & voluntatem simul ac formaliter complere libertatem arbitrii, ita ut utraque ex his potentiis formaliter libera sit in suis actibus & ex utriusque libertate consistat perfecta libertas hominis cum suis humanis actibus. Libertas non coalescit formaliter ex ratione & voluntate. Hunc tenuit Durand. in 2. dist. 24. q. 3. Ubi primum ait intellectum simul cum voluntate esse potentiam formaliter liberam: putatque esse sententiam Aristot. 9. Metaph. c. 3. ubi indistincte ait, potētias naturales esse liberas. Deinde subiungit Durandus, intellectum esse prius & perfectius liberū, quia cū proprium sit potentiæ rationalis esse liberā, quæ perfectius fuerit, rationalis erit perfectius libera: intellectus autē est perfectior rationalis potentia: imo ille solus est proprie & quasi essentialiter rationalis: volūtas autē solum participatione seu subordinatione quadā, quatenus apta est ratione dirigi: ergo intellectus est etiam primario liber. Et Confirmatur: nam intellectus non solum est liber, sed etiam est radix libertatis voluntatis: nam ex indifferentia judicii, quod ad intellectum spectat, oritur indifferentia electionis, quæ pertinet ad voluntatem: ergo libertas prior & perfectior est in intellectu:

nam propter quod unumquodque tale & illud magis. Tandem hinc tacite concludere videtur Durandus liberũ arbitrium formaliter quasi coalescere ex intellectu & voluntate. Unde & a Magistro ibi & a D. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. definitur liberum arbitrium esse facultatẽ voluntatis & rationis: illa enim particula & non copulative, sed collective sumenda est. Unde munus liberi arbitrii non in solo judicio, vel sola electione, sed in utroque simul cõsistet.

Libertas non est in solo intellectu formaliter.

Secundus modus dicendi esse potest, libertatem esse formaliter in solo intellectu, & non in voluntate. Hunc non invenio apud aliquem auctorem: videtur autem posse satis probabiliter fundari in quadam sententia a multis recepta, nimirum voluntatem omnino determinari ad electionem a judicio intellectus: ita ut nec sine illo possit determinari ad aliquid eligendum, neque illo posito possit ab illo discrepare, seu non confirmari illi. Nam ex hoc principio aperte sequitur primo, potentiam voluntatis nõ esse formaliter liberam. Primo, quia nunquam est in potestate ejus agere, & non agere, positis omnibus requisitis antecedenter, ut superius declaratum est. Unum ex his requisitis est judicium rationis, quo posito non est in potestate voluntatis, aut non agere, si judicatum est esse agendum, aut agere, si judicatum est non esse agendum. Secundo, quia voluntas in sua determinatione magis passive, quam active se gerit, cum necessitate quadam sequatur motionem alterius facultatis: at formalis libertas non potest esse in potentia ut mota, sed ut se movente, sicut ostensum est. Tertio declaratur exemplo potentiæ executivæ, seu motivę secundum locum: illa enim & movere potest, & cessare a motu, & hunc motum efficere vel contrarium, & tamen non est formaliter libera, quia id non potest quasi se movens seu determinans, sed tanquam mota, & necessario sequens motionem voluntatis: ergo idem dicendum erit de voluntate, cum pari necessitate obsequatur judicio intellectus. Ex hac autem parte sic probata, necessario concluditur altera, nimirum libertatem formaliter esse in intellectu quantum ad potestatem ferendi & non ferendi judicium, quia alias nullibi relinquetur formalis libertas. Et potest etiam hæc pars confirmari argumentis Durandi.

Libertas in sola voluntate formaliter residet.

Tertius modus dicendi est libertatem esse formaliter in voluntate & non in intellectu. Hæc est D. Th. 1. p. q. 83. art. 3. & 1. 2. q. art. 13. art. 1. adjuncto 6. & in 2. d. 24. qu. 1. quibus locis idem tenent Cajetan. Capreol. Conrad. & alii Thomistæ: consentiunt etiam Richard. dicta dist. 24. & Scotus d. 25. & Henric. quodlib. 1. qu. 16. Et hanc sententiam censeo esse verissimam, quæ satis probata erit contra præcedentes, si ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem, quia nulla potentia præter voluntatem relinquitur, in qua esse possit. Id autem in hunc modum demonstrari potest, quia intellectus secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus, neque quoad exercitium: ergo nullo modo est liber: neque enim alius modus libertatis excogitari potest.

Prior pars probatur, quia intellectus ex natura sua determinatus est, ut assentiat vero, & dissentiat falso: quod si neutra harum rationum in objecto sit, aut eam ipse non percipiat, neutrum actum elicere potest, quia non potest absque objecto operari. Dices inter hæc membra dari posse medium, nimirum quod in objecto intellectus non clare videat veritatem aut falsitatem: appareat tamẽ aliquo modo rationibus probabilibus, vel testimonio alicujus. Tunc ergo poterit intellectus esse liber quoad specificationem actus. Respondetur in primis, non posse intellectum ex se determinari ad speciem actus, nisi etiam possit se determinare ad exercitium, quia potentia non se determinat ad talem actum, nisi exercendo illum, & quia, ut supra diximus, libertas primo & per se cernitur in exercitio actus; si ergo ostenderimus, intellectum non esse ex se liberum quoad exercitium actus, constabit etiam circa talia objecta non habere formalem libertatem quoad specificationem.

Præterea potest a priori declarari & probari, quia intellectus circa talia objecta sic proposita, non ideo manet ex se quasi suspensus, & indeterminatus, quia habet intrinsecã vim & dominium sui actus, sed solum, quia objectum non est satis applicatum, ut naturali impetu, quo inclinatur ad verum, ex necessitate in illud feratur. In quo cernitur magna differentia inter voluntatem & intellectum: nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum, nisi ob imperfectam propositionem objecti. At vero voluntas etiam circa objectum exacte propositum potest esse indifferens juxta capacitatem objecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferentia quoad judicium, quia semper est actus scientiæ evidens, & cum perfecta manifestatione objecti: in voluntate autem est indifferentia, respectu objectorum, etiamsi perfectissime proponantur.

Et ratio magis a priori sumi potest ex diversitate objectorum intellectus & voluntatis: nam formale objectum intellectus est veritas: in eodem autem objecto non possunt esse veritas & falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, & ideo per se, & quantum est ex meritis objecti intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus: unde si interdum non satis determinatur, solum est, quia objectum non satis proponitur seu apparet: non vero ex interna vi, & dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem objectum est bonum: potest autem idem objectum esse simul bonum & malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa, seu sub diversis rationibus, & ideo stante perfecta objecti propositione, seu cognitione, potest esse potentia appetitiva indifferens quoad specificationem ad prosequendum, vel refutandum tale objectum: indifferentia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectu, sed in voluntate.

Altera pars de necessitate quoad exercitium probatur, quia nulla potentia, cujus actus non sit intrinsece voluntarius, potest esse formaliter libera quoad exercitium: sed actus intellectus non est intrinsece voluntarius: ergo intellectus non est potentia formaliter libera. Ut intelligatur antecedens, suppono duobus modis posse actum esse voluntarium: primo extrinsece per denominationem ab actu alterius potentiæ moventis seu applicantis aliam potentiam ad opus: quomodo deambulatio est voluntaria, quando quis sponte sua se movet. Secundo modo est aliquis actus voluntarius intrinsece & per seipsum, ut actus amoris voluntarius est, quid enim magis spontaneum quam amare? & tamen per se loquendo, non est voluntarius per denominationem ab alio actu, sed per seipsum. Non enim est necesse, ut qui amat, priori & distincto actu velit amare, & quamvis interdum aliquis pro libertate sua id facere possit, tamen est accidentarium ad voluntarium amorem: immediate enim & absque priori actu potest quis amorem elicere, & ipsummet amare, intrinsece est velle amorem. Sed est differentia, quod in priori modo voluntarii actus, qui denominatur voluntarius ab alio, est objectum, & effectus ejus: objectum quidem, quia in ipsum tendit prior actus: effectus autem, quia talis actus non solum est volitus ut objectum, sed etiam causatus, saltem mediate, quatenus ex vi actus voluntatis vel appetitus applicatur inferior potentia ad operandum. At vero actus, qui per seipsũ est intrinsece voluntarius, non comparatur ut proprium objectum, vel effectus ad illum actum, quo est volũtarius, quia est voluntarius seipso, & non est proprie objectum vel effectus sui ipsius: habet ergo aliud objectum, in quod directe tendat, & est effectus potentię, a qua elicitur, & solum per quandam virtualem reflexionem, quam in se includit, est voluntarius: unde dici solet volitus per modum actus, non per modum objecti.

Actus in se voluntarius sẽper est elicitus ab appetitu.

Ex quo intelligitur, nullum actum posse esse intrinsece & per seipsum voluntarium, nisi ille, qui est elicitus a potentia appetitiva. Probatur, quia proprium voluntariũ, ut distinguitur a connaturali, formaliter provenit ab aliquo actu elicito ab appetitu vitali; & ita in priori modo voluntarii actus ille, qui extrinsece dicitur voluntarius, eam denominationem recipit ab aliquo actu elicito ab aliquo appetitu vitali, a quo imperatur: ergo actus, qui per seipsum est voluntarius, cum non recipit hanc denominatione ab alio actu elicito ab appetitu, necessario debet esse elicitus ab appetitu vitali. Et ex ipsa ratione & modo talis actus potest etiam reddi ratio: nam actus elicitus a voluntate est per modũ intrinsecæ, & spontaneæ tendentiæ, & inclinationis in objectum, & ideo talis tendentia se ipsa etiam est spontanea: hic autem modus tendentiæ est proprius appetitivę potentiæ: ergo est etiam illius proprium, quod actus ejus sit per seipsum intrinsece voluntarius: cum ergo intellectus non sit potentia appetens, constat

actum

actum ejus non esse per seipsum intrinsece voluntarium, quæ erat posterior pars antecedentis assumpti.

Prior vero pars, scilicet solam illam potentiã esse posse liberam quoad exercitium, cujus actus est intrinsece voluntarius, declaratur in hunc modum, quia exercitium actus, seu (quod idem est) determinatio potentiæ ad operandum, esse debet aut naturalis ex solo impetu naturæ, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis. Neque enim intelligi potest alia ratio, ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia vult & appetit talem operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturæ: ergo est determinanda voluntarie: ergo aut extrinsece per voluntarium elicitum ab alia potentia; & sic non erit potentia formaliter libera, sed imperative quia ipsa non se movet quoad exercitium, sed movetur, & determinatur ab alio. Vel per voluntarium intrinsecum: & sic necesse est, ut talis potentia sit appetitiva: ergo ut potentia aliqua sit formaliter libera quoad exercitium, id est, potens se ipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est, ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum: cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constat, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus.

Quod quidem confirmari potest primo ex communi modo sentiendi, & loquendi omnium hominum: cum enim possit homo de hac re vel illa considerare, si quis interrogetur, cur potius in hujus rei consideratione quam alterius occupetur, respondebit id facere quia vult: imo & qui credit ea, quæ non manifeste videt, credit quia vult, voluntate ratione regulata, si prudenter credit: & ideo dicunt Theologi credere esse meritorium, & pendere ex pia affectione voluntatis: ergo signum est intellectum nunquam libere determinari ad alterutram partẽ nisi per voluntatem: ergo non est ipse in se formaliter liber. Et confirmatur tandem: nam quando actus, seu exercitium actus intellectus, non habetur ex necessitate naturæ, non potest ab homine assumi, seu præferri carentiæ talis actus seu exercitii nisi per quandam electionem, qua hoc præfertur alteri: sed electio est actus voluntatis: ergo determinatio potentiæ ad exercitium actus semper est per imperium seu motionem voluntatis eligentis: atque ita tota libertas talis actus est formaliter ex voluntate, & non ex intellectu. Idemque majori ratione concluditur, quando electio non solum est de exercitio actus intellectus, sed etiam de specie ejus, ut cum quis eligit credere firmiter potius quam discredere, vel dubitare: illud enim necesse est fieri per voluntatem determinantem intellectum, ut recte dixit D. Thom. 2.2. q. 2. art. 1. ad tertium.

Ex probatione igitur hujus partis relinquitur inprimis satis improbata opinio Durandi: nam si intellectus nõ est formaliter liber, non potest liberum arbitrium formaliter consistere in collectione seu aggregato utriusque potentię intellectus & voluntatis. Dico autem *formaliter*: nam radicaliter pertinet intellectus seu ratio ad liberũ arbitriũ. Quo sensu dictum est, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis, & rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autẽ pręsuppositive seu radicaliter. Neque oportet cum Scoto, Henrico, & aliis disputare, qui negant rationẽ esse dicendã radicem libertatis, sed solum conditionẽ necessariam ad libertatẽ: nam hi auctores videntur de modo loquendi magis quã de re contendere. Nam, quia cognitio solũ est necessaria conditio, pręvia ad volitionẽ, ideo modum cognitionis solum appellare volunt conditionẽ necessariam ad modum volitionis, qui in libertate consistit. Optime tamen dici potest, radicem libertatis esse rationis seu intelligentiæ usum: nam, si de potẽtiis ipsis loquamur, potentię appetitivæ sequuntur cognoscitivas, ita ut licet radix earũ sit anima, immediate tamen est radix potentiæ cognoscitivę, & mediante illa appetitivę: & ita perfectior appetitus radicatur proxime in perfectiori potentia cognoscente: ergo etiam hæc perfectio formalis libertatis oritur ex perfectione intelligendi seu ratiocinandi. Sicut ergo una passio est radix alterius, ita libertas voluntatis dicetur radicari in intelligentia rationis. Et eadem est proportio inter actus, quia sicut est ordo per se inter potentias, ita inter actus earum, & quia moraliter illa est causalitas per se, fundamentum autem totius esse moralis est libertas: igitur etiam indifferentia in actibus voluntatis provenit ex judicio rationis, ut recte docet D. Th. 1. p. q. 83. ar. 1. & aliis locis supra citatis, quem Thomistæ eisdem locis sequuntur: & Son. Javell. & alii 9. Metaph.

Rationis usus radix est libertatis.

Solum oportet observare dictos auctores sæpe dicere indifferentiam actus voluntatis oriri ex indifferẽtia judicii rationis: in qua locutione cavenda est ęquivocatio vocis *indifferentiæ*: nam attributa voluntati in ipsa potentia significat formalẽ libertatem, seu potentiam ad utrumlibet: in actu vero ejus significat immediatã habitudinẽ ad potentiam elicientem actum, cum proxima potestate ad oppositum. Unde si in eodem sensu dicatur indifferentia actus voluntatis oriri ex indifferentia judicii, non est vera sententia, quia in judicio, ut antecedit volũtatem, non potest esse hęc formalis indifferentia, ut demonstratum est. Aliter ergo sumenda est indifferentia attributa judicio ut radici libertatis, & potest dici indifferentia non formalis sed objectiva: nã quia judicium rationis propter suam perfectionẽ & amplitudinẽ proponit in objecto varias rationes convenientię, vel disconvenientię, & similiter proponit medium non semper ut necessarium, sed ut indifferens, quia & discernit gradum utilitatis & difficultatis ejus, & simul invenit, vel proponit alia media: ideo fundamentum est liberæ electionis voluntatis. Quod autem in judicio non sit alia indifferentia, vel libertas necessaria, satis constat ex dictis supra cõtra opinionem Hervęi. Et patet facile in libertate divina: nam pręsupposita sola naturali scientia objectorum omnium possibilium, voluntas divina libere vult hoc vel illud extra se, propter solam indifferentiam vel non necessitatem objectorum, quam per naturalem scientiam clarissime & necessario intelligit.

Atque ita satisfactũ est omnibus fundamentis Durãdi: nam esse potentiã formaliter liberam non est idem, quod esse potentiã rationalẽ, nec necessario illud concomitans: sed solũ comitatur potẽtiam appetitivam rationalem: ad potentiam autẽ rationalem ut sic solum cõsequitur, quod sit libera formaliter aut radicaliter. Et hoc modo intelligendus est Arist. 9. Metaph. ubi indistincte loquitur de potentiis rationalibus per modum unius, solumque intendit docere in parte rationali, quam mentem appellamus, esse indifferentiã in operando; quomodo autem ad hanc indifferentiam concurrant singulæ potentiæ illius partis superioris, non tractat, a nobis autem declaratum est.

Secũdo ex probatione ejusdem partis improbata relinquitur secunda sententia, quę formalem libertatem in voluntate negabat: nam si formalis libertas non est in intellectu, ut ostensum est, necesse est ut sit in voluntate, alias nullibi esset. Deinde est per sese valde improbabilis illa sententia, & aliena ab omni hominum sensu: omnes enim censent hominem esse liberum, quia, si vult, operatur, & si vult, cessat. Unde etiam Scriptura sacra hanc potestatem indifferentem maxime attribuit voluntati 1. ad Cor. 7. *Non habens necessitatem, sed potestatem habens suę voluntatis*, & ideo etiam omnis bonitas & malitia, omnisque ratio præmii aut pœnę in voluntate esse censetur, ut latius Theologi tradunt. Ac diserte Conc. Triden. sess. 6. c. 5. cum docuisset esse in potestate hominis libere cooperari vel resistere gratiæ, expresse declarat id facere hominem *libera sua voluntate*, vel sola, si resistat, vel adjuta Dei gratia, si cooperetur. Ac denique antiqui Patres hac ratione liberum ipsum arbitrium sæpe nominant *liberam voluntatem*, ut videre est in August. lib. 3. de lib. arb. c. 1. & seq. & in Damas. lib. 2. de fide c. 25. interdum vero vocant liberum voluntatis arbitrium, ut patet apud August. lib. 5. de Civit. c. 9. & Ambr. lib. 2. de fide c. 3.

Atque ex hac parte, quod voluntas sit formaliter libera, potest confirmari altera, quod scilicet intellectus non sit formaliter liber, quia non sunt ponendi in homine actus eliciti a duabus potentiis per se liberi ex solis habitudinibus ad suas potentias, alias duplex inordinatio moralis esset in hujusmodi actibus intellectus & voluntatis. Itaque statim ac intellectus judicaret hoc objectum pravum esse eligibile in hoc actu pręcise sumpto, & ante alium cõsensum voluntatis esset malitia, quia de se est rationi dissonus, & alioqui est formaliter liber. Rursus in electione talis objecti esset nova malitia, quia ille est novus actus liber, quem homo vitare posset, & de objecto rationi contrario. Quod si stante illo judicio adhuc voluntas non cõsentiret, nihilominus homo dignus esset reprehẽsione ratione talis judicii, non ratione alicujus volũtatis prioris, formalis aut virtualis, sed præcise ob libertatem intellectus. Eademque ratione consideratio aut error posset esse

culpa-

culpabilis ratione solius intellectus absque interventu voluntatis, quæ omnia sunt absurda, cum nihil magis repugnet, quam esse peccatum absque voluntario. Sicut ergo non est in homine alia formalis bonitas vel malitia moralis, nisi quæ a voluntate provenit; ita neque est alia potentia formaliter libera preter voluntatem. Neque hoc est contra perfectionem intellectus, quia simpliciter major perfectio est esse regulam voluntatis, cui perfectioni repugnat libertas formaliter in eadem potentia, tum quia regula debet esse certa, & de se immutabilis, tum etiam quia illa operatio, quæ est regula, non est per inclinationem & tendentiam in rem regulatam, sed per quandam commensurationem ad illam, quæ commensuratio non est indifferens, sed certa & determinata: voluntas autem, quia est quasi cæca, indiget regula, aut directione intellectus, quia vero tendit in suum objectum per voluntariam inclinationem perfectam, capax est libertatis: & in hoc potest secundum quid excedere intellectum, quamvis simpliciter sit in perfectione inferior.

SECTIO VI.

Quomodo causa libera determinetur a judicio rationis.

Prima sententia. Superest tamen respondeamus ad difficultatem in favorem secundæ sententiæ propositam, quæ aliam quæstionem postulat, quomodo scilicet voluntas, dum libere vult, a ratione determinetur. In qua discipuli D.Th. supra citati, & alii recentiores omnino contendunt non posse voluntatem determinari ad liberum actum, nisi præcedat in intellectu definitum judicium practicum, vel ut alii loquuntur, imperium, quo hic & nunc pensatis omnibus, definitam sententiam proferat, hoc esse homini eligendum, vel impulsum, qui hac voce explicatur, *fac hoc*, efficiat. Ratio esse potest, quia voluntas non potest ferri, nisi in objectum cognitum, & per rationem propositum, cum sit appetitus rationalis 3. Ethic. c.2. ergo donec ratio determinate judicet quid eligendum sit, non potest voluntas eligere: alias tenderet in objectum incognitum, quia cognitio vera non est sine judicio, per puram enim apprehensionem nondum cognoscitur, an res sit talis, vel non sit: ergo & e converso stante illo definito judicio, hoc est eligendū, non potest voluntas non eligere, quia alias etiam tunc sine ratione duceretur: & formaliter, vel virtualiter saltem ferretur in incognitum, quia non eligendo, vel formali, vel virtuali actu refutat illud objectum, vel vult non amplecti tale medium sine ulla ratione, vel judicio: repugnat ergo voluntatem sic operari. Propter quod fortasse dixit Bernard. libr. de grat. & libero arbit. habere semper voluntatem cognatam rationem, quia licet non semper ex ratione, nunquam tamen absque ratione movetur.

Secunda sententia Henric. Scotus. Andr. Hæc vero sententia non placet Henrico, neque etiam Scoto & discipulis ejus, ut patet ex locis citatis, & ex Antonio, And. 9. Metaph. q.2. Et sane ratio insinuata in superiori sectione referendo secundam sententiam apud me est irrefragabilis: nam si illud judicium rationis est ita prærequisitum ad operandum, ut in suo genere sit causa necessaria ad actum liberum voluntatis: & illo judicio posito voluntas non potest non cōsentire illi: ergo voluntas non est talis potentia, quæ positis omnibus absolute prærequisitis ad operandum, possit velle & non velle: ergo non est potentia libera. Tota collectio videtur evidens juxta principia superius demonstrata. Et declaratur amplius: nam posito judicio, voluntas ex necessitate vult in sensu (ut ajunt) composito, quod facile concedent auctores illius sententiæ: adeo ut Medin. 1.2. quæst. 9. art. 1. dub. 2. post secundā concl. dicat stante imperio efficaci ex parte intellectus nullam restare libertatem in voluntate ad contradicendum. Et subdit, non habere imperium hanc efficaciam ab ista voluntate per se loquendo, quia cum non sit abitio in infinitum, necessario deveniendum est ad unum imperium intellectus antevertens omnem actionem voluntatis, quod secum efficaciter rapiat voluntatem. Et Bellarminus, qui illam tenet sententiam lib. 2. de grat. & libero arbit. cap. 8. dicit, quod sicut voluntas Beatorum est determinata ad amandum Deum posita visione Dei, ita in quacunque re particulari eligenda voluntas est determinata ad unum quoad specificationem, & quoad exercitium, & reipsa necessario eliget, quando aderit præsens judicium practicum particulare dictans hic & nunc absolute omnibus consideratis hoc esse eligendum.

Bellarminus. Sed tunc interrogo rursus, an illud judicium sit absolute & simpliciter necessarium, ita ut feratur ab intellectu ex vi solius objecti, & medii evidentis, aut alterius causæ necessitantis intellectum ad tale judicium: an vero sit actus simpliciter liber. Si primum dicatur, evidēter destruitur usus libertatis, quia talis usus neque cernitur in ferēdo ipso judicio, neq; in actu voluntatis, qui ad illud necessario consequitur. Neque hic juvat quidquam sensus compositus, quia illa suppositio, cum qua actus necessario cōponitur, est in se simpliciter necessaria & non libera, & est antecedens tanquam causa necessitans ad subsequentem actum, qui modus compositionis in amore beatifico reperitur, nec potest actus voluntatis alio modo esse necessarius. Si vero dicatur judicium illud esse liberum (ut tādem post inutiles & obscuras distinctiones concedit Iavell. 9. Metaph. q.4.) interrogo rursus, an illud judicium sit liberum elicitive ex vi intellectus, vel imperative a voluntate. Primum dici non potest in sententia cum qua convenimus, qui de hoc puncto disputamus, quod intellectus non est potentia formaliter libera. Si vero dicatur secundum, vel proceditur in infinitū, vel omnino destruitur illa sententia: nam de illo actu volūtatis, qui determinat intellectum ad tale judiciū, inquiro, an determinetur ex alio judicio intellectus, & de illo redibit idem argumentum, & sic procedetur in infinitum. Si vero ille actus liber volūtatis non est ex determinatione similis judicii prioris, inferūtur duo, illi sententiæ contraria. Primū est voluntatē non determinari in omnibus suis actibus liberis a judicio intellectus: secundum est nunquam sic determinari, nisi in virtute alicujus prioris volitionis liberæ, in vi cujus cætera consequuntur, & ab ea participant libertatem.

Dicet fortasse aliquis stante illo judicio impossibile esse voluntatem non consentire: posse tamen voluntatem tollere judicium illud: & propterea actum ejus esse liberū & non necessarium, sed hæc responsio non satisfacit argumento proposito, sed tacite & implicite admittit illud judicium esse liberum: alias non posset voluntas auferre illud: non declarat autē per quam voluntatē sit a principio liberum. Neque enim satis est si dicatur esse liberum indirecte, quia voluntas non impedivit illud, tum quia saltem potuit voluntas habere volitionem liberam, qua impediret illud judicium, de qua redit idem argumentum; tum etiam quia licet ad negationem actus fortasse possit sufficere voluntarium indirectum, tamen ad exercitium positivum actus liberi & imperati non sufficit, sed necessarius est actus formaliter liber, imperans & determinans potentiam. Alia præterea evasio, quæ ex Javello supra sumi potest, non enervat vim argumenti: ait enim, judicium illud esse liberum radicaliter, quod habet ab intellectu, & non a voluntate, sed hoc non est respondere ad dilemma factum, sed illud eludere, quia esse liberum radicaliter nō est aliud quam esse radicem libertatis, quæ est in voluntate, de quo nō inquiritur, sed de libertate formali: nam illemet actus intellectus, qui est radix actus voluntatis, est vere ac formaliter elicitus a sua potentia, & de illo inquiritur, an ex necessitate, vel cum indifferentia elicitus sit a potentia. Alii respondent distinguentes de judicio speculativo, vel practico, quia non speculativum, sed practicum determinat voluntatem. Et hoc ajunt esse liberum, etiamsi contingat speculativum esse naturale. Sed hoc non enervat difficultatem propositam: nam si posito toto judicio speculativo de objecti convenientia, utilitate, honestate aut turpitudine, & aliis rationibus aut circumstantiis, judicium practicum de tali re amanda seu eligenda liberum est, de illo redit totum argumentum factum, a quo nimirum determinetur intellectus ad tale judicium. Si ab intellectu: ergo intellectus est liber, si a voluntate, quid determinat illam? Atque ita concluditur, primam determinationem liberam voluntatis fieri sine tali judicio: nullūque esse judicium omnino determinans voluntatem ad aliquem actum, nisi in virtute prioris volitionis liberæ.

Tertia opinio. Dicunt tandem aliqui illud judicium practicum esse liberum ex vi voluntatis amantis illud objectum, & volūtatem ipsam amare illud objectum ex vi talis judicii: atque illos duos actus esse sibi invicem causas in diversis generibus causarum, quia & volūtas determinat intellectū, ut ita practice judicet, & intellectus determinat voluntatē, ut velit talem rem. Neq; repugnat (inquiunt) illa duo mutuo se antecedere & subsequi, quia id fit in diversis generib. causarum. Voluntas enim determinat intellectum efficienter, intellectus autem voluntatem finaliter. Sed hæc doctrina mihi non probatur: primum enim nulla ratione

tione fundatur, neque ad aliquid est necessaria: & aliunde vix potest mente concipi illa mutua prioritas & motio inter illos duos actus. Et præterea ostendo esse impossibilem: nam in omni actu vitali sufficiens applicatio objecti necessarii ad actum simpliciter, & in omni genere causæ antecedit talē actum. Nec fieri potest, ut ipsamet objecti applicatio effective proveniat ab actu, ad quem ordinatur: sed judicium rationis requiritur ad actum voluntatis ut applicans objectum: ergo impossibile est, ut judicium rationis necessarium ad actum voluntatis effective proveniat ab eodem actu. Major inductione ostendi potest in omnibus aliis actibus vitalibus extra illum, de quo agimus. Et ex naturalibus potest sumi argumentum proportionale, quia impossibile est ut agēs, quod passo indiget ut agat, nō supponat absolute & in omni genere causę applicationem passi ad talem actionem, aut quod per ipsammet actionem sibi applicet passum. Et ratio reddi potest, quia agēs est impotens ad agēdum, nisi circa materiam applicatam: ergo impossibile est quod per illam actionem ipsammet applicationem efficiat, sed omnino debet supponere illam. Item quia alias talis actio ut applicativa passi, non versaretur circa illud ut applicatum, sed ut distans, quod statim declarabitur magis in re de qua agimus.

Minor autē primi syllogismi certa est ex illo principio, quod nihil est volitum quin præcognitum. Quod si quis contendat judicium rationis non tantum esse conditionē, & applicationem objecti, sed etiam principium efficiens cum voluntate actum ejus, non enervat, sed auget vim argumenti: nam ex eo magis repugnabit illud judicium esse effective ex motione actus voluntatis, quod ipsummet judicium dicitur esse principium efficiens talem actū voluntatis. Et confirmatur præterea primo, quia voluntas non applicat aliquam potentiam ad actum suum, nisi volendo illum actum: ergo si voluntas directe applicat intellectum ad illud judicium, id faciet per actum quo vult, ut intellectus id judicet: quid ergo movet voluntatem ut hoc velit? Nam aliud prius judicium, an ipsum quod est volendum? si aliud: ergo non determinatur voluntas ad illum actum a judicio, quod vult, sed quod præcedit. Si illud idem: ergo illud judicium per modum objecti movet voluntatem, priusquam de illo sit judicatum ullo modo. Et confirmatur secundo: nam alias primus actus intellectus posset esse a voluntate ipsa, quod est contra omnium sententiā fundatam in illo principio: *Nihil volitum, quin præcognitum*. Et sequela probatur; quia etiā de primo actu intellectus dici posset esse liberum, & voluntarium ex motione voluntatis, & nihilominus in suo genere esse causam ejusdem actus voluntatis quo ipse est volūtarius. Quod si in primo actu hoc est impossibile, ut re vera est, non est quia est simpliciter primus, sed quia tali modo est causa actus voluntatis, ut ad illum simpliciter & in omni genere causæ præsupponatur: hæc autem ratio procedit in omni alio actu: nunquam ergo fieri potest, ut judicium intellectus sit liberum per actum voluntatis subsequentis ipsum. Vel aliter fieri non potest, ut voluntas determinetur ad actum liberum per judicium, quod ex eodem actu libero nascitur. Atque ita fit ut vel determinetur per judicium omnino necessarium, quod repugnat libertati, vel quod determinatio libera non oriatur ex tali judicio, quod est intentum.

Quæstionis resolutio.

Propter has ergo difficultates existimo ad liberam determinationem voluntatis non esse necessarium tale judicium practicum omnino determinans ipsam. Quod prę ter discursum factum (qui videtur esse a posteriori, & ab inconvenienti) potest a priori & ex re ipsa declarari, quia judicium intellectus non movet voluntatem, nisi medio objecto quod proponit: sed objectum propositum nō semper infert necessitatem voluntati, aut determinat illam ad unum, neque hoc est necessarium, ut voluntas possit in objectum tendere: ergo nec est necessaria ex parte judicii, imo nec possibilis talis determinatio. Major probatur, quia vel judicium movet tantum ratione objecti, vel ipsummet ratione sui habet peculiarem efficaciam ad determinandam voluntatem. Hoc posterius dici non potest, tum quia talis efficacia repugnaret libertati voluntatis, ut dictum est, tum etiam quia talis movendi modus est alienus a munere intellectus, qui est illuminare & dirigere ac regulare voluntatis operationes: tum denique quia ille movendi modus est proprius voluntatis, quæ in hunc finem peculiariter data est, ut alias potentias efficienter moveat quoad exercitium: ergo non potest fieri, ut intellectus, qui a voluntate efficienter movetur, vicissim eodem modo illam moveat. Atque hoc docet expresse D. Thomas 1. 2. qu. 9. art. 1. & 3.

Sed objiciunt aliqui, quia intellectus per imperium practicum efficaciter movet voluntatem ad opus. Respōdetur, imperium practicum intellectus, quo quis intelligitur sibi ipsi, vel suæ voluntati imperare non esse aliud a judicio perfecte practico, & omnino definito cum omnibus circumstantiis. Neque intelligi potest in intellectu actus impulsivus voluntatis, nisi per modum judicii: sicut respectu aliorum non intelligitur imperium nisi per modum locutionis intimantis quid agendum sit, & quidquid aliud in intellectu fingitur, & gratis asseritur, & explicari non potest quid sit, & est extra rationem intellectus, qui essentialiter & adæquate est potentia cognoscitiva, & judicativa; & ideo non potest habere actum nisi per modum apprehensionis vel judicii. Cum ergo hoc imperium de quo agimus, non sit mere apprehensio, ut per se constat, non potest esse nisi judicium practicum. Neque Arist. aut D. Th. imperium rationaliter unquam declarant, quam per modum judicii omnino practici, ut latius in 1. 2. q. 17. tractatur. Hoc igitur judicium ex se solum movet ex parte objecti, ut declaratum est. Quod si interdum videtur efficaciter impellere, solum est in virtute alicujus actus efficacis ejusdem voluntatis qui præcessit: nam si voluntas efficaciter proposuit, vel intendit consequi hunc finem, aut elegit adhibere tale mediū, intellectus nacta occasione hic & nunc judicat omnino esse hoc faciendum supposita priori voluntate. Et tunc voluntas omnino determinatur, non tam a judicio, quam a se. Cujus signum est, quia non absolute, sed quasi conditionate determinatur, scilicet si velit in intentione seu electione facta persistere. Unde si a priori voluntate velit retrocedere, potest, & impedire hujusmodi imperium. Quando autem talis voluntas efficax non præcedit, impossibile est, ut imperium intellectus habeat illam vim impulsivam efficacem, alias destrueret voluntatis libertatem, & laus aut reprehensio non esset voluntati sed intellectui attribuenda. Atque hoc tandem fatetur Medina, propter D. Thom. auctoritatem 1. 2. q. 17. art. 5.

Superest probanda altera pars, scilicet, quod voluntas ab objecto proposito non semper determinetur ad unum, quæ certa est & recepta ab omnibus, eamque ex professo probat D. Th. 1. 2. q. 10. ar. 2. Nam perinde est dicere voluntatem non necessitari ab alio, quod non determinari ad unum ab illo, ut probant argumenta superius facta; sed est certum non necessitari ab omnibus objectis: ergo nec determinari ad unum: igitur quoad exercitium solum in patria ab infinita bonitate Dei clare visi determinatur ad unum, juxta receptam doctrinam. Quoad specificationem vero a bono in communi aut aliis similibus objectis, ut infra attingemus. Non vero ab omnibus, quia non in omnibus apparet aliqua necessaria ratio boni. Vel non apparet talis bonitas, quæ non habeat admistam vel malitiam, vel incommodum aliquod, aut defectum. Quamvis autem objectum non sic determinet voluntatem, potest esse ita sufficiens ad excogitandam & afficiendam illam, ut ipsa sua libertate determinetur aut feratur in illud, quia si in objecto repræsentatur aliqua ratio boni, illa est de se sufficiens ad movendam voluntatem: ergo illa determinatio necessaria non est ut voluntas moveatur.

Responsio ad contraria fundamenta.

Ex quo non solum probata est nostra sententia, sed etiam responsum est ad fundamentum oppositæ sententiæ. Ex eo enim, quod voluntas non potest ferri in incognitū, solum habetur, necessarium esse judicium intellectus, ut voluntas possit eligere, non vero sequitur oportere ut illud judicium determinet voluntatem ad unum. Quod eleganter dixit Bernard. lib. de Grat. & lib. arb. his verbis: *Est ratio data voluntati, ut instruat illam, nō ut destruat: destrueret autem si necessitatem ullam imponeret, quo minus pro arbitrio suo sese volveret.* Unde cum in argumento sumitur: necessarium esse, ut intellectus prius judicet quid eligendum sit, ambigua esse potest propositio: nam si sit sensus prius judicare quid bonitatis, utilitatis, aut convenientiæ habeat medium eligiendum & ipsa electio, vera est propositio: si vero sit sensus prius esse indicendum absolute & omnino hoc esse eligendum, falsa est propositio.

tio. Nam reddit hunc sensum, quod pensatis & consideratis omnibus jam hic & nunc est sub aliqua ratione necessarium hoc eligere; & ideo esse omnino eligendum: nulla est autem ratio, ob quam tale judicium sit necessarium ante omnem electionem: imo repugnat hoc libertati electionis, ut ostensum est. Sufficit ergo illud judiciũ, quo medium hoc judicatur utile, & pensatis omnibus aptum, ut eligi possit; & idem est de quolibet objecto bono, quod scilicet judicetur sufficienter bonum, ut amari possit. Nam sicut, ut visus ferri possit in objectum, nõ est necesse, quod applicetur ut visum, vel ut videndum, sed ut visibile, ita ut volũtas moveatur ab objecto, satis est, quod proponatur ut diligibile, quamvis non judicetur omnino eligendum.

Quod declaratur primo in divina voluntate & intellectu: nam ut Deus in æternitate sua aliquid extra se determinate ac libere velit, non oportet ut ante omnem determinationem liberam præcedat nostro modo intelligendi in intellectu divino hoc judicium. Hoc mihi omnino amandum est, aut eligendum: esset enim tale judicium temerarium ac sine fundamento & in rigore falsũ: nam includit, quod tale objectum extra Deum sit ipsi aliquo modo necessariũ: solum ergo antecedit judiciũ, quod tale objectũ sit conveniens aut eligibile: ergo idẽ intelligendum est in voluntate creata. Secundo confirmatur ac declaratur: nam ut voluntas eligat unum medium, non est necesse, quod ita de illo judicet intellectus, ut de nullo alio judiciũ habeat, quia voluntas solum eget cognitione ejus objecti in quod fertur, ignoratio vero vel incõsideratio alterius objecti est illi impertinens, per se loquẽdo: ergo si judicet intellectus hoc mediũ esse utile, vel eligibile, etiã si simul judicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate judicet esse eligendũ, imo neq; esse eligibilius alio.

Objectioni respondetur. Dices, si judicium intellectus est indeterminatum: quomodo voluntatis electio esse potest determinata. Respondetur, non posse dici judicium indeterminatum, quando per illud judicatur quale sit objectum, & quam convenientiam vel amabilitatem habeat; sed dici potest vel multiplex judicium, quando de pluribus objectis judicatur qualia sint, vel potest dici determinatum judicium de objecto indifferenti, id est non habente necessariam conjunctionem cum voluntate, licet aliquam bonitatem vel convenientiam habeat, & talis determinatio judicii licet non sufficiat imponere necessitatem voluntati, sufficit tamen ut ipsa pro libertate sua possit se determinare & sequi illud judicium.

Sed urgebis: nam si unum tantum adest judicium, illud omnino sequetur voluntas, quia non habet aliud ad quod se vertat. Si vero adsunt plura, necessario sequetur illud, quod est de utiliori medio, aut meliori objecto, atque ita semper determinabitur a judicio. Respondetur inprimis, posse esse judicia de mediis æqualibus: & tunc voluntas nec poterit determinari a judicio, nec necessario erit suspensa; sed hæc est ejus libertas, ut unum possit eligere, & aliud omittere. Quod si hoc non potest, non video quomodo possit dici libera, sed re vera id potest, quia ad hoc est libera, ut possit velle quod bonum est, & non velle quod necessarium non est. Estque illustre exemplar hujus libertatis voluntas divina, quæ inter hanc materiam, & aliam omnino æqualem & similem, & inter hos cœlos, & alios omnino æquales (& sic de aliis rebus) hos elegit creare prę aliis, quod non potest referri in judicium inæquale, quia neque ex parte ipsorum, nec ex parte Dei est aliqua ratio, qua possit fundari tale judicium, quod verum sit: est ergo illa prælectio solum ex determinatione libera divinę voluntatis. Rursus etiam quando objecta vel media judicantur inæqualia, censeo probabilius (licet minus certum) non determinari voluntatem necessario ad id quod est melius ex vi judicii. Probatur, quia hoc ipso quod neutrum proponitur ut necessarium, potest voluntas utrumque non amare: ergo etiam potest indifferenter amare quodlibet illorum, prætermisso alio. Et in divina voluntate multis videtur hoc necessarium, quia potuit meliora facere quam fecit, & tamen noluit. Unde omnes Theologi docent, Dei Incarnationem fuisse optimum medium ad redimendos homines, idque necessario judicasse Deum prius ratione quam illud vellet, nihilominus stante illo judicio potuisse Deum id non velle, sed aliud. Judicium itaque de meliori, vel utiliori medio non determinat voluntatem ad illud volendum. Dixi autem ex vi judicii, quia ex vi prioris actus aut intentionis voluntatis fieri potest, ut omnino determinetur ad eligendum utilius medium, si illa major utilitas necessaria sit ad consequendum finem prout fuerat intentus: nam tunc jam non est tãtum utilius, sed necessarium ad talem intentionem explendam. At si illa major utilitas non sit necessaria ad intentionem finis, judicium de illa non determinabit voluntatem, ut omino tale velit medium.

Ex quo tandem constat quid dicendum sit, quando unum tantum adest judicium: nam etsi intellectus de uno tantum objecto cogitet, & illud judicet esse conveniens & dignum ut appetatur, & quantum potest practice invitet voluntatem ut illud appetat: adhuc potest voluntas pro sua libertate illud non amare, quia ad non exercẽdum actum præcise non indiget alio judicio, sed satis est, ut per illud, quod homo nunc habet, non judicet hoc bonum hic & nunc esse sibi necessario diligendum. Unde potest tunc voluntas vel suspendere actum, vel divertere intellectum, ne de illo objecto cogitet, vel applicare illum, ut de tali objecto diligentius inquirat quanta sit ejus bonitas, & an habeat conjunctam aliquam malitiam, vel disconvenientiam, ob quam possit non solum non amare illud, sed etiam odisse. Nunquam ergo judicium ut sic determinat omnino voluntatem, nisi alioqui objectum ob excellẽtiam bonitatis eam vim habeat, quod inferius attingemus. In hunc ergo modum optime solvitur tota difficultas proposita, nostraque libertas egregie defenditur; & dilucide intelligitur, quomodo in voluntate formaliter sit, & quomodo ad illam, & ad usum ejus operetur intellectus.

SECTIO VII.

Quæ sit radix, & origo defectus causæ liberæ.

Sed adhuc supersunt solvendæ tres difficultates tactę in quarta ratione proposita in sectione secunda, & confirmationibus ejus. Prima est, si voluntas pro libito possit velle aliquid contra judicium rationis, quomodo verum sit dogma illud Philosophorum, & Theologorum plurium, non posse esse defectum in voluntate nisi præcedat in judicio, ut quod erroneum sit, vel saltem imprudens, & inconsideratum. Quod principium tradidit Aristoteles lib. 3. Ethic. c. 1. 3. & 5. & lib. 6. c. 12. & 13. & lib. 7. c. 3. & lib. 3. de Anima tex. 58. ex quibus locis sumptum est illud axioma: *Omnis peccans est ignorans*. Quod etiam Sapiens docuisse videtur Proverb. 14. dicens. *Errant qui operantur malum*. Et confirmari potest: nam alias contingere posset, hominem semper prudenter judicare per intellectum, & tamen esse vitiosum in voluntate, quod est contra omnem moralem Philosophiam & experientiam.

In hac difficultate Scotus & alii auctores non reputant inconveniens concedere, posse esse moralem defectum in voluntate, nullo præexistente defectu in intellectu, quia ad deficiendum moraliter sufficit libertas voluntatis creatæ quidquid intellectus operetur, ut patet ex Scoto in locis supra citatis, cui consentiunt Gabriel & Nominales communiter in 3. distin. 36. & Almain. tractatu 3. Moralium cap. de Prudent. Prima opinio.

Et hanc fere sententiam sequitur Adrian. quodlib. 4. eam vero limitat, vel exponit, dicens, eum, qui male operatur, semper habere judicium practicum, quo simpliciter judicat consentanee ad suum affectum, hoc sibi esse faciendum, seu hoc oportere a se fieri, supposito tali affectu, licet alias nihil ignoret, neque erret circa judicium de omni honestate & malitia objecti seu operis.

Veruntamen hęc limitatio nec videtur consequenter addita, nec plene satisfacere, quia non est necesse, ut omnis pravus affectus volũtatis procedat ex illo judicio practico, quo aliquid simpliciter judicatur faciendum consequenter ad priorem affectum. Aut enim ille affectus seu appetitus, qui præcedit tale judicium practicum, est elicitus a voluntate; aut significat tantum propensionem naturalẽ, aut etiã habitualẽ voluntatis. Neutro autem modo necessarium est, quod præcedat talis affectus, vel judicium practicum illi conforme. Sumo enim primam volũtatem pravam, quæ est in homine vel angelo prius bene affecto, & disposito etiam in naturali, vel habituali inclinatione, in eo non præcedit judicium practicum ex aliqua priori affectione vel mala, vel ad malum inclinante.

Respondere potest, etiam tunc præcedere aliquam inclinationem naturalem, vel elicitam, quæ licet in se mala non sit, tamẽ quia homo ex illa ita se duci sinit, ut nõ prudenter

denter sed inconsiderate judicet aliquid sibi esse faciendū vel amandum, potest esse occasio peccandi. Ut v.g. in exēplo quo Adr. utitur, si quis habet affectū liberādi hominē a morte, & deinde intelligat non posse illum liberare nisi mentiendo, etiamsi ille prior affectus actualis & elicitus, non sit malus, potest homo judicare absolute, consentanee ad illum effectum sibi esse mentiendum. Similiter ex naturali amore sui non malo, vel etiam non elicito, judicat aliquis hoc bonum delectabile sibi esse prosequendum. Atque in hunc modum ante omnem actum malum moraliter, & ante primū affectū pravum pręcedit semper illud judicium practicum, quo aliquod objectū minus bonum, simpliciter proponitur ut amandum, eligendum, aut præferēdum etiam alteri majori bono, quod judicium dicitur practice falsum, quia non est conforme appetitui recto.

Sed adhuc superest difficultas, quia nunquam satis probatur, esse necessarium hoc judicium ita absolutum, ut voluntas moveatur, quod supra dicebam, non esse necessarium judicium de objecto amando, sed de amabili, nec de eligendo sed de eligibili, nec semper esse necessarium judicium comparativum (ut sic dicam) scil. hoc esse eligibile pre aliis, sed sufficere absolutum, scilicet, hoc esse eligibile aut utile. Vel si sit comparativum, potest esse cum æqualitate, vel cum excessu non simpliciter, sed in tali ratione boni, puta delectabilis, &c. v. g. si ex intentione sanitatis consequendæ quis consulat de duobus mediis, & judicet utrumque esse aptum & utile: hoc vero esse honestius, illud autem delectabilius, simulque actu judicet secundum rationem aut legem virtutis illud esse præferendum: juxta inclinationem autem corporis aut sensus hoc esse anteponendum: nullum aliud judicium practicum requiri videtur, ut voluntas suo arbitrio eligat aliquod illorum: nulla enim necessitas alterius judicii explicari potest; nam per illa quæ diximus jam est sufficienter propositum objectum, & judicium, solum requiritur ut proponat objectum, ut supra dictum est ex sententia D. Thom. qua etiam habet 1. 2. q. 82. art. 4. & optime qu. 22. de verit. art. 11. ad 5. & art. 12.

Et potest hoc amplius declarari: nam hoc judicium absolutum, hoc est faciendum (ut advertit Adrianus supra, & est valde notandum ad intelligēda omnia quę diximus) tres potest habere sensus. Primus est ut solum dicat futuritionem actus, ut cum dicimus Petrum esse eligendum ad Episcopatum; & hic sensus est impertinens ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est, ut significet debitum legis, & honestatis. Et hic sensus etiam est impertinēs in pręsenti, quia clarum est non esse necesse ut omnis qui libere operatur, sic judicet, alias oporteret ad operandum malum habere judicium hęreticū, quale esset judicare de tali actu, esse faciendum in illo sensu. Tertius est ut significet necessariam consecutionem unius ex alio, seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito, vel intentione. Quo modo, qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim judicat esse occidendū. Et hic sensus magis ad rem spectat, tamē etiā videtur evidens, tale judiciū non semper esse necessarium ad operandum, vel bonum, vel malum, quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus, quod faciendum judicatur, & aliquem antecedentem affectum, ut argumenta facta satis probant.

Addere ulterius possumus quartum sensum, nimirum ut significet absolutam (ut ita dicam) hominis resolutionem de tali opere exequendo, aut objecto volendo. Et hic actus, si attente res consideretur, non potest antecedere decretum liberum voluntatis, sed subsequi, tum quia illud judicium in eo sensu ex vi consultationis non potest inferri ex aliquibus præmissis, quæ solum ostendunt ex parte objecti bonitatem, aut utilitatem, non hominis resolutionem. Tum etiam, quia illa resolutio est libera, & in re non est aliud, quam electio vel executio libera: nullum enim aliud objectum illius judicii in eo sensu intelligi potest, non posset autem homo vere judicare de tali resolutione libera, nisi jam illam haberet. Tum denique quia cum illud judicium absolute liberum sit oportet ut ex aliqua voluntate libera oriatur: non est autem alia voluntas libera unde oriri possit, nisi illa qua homo decernit facere id, quod sic judicat sibi esse faciendum: ergo in nullo sensu verum est, judicium illud practice falsum necessario antecedere quamcunque pravam deliberationem voluntatis.

Quæstionis resolutio.

Quocirca in proposita difficultate dicendum censeo posse nos loqui de judicio dispositione, aut defectu intellectus, qui antecedit deliberationem liberam voluntatis, vel qui subsequitur saltem ordine naturæ. Item sermonem esse posse aut de necessitate Physica, & absoluta, ut voluntas operari possit, vel de necessitate morali secundum ea, quæ moraliter loquendo semper accidunt.

Primo ergo non existimo absolute necessarium ad operandum malum per voluntatem, ut præcedat defectus erroris in judicio intellectus, vel speculativo, vel practico. Quod mihi satis probant argumēta facta; & hoc fatemur sequi ex illo principio, quod nullum judicium intellectus per se sufficit ad determinandam voluntatem. Neque oppositum fundari potest in verbis Aristot. cum ipse non de errore, sed de ignorantia loquatur. Neque in verbis Sapientis, tum quia non loquitur de errore antecedente voluntatem, sed potest intelligi de subsequente, ut jam dicam: tum etiam quia Adrian. illa verba exponit, & non male, de errore morum, non intelligentiæ, sicut errare dicitur qui discedit a recta via, etiamsi in intellectu non habeat judicium falsum.

Secundo assero, moraliter loquendo, nunquam voluntatem labi, quin præcedat in intellectu aliquis defectus, saltem inconsideratio aliqua plurium rationum vel motivorum, quæ possunt voluntatem continere ab eo effectu in quo peccat. Hoc satis probat experientia, & de hac inconsideratione intelligi potest Philosophus: nam hæc inconsideratio dicitur quædam ignorantia practica. Imo de illa interpretatur D. Thom. verba Sapientis 1. 2. q. 78. art. 1. ad 1. Quia judicium de agendis vel appetendis absolute prolatum cum tali inconsideratione quidam error practicus est; nam est actus imprudens, & de se difformis appetitui recto. Non intelligo autem esse necessarium etiam moraliter, & secundum id quod regulariter accidit, ut judicium hoc sit vel formaliter comparativum, scilicet hoc esse eligendum præ alio; vel ut formaliter sit de objecto ut omnino diligendo vel faciendo in aliquo sensu ex supra positis: contra hoc enim sufficienter procedunt argumenta superius facta, sed intelligo moraliter ac regulariter intervenire judicium, quo absolute judicatur hoc objectum, vel hoc opus hic & nunc esse conveniens ob delectationem vel honorem, vel aliam similem rationem, & dignum vel sufficiens ut hic & nunc expetatur. Hoc enim judicium sufficit ut voluntas moveri possit, ut late probatum est, & infra dicam in disputatione de causa finali. Frequenter autem habetur tale judicium illo modo absoluto & simplici; nam regulariter non habentur simul plura judicia, nec comparantur varia objecta inter se, nec plures rationes boni & mali ejusdem objecti: imo licet hæc collatio aliquando antecedat, in eo momento quo homo libere vult objectum pravum, regulariter avertit oculos mentis ab aliis rationibus, & ad illam attendit, quæ moveat voluntatem ad talem actum, & ita concipit prædictum judicium. Et hoc satis est, ut illud censeatur practice erroneum; nam virtute includit comparationem, & prælationem illius objecti ad alia, & consequenter includit difformitatem ad appetitum rectum.

Aliquis defectus intellectus moraliter præcedit defectum voluntatis.

Addo vero tertio probabile esse ex consensu libero voluntatis circa res agendas, ex necessitate sequi in intellectu judicium illud practicum de eisdem rebus, quo simpliciter judicatur hoc esse agendum, in tertio & quarto sensu supra declarato. Quod si hoc verum est, ratione talis judicii merito dici possunt errare semper, etiam secundum intellectum, qui operantur malum, non errore speculativo, sed practico, neque errore qui liberum consensum antecedat, sed qui ex illo sequatur. Dices: si tale judicium nullo modo antecedit consensum liberum: ergo non ponitur ut repræsentet voluntati objectum, neque ut inducat illam ad consensum: ad quid ergo est necessarius talis actus? Respondetur, videri necessarium primo ex naturali sympathia & consensione harum potentiarum, quæ necessaria fuit ut homo possit melius exequi quod faciendum decernit. Deinde, quia prius tempore vel natura quam homo consentiat, non scit se consensurum: & ideo necessarium est, ut statim ac consentit, sciat, & (ut ita dicam) sibimet notificet seu promulget suum consensum: hoc autem fit per illud judicium.

Judicium practicum actum liberum voluntatis sequitur.

Et hinc fit ulterius, ut si ille liber consensus sit de aliqua re agenda, & ideo per aliquam actionem sit executioni

ni mandandus, statim intellectus omnino practice judicet id esse agendum; & hoc est imperium, quod D. Th. ponit in intellectu post efficacem electionem voluntatis. Si autem consensus voluntatis sit per simplicem amorem vel delectationem sine ordine ad aliam actionem exequendam, tunc in intellectu non sequitur judicium de aliqua re agenda, quod sit quasi impulsivum ad opus: sequitur tamen judicium de tali consensu ut jam exhibito, & dici potest quasi quædam scientia approbationis, qua homo ex vi pravi consensus liberi, quasi approbando illum consensum, practice judicat id sibi esse diligendum. Illud tamen non potest dici imperium respectu talis consensus voluntatis, quia imperium ut sic, respicit actum subsequentem: non enim imperatur quod jam factum est, sed quod faciendum est, ut recte notat D. Thomas 1. 2. qu. 17. art. 3. Atque hæc videntur satis de illa prima difficultate pro hujus loci opportunitate.

Vide D. Thom. 2. cont Gen. c. 48. & ibi Ferrar. circa rationem tertiam.

SECTIO VIII.

Ad quos actus sit indifferentia in causa libera.

SEcunda difficultas superius tacta erat, quomodo voluntas dicatur potentia formaliter libera, cum præcipuis actibus suis inveniatur non libera. In qua difficultate, duæ quæstiones insinuantur. Una est, an voluntas possit quosdam actus libere, alios vero ex necessitate elicere. Alia est, si utrumque potest, quosnam actus libere, quosve necessario exerceat.

Prior punctus de duplici modo operandi voluntatis.

Circa priorem partem referri potest hic opinio Scoti in 1. dist. 2. q. 7. & dist. 10. q. 1. & in quodlib. q. 16. quibus locis asserit unius potentiæ tantum esse posse unum operandi modum; & ideo, cum voluntas natura sua libera sit in operando, non posse alium operandi modum in suis actibus habere: atque ita concludit voluntatem libere exercere omnes actus suos: adeo ut asserat, Deum etiam seipsum libere diligere, & Patrem ac Filium (eadem ratione) libere producere Spiritum sanctum. Sed in hac non potest esse controversia inter Catholicos, si non sit æquivocatio in voce libertatis. Scotus ergo in citato loco non sumit liberum prout opponitur necessario, sed prout opponitur coacto, seu non voluntario. Expresse enim ibi fatetur (neque id potuisset sine hæresi negare) processionem Spiritus sancti esse omnino necessariam, ita ut implicet contradictionem illam non esse, aut Deum non se amare, contendit tamen necessitatem non repugnare libertati, sed potius firmare ac perficere illam: & e converso modum operandi naturaliter repugnare voluntati, quia liberum, & naturale, sunt modi operandi non tantum diversi, sed etiam oppositi.

Veruntamen totus discursus Scoti fundatus est in nominum æquivocatione: nam liberum clare sumit pro voluntario perfecto, quod sequitur ad intellectualem cognitionem, & absque controversia interdum admittit necessitatem: & nos gratis concedimus Scoto hanc acceptionem vocis *liberum*, non esse prorsus inusitatam: nam illa etiam D. Thomas interdum utitur, ut patet ex quæstione 10. de potent. art. 2. ad 5. dum dicit, Deum libere se amare. Nos vero, ut in sectione 2. annotavimus, non sumimus liberum hoc modo, sed ut aliquid addit supra voluntarium: ab illo enim distinguitur a Philosopho 3. Ethic. c. 4. & 5. non distinguitur autem respectu voluntatis humanæ, nisi liberum excludat necessitatem in operando, ut cæteri Theologi docuerunt in 2. dist. 24. & 25. & Alens. 2. p. qu. 72. membr. 3. art. 5. & D. Thomas qu. 6. de malo, & satis constat ex iis, quibus supra probavimus nos esse liberos a necessitate agendi.

Libere quædam, alia necessario amare potest eadem voluntas.

Hoc ergo vero sensu supposito, dicendum in proposito est, non repugnare eandem voluntatem quasdam res libere amare, alias vero non libere, sed necessario. Patet inductione, quia volūtas divina necessario diligit ipsum Deū, alia vero non necessario, sed libere, & idem invenitur servata proportione in voluntate creata. Ratio vero a priori est, quæ simul dissolvit fundamentum Scoti, si contra hoc applicetur: nam illa duo non includunt oppositionem, quia non sunt respectu ejusdem. Quod enim idem actus simul & secundum idem sit liber & necessarius, plane involvit contradictionem; tamen quod actus diversi, & circa diversa objecta, vel per diversa media, unus procedat libere, & alter necessario ab eadem potentia, nulla est repugnantia. Neque necesse est, ut alter modus operandi sit adæquatus tali potentiæ: nam potest esse potentia superior & universalior: item potest circa unum actum habere duplicem potestatem, agendi scilicet, & non agendi, circa alium vero alteram tantum, scilicet agendi. Denique in objectis ipsis potest hæc differentia fundari, & inde sumitur ratio a priori, ut statim in alia parte proposita hujus sectionis declarabitur.

Ex quibus intelligitur quid dicendum sit de hac eadem re sub illis terminis *libere & naturaliter*: nam etiam in hac posteriori voce est æquivocatio apud Scotum supra. Interdum enim dicitur naturaliter operari, quod non solum ex naturę impetu, sed etiam absque prævia cognitione, & consequenter absque appetitu elicito operatur: atque hoc naturale excludit non solum liberum, sed etiam voluntarium, quomodo dicemus terram naturaliter moveri, ignem calefacere, &c. & in hoc sensu verum est, quod Scotus ait, non posse voluntatem libere & naturaliter operari, etiam in diversis actibus, quia necesse est, ut prævia cognitione, & voluntarie operetur. Alio tamen modo non minus usitato dicitur operatio naturalis, quæ est ex inclinatione naturæ ut omnino determinatæ ad unum etiamsi simul sit ex cognitione prævia, & ex appetitu vitali, ac denique voluntarie, quo modo dicuntur bruta naturaliter se movere, aut aliquid appetere: & hoc modo dicit optime D. Thom. 2. p. q. 41. ar. 2. & q. 8. ar. 1. & 2. non repugnare, eandem potentiam voluntatis, quæ plures actus libere exercet, aliquos naturaliter elicere, quia ipsa voluntas suam propriam habet naturam, a qua potest determinari ad aliquem actum, quamvis non determinetur ad omnes propter differentiam objectorum, ut mox videbimus.

Sed quæret aliquis, cum voluntas & voluntarie & libere operetur, cur repugnet ei habere alium modum operādi quam voluntarium: non repugnet autem habere alium modum operandi quam liberum. Respondetur, id contingere, quia prior modus est adæquatus voluntati, non autem posterior: nam voluntas adæquate est voluntas: nō est autem adæquate liberum arbitrium: nam hoc est quasi inferius, seu magis limitatum: nam liberum arbitrium necessario includit voluntatem seu principium voluntarii actus, ut supra declaratum est, & addit libertatem, id est, indifferentiam seu potestatem non operandi. Deinde ex objectis potest magis explicari hæc ratio: nam adæquatū objectum voluntatis est bonum, quod necessario supponi debet cognitum, quia voluntas essentialiter est appetitus elicitivus: & ideo necessario operatur prævia cognitione, & per modum appetitionis: & hoc est operari voluntarie. Sub hoc autem objecto adæquato possunt esse varia objecta multum in bonitate differentia: & ideo etiam diversimode amabilia quoad libertatem, vel necessitatem. Denique actum elicitum ob appetitu esse voluntarium, consistit in positivo modo talis actus, ita intrinseco ut ab actu non distinguatur, & ideo est ab eo inseparabile: liberum autem in actu solum superaddit denominationem a potentia, quatenus potens est ad non eliciendū seu suspendēdum illum, quę denominatio potest non convenire actui, si voluntas non habeat talem potestatem in actum.

Cur voluntas nō nisi voluntarie moveri possit.

Posterior punctus, ad quæ objecta necessitetur voluntas.

Circa posteriorem partem variæ quæstiones tractari possent de actibus necessariis voluntatis, vel in præsenti vita, vel etiam in futura. Sed illæ quæstiones propria habent loca, vel in scientia de Anima, vel in Theologia: hic vero solum attinguntur, quatenus necessarię sunt ad explicandum in generali varios modos efficientium causarum, & necessitatem vel contingentiam effectuum universi, & ad solvendas difficultates circa hoc occurrentes: huc enim tota hæc disputatio tendit. Præcipue vero est tractanda quædam sententia multorum dicentium volūtatem solum esse liberam in electione mediorum, non vero in amore vel intentione finis. Quæ sentētia potest habere fundamentum in Aristot. 3. Ethic. c. 2. & 3. ubi dicit consultationem non esse de fine, sed tantū de mediis. Ex quo potest confici argumentum: nam omne liberum potest in consultationem cadere: sed non potest cadere in consultationem nisi electio: ergo non est libera nisi electio. Major patet, nam in omni libero est aliqua indifferentia, & ratio tendendi aut non tendendi: ergo potest

cadere in consultationem, an tale objectum, vel talis actus expediat, nec ne. Et confirmatur primo, nam ita comparatur voluntas ad liberum arbitrium, sicut intellectus ad rationem; sed intellectus ut est ratio non versatur circa principia, sed circa ea quæ colligit ex principiis: ergo voluntas ut liberum arbitrium non versatur circa finem, sed circa ea quæ eligit propter finem; nam ut Aristoteles dixit lib. 6. Ethic. cap. 2. *Sicut principia se habent ad speculabilia: ita fines ad operabilia.* Confirmatur secundo, quia necesse est omne variabile & mobile fundari in aliquo invariabili & immobili: sed electio libera est de se variabilis: ergo debet fundari in aliquo invariabili: fundatur autem in intentione finis: ergo hæc debet esse invariabilis, & non libera.

Quomodo intentio finis necessaria sit. Sed hæc sententia moderatione indiget & declaratione. Supponamus ergo inprimis vulgarem distinctionem duplicis necessitatis & libertatis, scilicet quoad exercitium actus, vel quoad specificationẽ: quorum terminorum expositio satis ex superioribus constat. Rursus supponatur distinctio duplicis finis, scilicet proximi seu particularis, & ultimi seu universalis: de qua partitione ex professo dicendum est infra in disputatione de causa finali: nunc breviter, particularis finis dicitur quodlibet privatum bonum, quod propter se amatur, ut sanitas, vel scientia. Ultimus vero dicitur ipsa felicitas hominis, sive hæc constituatur in aliqua re determinata, sive in communi sumatur; vel sub formali ratione beatitudinis absolute, vel sub universaliori ratione boni in communi. Præterea, omittamus nunc statum vitę futurę, & pręsertim supernaturalis felicitatis jam obtentę, de quo non pertinet ad Metaphysicum considerare, Theologi vero fuse disputant, an in eo statu voluntas ex necessitate determinetur etiam quoad exercitium ad dilectionem Dei: nam Scotus in 1. dist. 1. qu. 4. etiam in eo statu negat habere locum hanc necessitatem in aliquo actu voluntatis: contrariam vero sententiam docet D. Th. 1. p. q. 82. a. 2. Capreol. in 1. dist. 1. q. 3. Cajetan. dict. ar. 2. Ferrar. 3. contra Gentes c. 62. & alii communiter, quam sententiam nos ut veriorem supponimus; hic tamen solum agimus de voluntate secundum naturam suam operante, & pręsertim pro statu hujus vitæ.

Atque in hoc sensu dicimus primo, voluntatem nullum habere actum simpliciter necessarium quoad exercitium sive circa finem, sive circa media. Ita D. Thomas dicto loco 1. p. & 1. 2. qu. 10. 2. & Thomistæ communiter. Probatur aute a D. Thoma, quia voluntas in hac vita potest avertere semper cogitationem cujuscunque boni sibi propositi. Quæ ratio non videtur universalis seu in universum vera; atque ita neque satis probare assertionem: nam prima cogitatio hominis est mere naturalis, quam homo avertere non potest: ergo non semper est in voluntate hominis cogitationem avertere. Quam difficultatem attigit Cajetanus in eo articulo, & concedit primam cogitationem non esse in potestate voluntatis; & similiter concedit primum amorem seu primum voluntatis actum esse necessarium quoad exercitium, sicut docuit 1. 2. q. 9. ar. 4. Neque putat hoc esse contra D. Thomam in priori loco, quia D. Thomas (ait) non simpliciter negat habere voluntatem aliquem actum necessarium quoad exercitium, sed negat pati voluntatem, illam necessitatem ab objecto, quod verum est, quia provenit solum a naturali conditione & propensione ipsius voluntatis. Et similiter ait, voluntatem, quantum est ex vi objecti, posse avertere omnem cogitationem, & hoc solum asserere D. Th. cui non repugnat, quod interdum ex tali dispositione aut alia causa non possit avertere talem cogitationem.

Ego vero in primis existimo interpretationem illam esse contrariam D. Thomæ, & veritati. Primum patet: nam D. Th. 1. part. q. 82. art. 2. absolute negat necessitatem quoad exercitium in nostra voluntate extra visionem beatam, & non loquitur tantum ex parte objecti, sed absolute de ipsa voluntate. Secundum patet, quia sicut voluntas nullum actum habet nisi concurrente objecto in suo genere, ita nullam necessitatem patitur in suo actu (loquor de intrinseca, & connaturali necessitate) quæ non causetur ab objecto in suo genere, scilicet in ratione causę finalis allicientis, & moventis metaphorice. Unde etiam in statu beatitudinis Deus clare visus ita movet voluntatem, ut in ratione objecti & ultimi finis illam ex necessitate determinet ad unum: nam etiam illa necessitas est intrinseca, & connaturalis voluntati ut charitate informatæ. Quod non repugnat D. Th. in alio loco 1. 2. q. 10. art. 2. quia ibi loquitur de voluntate viatoris tendentis in beatitudinem, quin potius hæc doctrina sumitur ex eodem D. Thom. 1. p. q. 82. art. 2. argum. 2. cum solutione; erat enim argumentum, objectum comparari ad voluntatem ut movens ad mobile: motum autem necessario consequi in mobili ex movente. Respondet autem, *quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur: cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis & perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono: & ideo non ex necessitate movetur ab illo.* Ergo clare sentit D. Thomas totam possibilitatem voluntatis subjici bono universali & perfecto: & ideo ex necessitate moveri ab illo. Unde quoties rationem reddit D. Th. alicujus actus voluntatis necessarii ab intrinseco, semper illam assignat ex parte objecti, ut in citatis locis videre licet.

Et hinc ulterius existimo, falsum esse quod Cajetanus ait, nempe primum actum voluntatis in homine jam utente ratione esse necessarium quoad exercitium: quamvis alii Thomistæ idem circa hoc sentiant, ut Ferrariensis lib. 1. contra Gentes c. 23. & clarius lib. 3. c. 89. & Capreolus in 2. dist. 24. qu. 1. ad 7. qui etiam addit illum actum non esse active a voluntate, sed passive tantum, quod improbabile est, ut supra attigimus disputando de causa efficiente. Et similiter falsum est quod sit simpliciter necessarius, ut recte docuerunt Scotus in quodlib. qu. 21. & Henricus quodl. 12. qu. 26. & idem sentit Conrad. 1. 2. qu. 9. art. 4. & alii expositores ibi. Et probatur, quia voluntas nunquam movetur necessario quoad exercitium, nisi objectum ipsum in suo genere sufficienter concurrat ad aliam necessitatem, & omnino sibi subjiciat voluntatem: sed objectum, quod per primam cogitationem proponitur, non est hujusmodi, quia sæpe est quoddam particulare bonum ac deficiens: ergo. Item alias prima volitio Angeli fuisset necessaria quoad exercitium, & consequenter nullum in ea fuisset meritum, quod est alienum à communi doctrina Theologorum, præsertim in Schola D. Tho. Item si fundamentum Cajetani, aut Ferrar. solidum esset, non solum primus actus voluntatis totius vitæ esset necessarius quoad exercitium, sed etiam primus in singulis diebus, vel quoties homo incipit per intellectum advertere, & per voluntatem consentire. Consequens autem est plane falsum, & contra experientiam. Sequela vero patet, quia etiam prima cogitatio in singulis diebus est naturalis, & primus actus voluntatis est a sola illa, sua efficacia tendente in objectum. Neutra vero ratio est ullius momenti, quia licet cogitatio sit naturalis, potest applicare objectum non necessitans: & licet voluntas sola efficiat illum actum, potest libere efficere, quia per suamet entitatem habet eminentem quandam vim ad faciendum illum actum, & naturalem inclinationem in illum, & simul etiam habet potestatem, qua possit cohibere, & suspendere illum. (Primus actus voluntatis in utẽte ratione non est quoad exercitiũ necessarius.)

Ex quo præterea addo illum primum actum non solum non esse necessarium quoad exercitium, verum etiam nec quoad specificationem. Probatur proportionali ratione, quia fieri potest, ut objectum applicatum per primam cogitationem, non sit sufficiens ad inferendam necessitatem etiam quoad specificationem: nam potest accidere, ut non sit beatitudo, nec bonum in communi, sed aliquod bonum particulare sensibus propinquius, ut sanitas, aut voluptas aliqua. Unde infra tractando de causa finali ostendemus, non esse necessarium, ut primus actus voluntatis humanæ sit circa finem ultimum simpliciter. Et confirmatur: nam hic primus actus in humana voluntate potest esse & bonus, & malus moraliter: nam primum objectum propositum potest esse pravum, quod potest voluntas vel refutare, vel amplecti, atque ita bene, vel male operari. An vero idem quoad hoc sit in angelica voluntate, alterius est considerationis. (Primus voluntatis actus hominis primo utentis ratione, non necessarius quoad specificationẽ.)

Ad objectionem ergo factam contra rationem D. Thomæ, respondetur, quod licet prima cogitatio hominis sit naturalis, & ideo non sit in potestate hominis non habere illam pro eo instanti, in quo illam naturaliter recipit, est tamen in ejus potestate, statim ac sufficienter advertit, illam tollere: & hoc est sufficiens, ut voluntas non necessitetur quoad exercitiũ, cum liberum illi sit vel cõsentire,

vel

vel non consentire, sed divertere cogitationem. Deinde etiamsi prima cogitatio sit naturalis, judicium tamen de objecto diligendo, vel non diligendo, potest non esse omnino naturale, quia stante illa naturali cogitatione, potest voluntas applicare intellectum, ut ad judicium ferendum magis rem consideret, & inquirat. Quod si intellectus nondum ita sufficienter advertit, ut hoc sit in potestate voluntatis, nondum est sufficiens rationis usus actualis: & ideo etiam non est plena libertas: indeque sequuntur motus, quos Theologi vocant inde liberatos.

Denique addo, quod licet cogitatio plena & perfecta esset omnino naturalis, si non proponeret objectum ut bonum omnino necessarium, imo non solum objectum, sed ipsum actum, non ideo moveretur voluntas ex necessitate. Et hanc existimo esse rationem a priori conclusionis positæ. Nam voluntas quando fertur in objectum, non solum vult objectum, sed etiam virtute vult exercitium sui actus; quia est intrinsece voluntarius, ut supra declaratum est: & ideo ut voluntas necessitetur quoad exercitium, necessarium est ut homo apprehendat & judicet tale exercitium hic & nunc, ut bonum simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit: hoc autem in hac vita nunquam accidit circa aliquem actum voluntatis, ut experientia notum est, & quia nulla est ratio vel occasio talis necessitatis. Quod si quis fingat aliquem ex errore habere hic & nunc tale judicium de aliquo objecto, & exercitio actus circa illud, concedam facile ex hypothesi talem hominem necessario operaturum: dico tamen, suppositionem humano modo esse impossibilem in homine non stupido, aut qui non careat sufficienter rationis usu.

Secunda assertio. Secundo dicendum est, licet circa finem sub universalis boni ratione propositum voluntas feratur necessario quoad specificationem, tamen dum amat vel intendit alios fines particulares, libere fieri etiam quoad specificationem. Hanc assertionem existimo esse consentaneam doctrinę D.Th. in citatis locis, & quoad priorem partem declaratur & probatur primo: nam proposito bono in communi, licet non cogatur volũtas illud actu amare, non tamen potest illud odisse, quia nullam rationem mali in eo invenit: & ideo si actũ exercere vult, oportet, ut sit amoris, & non odii. Et hæc est necessitas quoad specificationem. Item est de felicitate in communi: nam, ut Augustin. sæpe ait, si homo interrogetur an velit esse beatus, nullus est qui respondeat, aut respondere possit se id nolle, sed aut tacebit, aut respondebit se id maxime velle: hæc autem est necessitas quoad specificationem. Ratio autem est, quia in his & similibus objectis nulla apparet ratio mali: supponimus autem nihil posse odio haberi nisi sub ratione mali, sicut nec amari nisi sub ratione boni.

Aug. 13. de Trin. c. 4. & in lib. de lib. arbit. sæpe.

Quoad alteram partem constat etiam facile conclusio inductione, & ratione: nam qui intendit consequi scientiã, sanitatem, aut similia bona, non ita ea diligit, quin possit etiam odio habere, vel refutare; nam in his particularibus bonis interdum invenitur aliquis defectus, vel aliqua incommoditas aut difficultas, ratione cujus displicere possunt voluntati. Quin potius sub hac ratione etiam ipsius Dei amor liber est, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem, quia licet Deus secundum se sit universale bonum, apprehendi tamen potest per modum cujusdam particularis boni, & in eo apprehendi potest aliqua ratio mali seu incommodi, saltem in ordine ad effectus ejus: multoque magis potest inveniri hæc incommoditas vel difficultas in intentione vel amore ipsius Dei: & ideo facile potest a voluntate refutari, interdum etiam Deus ipse odio haberi.

Obiectio ex D. Th. desumpta.

Sed objiciet aliquis D.Tho. 1.2.q.10.art.1. dicentem, hominem naturaliter per voluntatem appetere quædam particularia bona, ut cognitionem veri, esse, & vivere, & similia: naturalis autem appetitio includit necessitatem saltem quoad specificationem. Unde ibidem ad primum, declarat in hujusmodi appetitione voluntatem operari per modum naturæ, quando autem voluntas ut natura operatur, tendit cum aliqua determinatione ad unum: nam hic est modus operandi naturæ.

Solutio & explicatio D. Tho.

Respondetur primo D. Thomam ibi non loqui de necessitate ulla etiam quoad specificationem, sed de modo operandi naturaliter, ut ex titulo articuli constat: illa autem vox *naturaliter* non significat ibi idem quod *necessario*: nam aperte distinguit D.Th. has duas voces in illo articulo, & in secundo. Significat ergo ibi ***naturaliter moveri***, idem quod moveri ex propensione naturæ, intendit enim ibi docere D. Thomas voluntatem non tantum habere naturalem propensionem ad privata commoda, sed etiam ad bona propria aliarum potentiarum, vel partium totius hominis. Et hoc modo ait naturaliter appetere scientiam, vitam &c. Cum hac tamen naturali propensione stat libertas quoad specificationem in appetitu elicito horum bonorum; quia, ut supra dicebam, voluntas habet vim, vel suspendendi actum ad quem inclinatur, vel etiam eliciendi contrarium, quando in objecto esse potest aliqua alia ratio, in qua hujusmodi actus fundari possit. Et hanc esse mentem D. Thomæ constat ex solutione ad tertium: ubi, non obstante illa naturali motione, vel propensione, addit, voluntatem ad nullum particulare bonum determinari, sed solum ad bonum in communi. Ubi loquitur de determinatione quoad specificationem: nam, ut statim declarat a.3. etiam ad bonum in communi non determinatur voluntas quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed potest ulterius addi, respectu horum bonorum admitti posse aliquam necessitatem quoad specificationem, scil. vel per se loquendo, & seclusis extrinsecis rationib. sunt enim quędam ex his bonis ita consentanea naturę, ut vix aut nullo modo possint odio haberi, nisi valde per accidens, & ob rationes valde extrinsecas. Imo etiam propter has rarissime hæc bona in se ipsis odio habētur, sed eorum inquisitio, & procuratio displicet propter suam difficultatem, vel quia impedit alia sensibilia commoda. Vel etiam possunt hæc necessario amari, si apprehendantur ut simpliciter necessaria ad felicitatem: quamvis tunc non tam, ut fines, quam ut media, vel partes necessarii, & universalis finis amentur.

Tertio dicendum est, libertatem voluntatis evidentius & perfectius exerceri in electione mediorum; adeo ut omnis actus liber, quatenus talis est, participet aliquo modo rationem electionis, & sub ea ratione possit sub consultationem cadere. Hanc conclusionem suadent rationes in principio hujus dubitationis factæ. Et declaratur breviter, quia ad intentionem finis fertur voluntas ex sola aliqua inclinatione naturali, quamvis libere feratur: ad electionem vero mediorũ fertur ex vi appetitionis finis, quam ipsa voluntas ultra inclinationem naturalem sibi adjũxit: & ideo specialiori modo, magisque ex propriis dicitur volũtas movere se in electione mediorum, quam in intentione finis: tunc autem perfectio operatur libere, quando perfectius sese movet: ergo. Præterea declaratur altera pars, quia libertas cujuslibet actus provenit ex variis rationib. quæ sunt in objecto, vel in ipsomet actu, & ex formali, vel saltem virtuali collatione earum. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet quod in objecto sit aliqua ratio boni, propter quam diligi possit, & aliquis defectus, vel aliqua ratio mali, propter quam possit odio haberi; si vero sit libertas tantum quoad exercitium, oportet ut vel in subjecto vel saltem in ipsomet actu sit aliquis defectus, vel carentia bonitatis, ob quam possit apprehendi, ut hic & nunc disconveniens, vel saltem non necessarius: atque ita quoties actus, & ejus omissio est libera, sit inter has rationes quædam collatio explicata, aut implicita, & ita etiam sit quædam electio unius actus præ alio, vel unius actus præ omissione ejus, aut e contrario.

In hac vero electione unius præ alio necesse est, ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium, vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentũ electionis faciendæ, ut in argumentis in principio propositum est, & ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum, honestũ & delectabile, certe supponitur affectus ad bonum ut sic, alias non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret, an bonũ esset sibi prolequendum: & idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod objectum propter bonitatem suam, & in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis; tamen quatenus est actus liber, quo hoc bonũ præfertur aliis, & virtualis electio hujus boni, ut sit medium, vel certe pars felicitatis, quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam ultimæ felicitatis, quatenus hic & nunc exercetur libere, & præfertur ejus carentiæ, vel otio, est virtualis electio, qua talis actus hic & nũc eligitur ut medium ad incho-

cho-

ghoandam vel obtinendam felicitatem. Atque hac ratione dici solet, omnem intentionem finis particularis esse virtualem electionem felicitatis, ad quam non semper est necesse, ut præcedat intentio elicita ipsius felicitatis, sed sufficit naturalis ac necessaria propensio. Sic igitur omnis consultatio versatur modo proportionato circa electionem, & omnis actio libera participat aliquam rationem electionis: & ideo ipsa formalis ac propria electio, quæ procedit a propria & elicita intentione finis, censetur actio maxime libera: atque hac ratione liberum arbitrium dicitur quasi per Antonomasiam versari circa electionem, quamvis plures alios actus liberos habeat, ut declaratum est.

Et per hæc satis responsum est ad rationes positas in principio hujus dubitationis. Ad difficultatem vero ex secunda sectione huc remissam, cujus occasione hanc sectionem fecimus, jam declaratum est, quomodo eadem voluntas sit capax utriusque modi operandi, libere & necessario. Cum autem quæritur, si modus operandi libere est perfectior, quam modus operandi necessario, cur voluntas illum assequitur in quibusdam actibus, & non in omnibus & in minus perfectis, & non in perfectioribus; dicendum est, operari libere non semper, & in omnibus esse melius quam operari necessario: sed regula perfectionis est, quod objectum ametur pro dignitate & capacitate ejus: ita ut si objectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur, si vero sit objectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario, & alia libere, cum tamen actus ejus sub omni ratione perfectissimus sit: idem ergo dicendum est servata proportione in voluntate creata.

Libere necessario operari perfectius.

SECTIO IX.

An libertas causæ sit dum actu operatur.

Ultima difficultas resultans ex secunda sectione, est, an causa libera actualem libertatem habeat cum operatur, vel prius quam operetur, quia si jam operatur, necessario operatur, ita ut impossibile sit pro tunc non operari: & idem argumentum fieri potest de carentia operationis: si vero libertas semper respicit futurum, nullus actus in re existens erit liber, quia actus futurus ut sic, non est existens, & ita de facto nullus erit effectus liber: præterquam quod repugnat futurum, ut futurum esse liberum, & postea in præsentia non exerceri libere, cum futurũ non alia ratione sit futurum, nisi quia aliquando erit præsens.

In hac difficultate Ocham, Gabriel, & alii Nominales in prima dist. 38. docent voluntatem non esse liberam respectu actus quem jam exercet, pro illomet instante, quo illum exercet, nisi vel quatenus procedit ex indifferentia, & libertate, quam voluntas immediate ante illud instans habuit; vel quatenus in eo instanti habet voluntas potestatem, ut in tempore immediate sequente illum omittat, etiamsi omnes aliæ conditiones vel causæ ad illum concurrentes assistant, in quo ajunt causam liberam a naturali differre. Quam sententiam videtur amplecti Magister in 2. d. 25. cap. 2. ubi dicit, liberum arbitrium ad præsens, & ad præteritum non referri, sed ad futurum. Et fundamentum ejus est supra tactum, quia in præsenti jam voluntas est determinata ad unum: & quia id quod est, quando est, necesse est esse, ut ait Philosophus 1. de Interp. c. ult. Unde Boet. 1. de consolat. pros. ult. ait *ortum Solis & gressum hominis in hoc convenire, quod, dum fiunt, non possunt non fieri: differre vero, quia ortus solis etiam prius quam fiat, necessario erat futurus; gressus autem hominis non ita.*

Voluntas propriissime libertatem exercet in instanti quo operatur.

Hæc vero sententia falsa est, & mihi plane improbabilis. Quapropter dicendum est voluntatis libertatem proprie exerceri in eomet instante, & circa eundem actum, quem præsentem elicit, seu exercet. Ita docuit Scot. in 1. dist. 39. & Heruæus quodlib. 1. q. 1. dubio 6. Capr. in 2. d. 25. Greg. in 1. d. 39. qui tamen aliquid falsum addidit, ut statim ostendam. Probatur hæc sententia primo ratione insinuata, quæ apud me est demonstratio, nam si voluntas in instanti quo elicit actum, non libere procedit in actum, nunquam antea fuit libera in ordine ad illũ actum, quia tantum fuit libera per respectum ad illud instans in quo erat libere effectura talem actum. Item quia si in illo instante non libere, sed necessario habet actum: ergo pari ratione toto tempore præcedenti, quo actu caruit, non libere, sed necessario caruit: & eadem ratio erit de tempore futuro: ergo re vera nunquam est usus libertatis.

Secundo declaratur a priori, quia auctores prioris sententiæ in eo errant, quod non distinguunt prioritatem temporis & naturæ, & verum sensum compositum a diviso: voluntas ergo in eodem instante, in quo actum liberum elicit, prius natura quam illum eliciat, intelligitur habere potestatem ad eliciendum illum, & deinde ex ea potestate intelligitur illum elicere: ergo in eodem priori naturæ intelligenda est potens ad eliciendum & non eliciendum talem actum: alioqui re vera non intelligitur libera ad eliciendum illum actum. Et confirmatur ac declaratur, nam in tempore immediato ante illud instans supponitur voluntas habens illam potestatem ad eliciendum & non eliciendum actum. Et in illo instante prius natura quam illa potentia se determinet ad actum nihil est, quod ei potestatem abstulerit ad illum eliciendum: ergo retinet voluntas utramque potestatem in illo instante, & ex illa elicit vel non elicit actum pro ipsomet instante. Quocirca si voluntas simpliciter & absolute in eo instante sumatur cum omnibus prærequisitis ad agendum, re vera potest in illo non elicere talem actum, quæ est potestas in sensu diviso aut in prioritate naturæ, quæ necessaria & sufficientissima est ad libertatem. Si vero consideretur jam in illo posteriori naturæ, in quo jam elicuit actum, jam non potest pro illo eodem instanti retrocedere: sed hæc solum est necessitas compositionis ex suppositionis consequente determinationem, seu actionem ipsius voluntatis.

Et confirmatur; nam Deus ex æternitate libere dilexit creaturas, & tamen pro nullo instanti vel reali duratione caruit illa determinatione libera, quæ ita comparatur ad divinam voluntatem, sicut actus liber ad nostram: ergo libertas voluntatis non est tantum respectu actus posterioris duratione reali, sed etiam respectu actus existentis in eodem instante, posterioris quidem natura, si talis actus sit vere elicitus & causatus a potentia; vel solum secundum rationem aut intellectum, si solum sit determinatio libera ejusdem actus. Alias non posset intelligi in Deo dilectio libera, quia neque ex æternitate libere dilexisset, quia semper perpetuo dilexit, neque post instans æternitatis, quia multo minus potest aut incipere diligere, quod nunquam dilexit, aut desinere quod dilexit, & prout ex æternitate dilexit. Idem argumentum sumi potest ex actione libera angelorum, quam in primo instanti suæ creationis habuerunt, cum in illo habuerint meritũ juxta veriorem sententiam. Neque est ullius momenti, quod Ocham significat, actum illum fuisse meritorium, quia fuit in potestate angeli in illo durare vel non durare tempore immediate sequenti: hæc enim potestas poterat conferre, ut continuatio illius actus esset meritoria, & cessatio esset carentia talis medii, tamen ad meritum in primo instanti nihil id conferebat, tum quia illa potestas non exercebatur in primo instante: nos autem non meremur formaliter per potestatem liberam, sed per usum ejus: tum etiam quia cessatio ab illo actu non potest conferre ad meritum, & tamen angeli mali, qui immediate post primum instans cessaverunt ab illo actu, nihilominus in primo instanti meruerunt: ergo pro illo instanti fuit ille actus liber, saltem quoad exercitium. Atque idem argumentum fieri potest de merito Christi, de quo certius est incepisse a primo instante conceptionis suæ.

Tandem possunt fieri proportionalia argumenta in hominibus, nam ut supra dicebam, homo potest in primo instanti usus rationis habere actum liberum, tum bonum, tum etiam malum. Item quoties homo peccat non demeretur vel amittit gratiam in tempore immediato ante instans, in quo exercet actum peccaminosum, ut est per se evidens: nemo enim peccat aut demeretur in eo, quod facturus est, sed in eo quod facit, ut late Augustinus epistola 107. Ergo necesse est, ut in eodem instanti, in quo actus peccati exercetur, sit liber: quia nemo vere peccat nisi tunc, quando potest vitare quod facit, vel facere quod omittit. Item, est simile argumentum, quando peccator conteritur: ille enim non consequitur gratiam ante nec post instans contritionis, sed in ipsomet momento in quo contritionem elicit, & in eodem tantum se disponit sufficienter, cum tamen dispositio debeat esse libera, & in eodem meretur gloriam: ergo in eodem & pro eodem exercet actum liberum.

Ratio contrariæ sententiæ destruitur.

Fundamentum prioris sententiæ jam solutum est, Aristoteles enim clare loquitur de necessitate conditionata, & ex hypothesi consequente, & de eadem intelligendus est Boetius: nam quod ait, ortum Solis prius fuisse necessarium, non solum est intelligendum de prioritate temporis, sed etiam de prioritate naturæ, seu causæ. Imo ideo in priori tempore verum fuit dicere effectum illum ex necessitate futurum, quia in sua causa habet necessitatem. Quod vero ajunt, non posse eandem potentiam simul efficere & non efficere, sophisma est consistens in vocum æquivocatione: utraque enim potestas simul est in eodem instante, non tamen ad exercendum utrumque actum conjunctim, sed divisim, id est vel unum, vel alium pro suo arbitrio. Unde, licet alteram partem potestatis exerceat, v. gr. eliciendo actum, potestatem tamen retinet ad oppositum, quam posset in eodem instanti exercere, non quidem simul cum alio actu, nec faciendo compositionem cum illo, sed absolute.

Actus voluntatis non necessario per aliquod tempus durat.

Addit tamen Gregorius supra, facta suppositione, quod voluntas elicuit actum, non solum non posse pro eodem instante illum deserere, verum etiam neque in tempore immediate sequente, quia existimat repugnare actum desinere, in eodem instante in quo incipit esse. Sed neque in Theologia, neque in Philosophia habet hæc sententia fundamentum. Non enim repugnat rem quæ fit, pro unico tantum instante durare: nam potest idem instans esse primum & ultimum esse rei: quæ est enim in hoc repugnantia? Respondet, repugnare quod res simul incipiat & desinat. Sed si inceptio fit per instans intrinsecum, desitio vero per instans extrinsecum ipsi desitioni seu intrinsecum ipsi existentiæ, nulla est repugnantia: quia non sequitur, quod res sit, simul & non sit, sed solum sequitur, quod ita sit, ut neque immediate antea fuerit, neque immediate post futura sit: quomodo ipsum instans habet esse, & in eo posset Deus creare angelum & non conservare amplius: ergo ex hac parte nulla est necessitas continuandi actum liberum. Nec vero ex alia, nam angeli mali, ut est probabile, per unum tantum instans durarunt in bonis actibus: & qui peccat, nulla necessitate cogitur perseverare peccando: alias posset homo in hac vita pro aliquo tempore ex necessitate peccare, & non desistere a peccando; quod absurdissimum est. Et e contrario qui cœpit mereri, libere perseverat in merito: alias nihil in ea perseverantia boni operis mereretur: sed hæc res latius a Theologis disputatur.

SECTIO X.

An ex libertate causarum efficientium oriatur contingentia in effectibus universi, vel sine illa esse possit.

Dupliciter aliquis actus dicitur contingens.

Ut non sit ambiguitas in voce contingentiæ, oportet advertere dupliciter posse dici effectum contingentem: uno modo, quia casu & præter intentionem agentis fit: quo sensu valde stricte & rigorose sumitur vox contingentiæ: nunc autem non ita loquimur, nam de effectu casuali dicemus sect. ult. hujus disputationis. Alio ergo modo sumitur contingens, ut dicit quoddam medium inter necessarium & impossibile: quomodo a Dialecticis dicitur contingens complecti simul possibile esse, & possibile non esse: & in hac significatione sumitur in præsenti, & sic etiam sumptum videtur ab Aristotele 1. de Interpret. cap. ult. ubi de futuris contingentibus disputat.

Secundo est observandum, effectum aliquem comparari posse, vel ad suam causam proximam tantum secundum virtutem intrinsecam ejus, vel ad eandem ut conjunctam concursui, vel oppositione aliarum causarum, quæ in toto ordine universi illi occurrere, vel cum illa concurrere possunt; in quibus possumus vel primam causam comprehendere, vel tantum seriem & ordinem causarum secundarum. Atque hoc posteriori modo nunc loquimur, supponimus enim in ordine ad primam causam nullum effectum universi ex absoluta necessitate evenire, quia omnes pendent ex concursu ejus, quem ipsa pro sua libertate negare potest; & ideo in ordine ad illam nulla est res tam necessaria, nullusve effectus habens causam tam necessario agentem, qui non possit esse & non esse, & in hoc sensu sit contingens. Nunc autem, etsi Deus agat libere, supponimus esse paratum ad concurrendum cum causis secundis, & definita lege præbere suum concursum: & ideo contingentiam vel necessitatem effectuum naturalium ita consideramus in ordine ad causas secundas, ac si a prima non penderent, vel ac si prima non posset suum concursum negare, aut actiones harum causarum impedire, aut immutare. Nam miracula, quæ in hoc Deus facere potest, Philosophia non considerat; neque etiam negat si vera sint, sed dicit esse exceptiones a generali regula, quæ ad ipsam non pertinent.

Quæstionis resolutio.

His positis facillima est præsentis quæstionis resolutio: & ideo dicendum est primo, in ordine ad causam proximam operantem ex necessitate naturæ nullum esse effectum contingentem per intrinsecam virtutem talis causæ: esse tamen posse contingentem ex imperfectione vel defectu talis causæ, quæ impediri potest ex concursu vel oppositione alterius causæ. Prior pars hujus assertionis clara est, nam si causa est natura sua determinata ad unum: ergo ita est potens ad agendum, ut ex intrinseca sua virtute non possit non agere: ergo effectus ex hac parte non habet contingentiam, sed necessitatem. Unde si quis respiciat ad solam virtutem intrinsecam causæ, & ad naturalem modum agendi ejus, non poterit inde colligere aut effectum non esse futurum, aut posse non esse, sed potius habere necessitatem essendi, quantum est ex eo capite: ergo effectus non potest habere contingentiam ex hac habitudine ad hujusmodi causam. Nihilominus altera etiam pars conclusionis æque vera est, & facilis; nam licet causa proxima necessario agat, impotens est ad resistendum omni contrariæ causæ sibi occurrenti, vel ad vincendam & superandam omnem resistentiam, quæ ab alia causa fieri potest: ergo ex hoc capite contingere potest, ut non eveniat effectus, qui aliunde necessario eveniret quantum est ex virtute & modo agendi proximæ causæ: ergo talis effectus est contingens, non ex virtute, sed potius ex defectu virtutis suæ causæ, adjuncto possibili concursu, vel oppositione aliarum causarum: sub quibus comprehendimus non solum efficientes causas, sed etiam materiales, & quovis modo resistentes, seu impedientes naturalem actionem causæ. Atque hoc modo recte admittunt Philosophi contingentiam in effectibus causarum naturalium: quia contingens effectus est, qui a sua causa potest fieri & non fieri: sed hic effectus absolute potest fieri, & non fieri a causa sua; sive id proveniat ex virtute, sive ex defectu virtutis, & ex impedimentis possibilibus: ergo.

Hinc tamen majoris claritatis gratia recte distinguitur duplex effectus contingens, scilicet vel intrinsece, vel tantum extrinsece. Priori modo dicitur effectus ab intrinseco contingens, quia manat a causa, quæ extrinseca vi & potestate potest dare contingentiam effectui. Non quod hæc contingentia aliquando sit modus intrinsecus inhærens ipsi effectui: nihil enim est aliud, quam denominatio sumpta ex potestate & modo agendi suæ causæ: sed quod talis denominatio a sola intrinseca virtute & perfectione propriæ causæ proveniat. Et hæc contingentia tantum est in ordine ad causam liberam. Posteriori autem modo, seu extrinsece dicitur effectus contingens, quando carentia necessitatis quæ in illo est, solum est ab extrinsecis impedimentis. Ex quo etiam intelligitur hujusmodi contingentiam non pendere ex libertate alicujus causæ, etiam primæ, quia solum consistit in habitudine ad causam proximam, quæ impediri potest: quæ habitudo eadem est, sive liberæ causæ interveniant, sive non, imo etiamsi Deus ageret ex necessitate naturæ, dummodo easdem naturales causas produxisset quæ nunc sunt.

Contingens effectus & intrinsece & extrinsece.

Dico secundo: effectus, qui est contingens respectu causæ proximæ naturaliter operantis, si comparetur ad totum ordinem ac seriem causarum universi; & in his causis nulla intercedat libere agens, saltem ut applicans alias causas, vel removens impedimenta, non habet contingentiam, sed necessitatem. Hæc sumitur ex D. Thom. 1. cont. Gent. cap. 67. ratione 3. ubi ait, *sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingente completa si non impediatur.* Ubi recte Ferrar. advertit, intelligendum id esse de effectibus causarum naturalium. Sumitur etiam ex Durando in 1. d. 38. q. 3. & Scoto in 1. d. 1. q. 1. d. 8. q. 2. & dist. 39. sed clarius eam proposuit Gabriel in 1. d. 38. q. unic. art. 1. Et probatur; quia si omnes causæ, quæ in omni genere ad effectum concurrunt, & illius productionem vel promovere, vel impedire possunt, agunt ex necessitate: ergo eadem necessitate talis sequetur effectus, qualis ex omnibus illis causis sic dispositis & applicatis sequi potest. Et declaratur; nam

Seclusis causis liberis in tota serie & collectione aliarum, nullus est effectus contingens.

nam sicut naturalis causa proxima non impedita, & habens materiam aptam sufficienter applicatam, necessario producit proportionatum effectum, ita si eadem causa sit omnino impedita, eadem necessitate nihil operabitur, vel si non omnino, sed ex parte impedita sit, eadem necessitate faciet imperfectum, vel monstrosum effectum: ergo si causæ omnes tam agentes quam impedientes ex solo naturali ac necessario cursu ita conveniunt; & singulæ etiam cum necessitate operantur suo modo, id est, quæ impedit, necessario impedit, & quæ materiam applicat necessario, & sic de aliis; ergo talis effectus consideratus in ordine ad totam seriem & collectionem talium causarum, non habet contingentiam, sed necessitatem.

Neque in hac conclusione invenio rationem dubitandi, nam tota hæc necessitas intelligitur subordinata voluntati divinæ, ut in principio supposuimus, & respectu illius habet quilibet ex his effectibus contingentiam, id est, possibilitatem ut non eveniat: tamen in hoc ipso intercedit etiam libertas divina. Et ita simpliciter & absque dubitatione verum est respectu totius ordinis seu collectionis causarum agentium, nullam posse esse contingentiam in effectibus, nisi in illa collectione causarum aliqua causa libera interveniat.

Atque ex his duabus assertionibus obiter intelligitur, quam sit difficile cum certitudine præcognoscere hos effectus contingentes futuros, etiam mere naturales, qui respectu unius vel alterius, vel etiam plurium causarum habent contingentiam, & solum habent infallibilitatem ac necessitatem respectu omnium simul. Est enim difficillimum saltem hominibus, ut angelos prætermittamus, omnes hujusmodi causas cognoscere, tum quia quædam sunt a sensibus remotissimæ, & valde occultæ, ut sunt astra seu virtutes eorum: tum etiam, quod in magna sint multitudine, & earum concursus, & oppositiones, variæ sint & multiplices: tum denique, quod hæ causæ non agunt absque materia, cujus dispositio etiam est varia, & sæpe ignota: & ideo valde operosum est hæc omnia ita inter se conferre & observare, ut ex eis possit aliquid futurum in particulari præcognosci satis probabili conjectura, nedum infallibili certitudine. Legatur de hac re Benedictus Pererius lib. 2. in Gen. cap. 2. & 3.

Quovismodo causa libera intercedat in naturalium causarum serie effectus esse potest contingens. Dico tertio: Si ad effectum quemlibet, etiam naturalium causarum, causa libera concurrat, sive ut causa per se, sive ut causa per accidens, applicans agens, vel materiã, aut removens prohibens, id satis est, ut effectus sit simpliciter cõtingens, etiamsi ad totam collectionem, & seriem causarum comparetur. Probatur, nam effectus contingens est, qui potest esse & non esse ex vi suę causæ: sed hujusmodi effectus comparatus ad totam collectionem suarum causarum, potest simpliciter esse & non esse, vel ex eo solũ, quod inter illas causas aliqua libera intervenit, ex cujus arbitrio accidere potest, ut vel materia non sit disposita ad talem effectum, vel causa proxima & per se absit, aut aliud simile impedimentum interveniat, quod satis est, ut effectus non sequatur. Ut si agricola non aret terram, quod illi liberum est, impeditur naturalis fructus, etiamsi sint pluviæ congruentes, & omnes aliæ causæ concurrant: eademque ratio est de quocumque alio effectu postulante aliquem concursum causæ liberæ, sine quo esse non possit.

Discrimen inter naturales effectus & contingẽtes non liberos. Atque hinc colligere licet differentiam inter hos effectus contingentes, quos lato quodammodo liberos appellare possumus, & priores naturales: quod hi tantum secundum quid sunt contingentes respectu unius, vel plurium causarũ, non tamen respectu omnium collective sumptarum: illi vero, scilic. liberi, sunt simpliciter contingentes, sive ad singulas, sive ad omnes causas suas simul sumptas comparentur. Ex quo etiam fit, ut hi effectus liberi multo minus possint præcognosci in causis, quam illi. Nam effectus naturalis, licet formaliter ut contingens est, non possit in causa cognosci ut certo futurus, id est, in sola causa proxima in se considerata, tamen in collectione, & collatione causarum omnium cognosci potest, quia jam non ut contingens, sed ut necessarius cognoscitur: at vero effectus simpliciter contingens, neque in una, neque in omnibus causis simul certo præcognosci potest ut futurus, quia utroque respectu est simpliciter contingens, atque adeo ex vi causarum indeterminatus, & differens ad esse & non esse: & ideo nisi aliunde cognoscatur libera determinatio causæ sufficiens ad determinandum effectum, nullo modo potest ex vi causarum certo præcognosci.

Hic vero statim offerebat sese occasio disputandi de præscientia & prædictione horum effectuum contingentium quatenus futuri sunt: nam si antequam fiant, non habent in causis suis determinationem ad esse, vel ad non esse: ergo nulla potest esse determinata veritas in propositionibus, quibus alterum horum futurum denunciatur: quod plane videtur consequenter concessisse Aristot. imo & ex professo probasse lib. 1. de Interp. cap. 8. Ex hoc autem ulterius sequitur neutram partem, affirmantem, vel negantem hujusmodi effectum esse futurum, posse præsciri ut determinate veram, etiam a Deo: nam quod non est verum, non est scibile: ergo quod non est determinate verum, non potest etiam sciri, ut determinate verum. Atque ita id concessit Cicero lib. de Fato, & Divinat. ut Augustin. retulit. 5. de Civit. c. 9.

Futurorũ contingentium veritas determinata. Sed hæc difficultas altiorem, & fusiorem disputationẽ postulat, de qua Theologi in 1. dist. 38. & 1. p. q. 14. ar. 13. Nunc breviter respondetur, determinationem veritatis in propositione de futuro contingente, non esse sumendã ex eo, quod causa, a qua proventurus est talis effectus, sit jam determinata ad illum in sua virtute & facultate, ab eo tempore vel instante, ex quo verum est dicere illum effectum esse futurum, sed ex eo solum, quod aliquando talis causa in actione sua determinanda sit ad liberum effectum: nam hoc solum enunciatur per illam propositionem, & non quod causa ex se, & ex sua virtute sit jam determinata ad talem effectum. Quapropter cum absoluta contingentia horum effectuum stare potest determinata veritas vel falsitas earum propositionum, in quibus illi futuri esse enunciantur, quia hæc veritas determinata non repugnat contingentiæ, magis quam in propositione de præsenti. Quia licet effectus possit fieri, & non fieri, ex quo habet, quod sit contingens, tamen de facto alterum determinate accidet, & inde habet, quod sit futurum contingens determinate. Et in hoc putamus Aristotelem deceptum fuisse, & contra principia nostræ fidei locutum: quamvis non desint Catholici, qui illum interpretari ac defendere conentur. Hinc vero ulterius fit, non omnino repugnare, ut hi effectus liberi, antequam fiant, certo præsciri possint, ea saltem scientia, quæ propter suam infinitatem omnem veritatẽ, omneque objectum scibile comprehendit ac intuetur eo modo, quo est: in quo turpius erravit Cicero negans Deo præscientiam omnium futurorum. Neque enim illa scientia hanc contingentiam destruit: tum quia non immutat seu alterat (ut ita dicam) suum objectum, alias se ipsam redderet falsam, si sciendo effectum fore contingentem, faceret necessarium: tum etiam, quia hæc scientia futurorum ut sic non est causa eorum, sed pura intuitio: sed de his alias.

Aliæ duæ difficultates supererant circa ultimam conclusionem. Prima est, an sola libertas causæ secundæ sufficiat ad dictam contingentiam, etiam si per impossibile non esset libertas in causa prima: & hæc supra tractata est: idem enim est quærere, an cum illa hypothesi possit consurgere contingentia simpliciter in effectibus naturalibus, & quærere, an cum illa esse possit libertas, & usus libertatis in creatura. Nam si fuerit usus libertatis, erit etiam contingentia simpliciter: sine illo autem non erit: & ideo responsio superius tradita hic applicanda est. Altera difficultas est, an e contrario sola libertas primæ causæ sufficiat ad contingentiam effectus, etiamsi nulla causa secunda esset libera: sed hæc facilem ex dictis habet responsionem, nam eo modo, quo ille effectus est liber, potest dici contingens, prout nunc loquimur. An vero ita simpliciter loquendum sit, ut effectus, quatenus respectu Dei libere fiunt, dici possint contingentes, attingemus inferius disputando de Deo, ejusque libera voluntate.

In quo agente libero sit radix libertatis. Atque hinc etiam expedita manet altera difficultas, quæ hic tractari solet, in qua nimirum causa posita sit radix contingentiæ, an scilicet in libertate primæ causæ, vel in libertate secundæ, vel utriusque simul: dicendum est enim, si sit sermo de contingentia tantum extrinseca, & secundum quid, radicem ejus non esse positam in libertate aliqua, nec secundæ, nec primæ causæ, sed proxime in tali natura, & conditione causæ secundæ, quæ impediri potest, adjuncto tali ordine & serie aliarum rerum & causarum naturalium, ex quo soleat tale impedimentum occurrere. Prima autem causa, sive Deus, solum dici potest prima radix hujus contingentiæ, sicut est prima

ma causa omnium effectuum universi: quia nimirum tales causæ secundæ ab ipsa fuerunt & creatæ, & ita dispositæ & ordinatæ, ut ab eis hujusmodi effectus contingentes provenirent. Ad hoc autem, formaliter loquendo, nil refert, quod prima causa libere hæc omnia produxerit: eadem enim contingentia sequeretur etiam si ex necessitate creasset hæc omnia, dummodo eodem modo illa ordinasset, & postea cum illis concurreret. At vero loquendo de contingentia simpliciter, immediata illius ratio posita est in libertate causæ proxime, & aliquo usu ejus, ut declaratum est: primordialis autem radix ejus, est libertas causæ primæ eo modo, quo superius sect. 5. declaratum est.

SECTIO XI.

Utrum aliqua vera ratione possit fatum inter causas efficientes universi numerari.

Varii errores.

Fuit vetus sententia aliquorum Philosophorum, qui effectus omnes universi fato tribuebant. Constituebant autem fatum in quadam connexione & ordine causarum universi, a quibus ajebant omnia ex necessitate provenire, ut de Stoicis refert Cicero lib. 1. de Divinat. sub fin. & Diogen. Laert. lib. 7. in vita Zenonis. Illam autem vim præcipue tribuebant astris & situbus ac dispositionibus eorum, adjunctis cœlorum motibus: hinc enim inevitabili necessitate proveniunt varii aspectus & concursus causarum universi, ex quibus ajebant eadem necessitate effectus omnes in hoc inferiori mundo evenire. Unde definiebant fatum esse, *Causarum colligantiam, ex astrorum motibus, ac vi, efficaciam trahentem*, ut refert Albert. lib. 2. Phys. tract. 2. c. 19. ex Apulejo, & aliis. Hoc autem multi eorum non solum de naturalibus effectibus, sed etiam de actionibus humanis tam studiosis, quam pravis asserebant. Putabant enim cœlestia corpora eadem vi, & directa actione influere in humanas voluntates, ac in cæteras res, ut refert August. 4. lib. Confess. cap. & lib. 5. de Civit. c. 1. Ubi etiam notat (quod etiam Plotinus refert Ænead. 3.) quosdam ex his adeo fuisse stolidos, ut negarint hanc dispositionem causarum universi, cui fatalem necessitatem ascribebant, a divina sapientia aut voluntate profectam esse, sed ex se habere intrinsecam necessitatem prorsus inevitabilem.

Alii vero quamvis non negarent hunc causarum secundarum ordinem a divina voluntate processisse, nihilominus ei tribuebant necessitatem omnino inevitabilem, etiam respectu Dei: quia forte credebant Deum agere ex necessitate naturæ. Quod ex hæreticis sensisse Petrum Abailardum, refert Castro cont. hæref. verb. Libertas, & verb. Futurum contingens; idemque de Wiclepho refert, quod dixerit omnia evenire tam inevitabili necessitate, ut nec Deus ipse potuerit aliter res condidisse quam condidit, nec aliter gubernare quam gubernat: & ex eis sic conditis & gubernatis non posse alias actiones prodire quam prodeant. Plures etiam alii heretici hanc sententiã de fato secuti sunt, prout a dictis Philosophis asserta est.

Alii vero fati necessitatem non in astris, sed in divina voluntate posuerunt; sic Seneca lib. 2. natural. qu. c. 35. *Quemadmodum (ait) rapidorum aqua torrentium in se non recurrit, nec moratur quidem, quia priorem superveniens præcipitat: sic ordinem fati æterna series regit, cujus hæc prima lex, stare decreto.* Et statim c. 36. definiens fatum ait, esse *necessitatem rerum omnium, actionumque, quam nulla vis rumpat.* Idem optime lib. 4. de Beneficiis c. 7. Ejusdemque sententiæ videtur fuisse Plato Dialogo ult. de Repub. Quidam etiam novi hæretici (quod Calvino & sequacibus tribuere possumus) hoc genus fati introduxerunt: licet fortasse non sub eo nomine: docent enim omnia ex necessitate evenire, non ex solo influxu cœlorum, sed ex superiori influxu Dei ita moventis & applicantis omnes causas secundas ad agendum, ut ex necessitate illud agant ad quod impelluntur, & nihil aliud. Hanc vero necessitatem subjiciunt divinæ voluntati, & respectu illius dicunt esse simpliciter variabilem: quamvis supposita æterna Dei dispositione jam immutabili, qua statuit universas res ita condere, gubernare, & impellere, ut omnia ex necessitate eveniant, quæ respectu creaturarum est necessitas simpliciter, respectu vero Dei est necessitas immutabilitatis.

Resolutio.

In hac doctrina de fato sic explicata multi continentur errores non solum contra Catholicam fidem, sed etiã contra rationem naturalem, ut facile ex hactenus tractatis constare potest. Propter quod & res ipsa ab Ecclesia est damnata in nonnullis Conciliis, & a sanctis Patribus diligentissime est impugnata, & nomen ipsum fati Catholicis omnibus odiosum est, quamvis nonnulli adjuncta sana interpretatione non putent esse omnino rejiciendum.

Notantur & refelluntur dicti errores.

Primo igitur tribuere causis secundis fatalem necessitatem independentem a Deo, plane stultum est, & contra rationem naturalem. Hoc non aliter probandum est, quam demonstrando omnia pendere a Deo in fieri, esse, & operari: quod tribus disputationibus seqq. præstabimus. Primus.

Secundo constituere necessitatem fati sub Dei causalitate & influxu, inevitabili etiam ipsi Deo, repugnat rationi naturali. Probatur, quia vel duos errores, vel alterum tantum includit ea sententia, scilicet aut Deum non esse omnipotentem, aut saltem minime operari libere, quidquid extra se operatur: nam si Deus has duas perfectiones habet, quæ potest esse dispositio, influentia, aut necessitas causarum secundarum, quam ipse non possit sua omnipotenti & libera voluntate immutare, aut impedire? Quod autem in Deo sint omnipotentia, & libera voluntas, demonstrabimus infra, de Deo & attributis ejus disputantes. Est autem conclusio intelligenda de inevitabili necessitate simpliciter: nam si sit sermo de inevitabilitate tantum secundum quid, proveniente scilicet ex immutabilitate Dei, ex hac parte non erit error, si aliunde non misceatur, ut dicemus. Secundus.

Tertio constituere talem fati necessitatem, quæ ex astrorum & aliarum naturalium causarum influxu ad omnes inferiores causas dimanet, sub illis etiam voluntates humanas comprehendendo, est error etiam naturali rationi repugnans. Intelligitur autem hæc conclusio, etiamsi hæc necessitas ponatur pendens a divina voluntate & per illam mutabilis. Probatur, quia hujusmodi fatalis necessitas destruit arbitrii libertatem. Quo titulo damnata est illa sententia in Conc. Brachar. 1. c. 9. & a Leo. 1. epist. 91. c. 11. & 13. & contra illam multa congerit Euseb. lib. 6. de Præpar. Evangel. c. 5. & seq. & late etiam scribit Chrys. in orationibus de Provident. & Aug. dict. lib. 5. de Civit. fere per totum: & Greg. Nyssen. seu Nemes. lib. 6. suæ Philosoph. Boet. lib. 6. de Consolat. & alii frequenter. Quin etiam Philosophi hoc genus fati oppugnarunt, ut sumitur ex Arist. lib. 1. Ethic. cap. 1. & lib. 1. de Interp. cap. ult. & Ammon. aliisque interpretibus ibi, & lib. 2. Phys. c. 6. ubi Simpl. Themist. & alii, & Alex. Aphrodis. lib. de Fato, Plutarch. lib. de Fortuna; vide alia in Julio Sereno lib. de Fato. Fundamentum etiam illius sententiæ alium includit errorem, nimirum, cœlorum influxum directe & per se cadere in humanas animas & voluntates: quod est contra animæ immaterialitatem, & consequenter contra ejus immortalitatem. Tertius.

Quarto constituere fatum, illud attribuendo efficientiæ & influxui primæ causæ necessitantis omnes causas secundas, etiam rationales volũtates ad singulos effectus, error est tum contra fidem, tum etiam contra rationem naturalem. Probatur ex dictis, quia etiam hoc modo destruitur liberum arbitrium. Unde in hoc etiam sensu damnata est hæc necessitas fatalis, quamvis non sub fati nomine, in Conc. Trid. sess. 6. Et ratione Philosophica declaratur, nam vel inter causas secundas sunt aliquæ, quæ natura sua non indigent ad agendum illa Dei motione necessitante, vel nullæ sunt hujusmodi; si dicatur hoc secundum: ergo nulla est ex se causa libera, & indifferens. Si vero dicatur primum, ergo vel prima causa semper extrahit secundam a suo naturali modo operandi, quod est alienum ab omni recta ratione, quia causa prima juxta ordinarium providentiæ modum solum cooperatur secundæ quantum illa indiget, ut inferius dicemus, vel certe non semper causa secunda illo modo necessitatur ad agendum a prima, quod intendimus: ergo hinc fit, falsam omnino esse positionem fati in prædicto sensu.

Quo vero sensu possit Fatum quoad rem ipsam admitti.

Quinto, constituere fatum in eo sensu, ut solum se extendat ad effectus naturalium causarum, ad quos neque angelica, neque humana creatura sua libertate ullo modo concurrit: & in iis effectibus ponere fatalem necessitatem, provenientem ex serie & ordine causarum uni-

universi, inevitabilem per causas secundas,& per primam secundum ordinariam potentiam, & secundum modum operandi & concurrendi hujusmodi causis connaturaliter debitum, aut etiam ex immutabilitate alicujus decreti, vel præfinitionis ipsius Dei, non tamen ex absoluta potentia & voluntate ejus: hoc (inquam) modo, constitutio fati non continet errorem ullum, sed veram doctrinam,quamquam in usu verborum moderatio tenenda sit, ut infra dicemus. Hæc assertio tota constat ex dictis præced. sect. neque aliam probationem, aut declarationem adjungere oportet. Hoc autem sensu posuisse fatum Stoicos, & Platonem ex Plutarcho & aliis refert Ludovicus Vives in 5. de Civit. Dei c.1. & 10. nam illi a fati necessitate voluntates humanas & liberas actiones excipiebant. Unde etiam Damascen.lib.2. de Fide c.25. tacito nomine refert, Philosophos non posuisse fatum circa humanas actiones, quæ contingentes sunt, sed circa necessarias. Et similiter Tertullianus lib. de Anima cap. 20. inquit, etiam Philosophos distinxisse fatum, & arbitrii libertatem: & subjungit ex propria sententia: *Et nos secundum fidem differenda suo jam novimus titulo.*

Sed quæres,an fatum respectu talium effectuum sit causa efficiens, vel quid sit: nam quidam censent fatum formaliter significare relationem quandam,eo quod Boetius de consolat. prof.4. definiat: Fatum esse *ordinem causarum secundarum, divinam providentiam exequentium*: ordo autem relationem importat. Ita sumitur ex D.Th. 1.p. qu.116. art. 2. ad 3. Sed dicendum est, hujusmodi fatum neque esse solam rationem:hæc enim nil ad efficiendum confert: nec esse unam aliquam causam efficientem: nulla enim per se sola sufficit ad eam necessitatem inducendam, quam fatum indicat, sed esse collectionem causarum ita dispositarum ex divina providentia, sicut necesse est,ut talis effectus sequatur.Hoc constat ex ipsa explicatione fati, quam tradidimus,& ex assertione posita. Illa vero causarum dispositio, quam alii ordinem aut seriem vocant, non est relatio,sed dicit in singulis,& in omnibus causis applicationem accommodatam, ut talis effectus sequi possit: quæ quidem applicatio non est relatio, licet fortasse sit fundamentum relationis,vel per modum relationis a nobis declaretur. Atque ita potest exponi D.Th. supra, de relatione pro fundamento: ex eodem D. Th. Opusc. de Fato, quod est 28. cap. 5. ubi sentit fatum dicere conditionem causæ. Et idem volunt,qui fatum numerant inter efficientes causas. Vide Alexandrum dicto opusc. de Fato c. 2. Ex dictis autem intelligere licet sub hac collectione causarum non tantum comprehendi efficientes,sed etiam materiales: nam ex his magna ex parte pendet necessaria consecutio talis effectus: magis autem reducitur fatum ad efficientem causam, quia hæc est,quæ per se inducit effectum suppofita tali materia, & aliis conditionibus ad agendum requisitis.Rursus colligitur ex dictis, Fatum juxta hanc interpretationem non semper esse causam per se omnium effectuum, aliqui enim sunt effectus per accidens,qui sunt casuales respectu particularium causarum,ut infra dicemus, qui non habent causam per se, ut ibi probabitur. Unde respectu collectionis omnium causarum naturalium necessario eveniunt, non tamen possunt attribui alicui causæ per se & naturali, quæ fatum appelletur: ita ergo est dicta conclusio limitanda.

Quid de Fati nomine sentiendum.

Sexto constituere Fatum in dispositione causarum naturalium,quatenus divinæ providentiæ subsunt, & juxta illius præordinationem,vel permissionem ac præscientiā infallibiliter operantur, in re ipsa non continet errorem, sed potius Catholicam doctrinam, rationi etiam naturali consentaneam: modum autem loquendi corrigere, vel satis explicari necesse est. Hæc tota conclusio sumitur ex D.Th. 1.p. qu.116. art.1. & ex Augustino, quem ipse citat 5. de Civit. c.1. dicente: *Si quis Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, & linguam corrigat.* Et priorem partem hujus assertionis intendit Boetius loco supra citato,dum nomen fati ad congruentem & veram significationem reducere conatur. Et ad eandem putant multi reduci posse sententiam Platonis,& Senecæ supra relatam,non enim intenderunt negare nostri arbitrii libertatem. Quod sentire videtur etiam Plutarch. lib.1. de Placitis c.27.& Aristotel. lib. de Mundo ad Alexand. sub finem, ubi optime de hac re loquitur. Quin & Stoicos non aliter sensisse de fato, nec libertatem arbitrii abstulisse docet August.5. de Civit.c.10. ut supra tactum est. Ac tandem declaratur, quia per fatum sic expositum nihil aliud significatur, nisi quod causæ secundæ subordinatæ sunt divinæ providentiæ: quatenus omnes istæ causæ ordinatæ sunt a Deo ad hos effectus producendos, quod certissimum est. Deinde significatur, quod istæ causæ secundæ nihil operantur,quod non sit a Deo & prævisum,& præconceptum seu præfatum (nomen enim fati a fando dictum censetur) & aliquo etiam modo præordinatum, vel permissum, ac generalius loquendo, provisum: quod etiam certissimum est,& rationi naturali consentaneum, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei. Atque hinc fit, ut in ordine ad divinam providentiam sit quædam infallibilitas, vel ut Boetius loquitur, immobilitas in effectibus causarum secundarum: quia nunquam possunt omnino subterfugere ordinem providentiæ Dei. Et hæc immobilitas nomine fati declaratur. Quæ non excludit contingentiam nec libertatem aliquarum causarum, quia non consistit in absoluta necessitate, sed in infallibilitate præscientiæ & providentiæ divinæ,ejusque immutabilitate:cui correspondet similis necessitas in effectibus causarum secundarum, quæ dicitur necessitas ex suppositione seu consequentiæ:quia fieri non potest, ut aliter eveniant quam fuerint præsciti, ut superius D.Th. explicat art.3. Advertendum est autem,etiam admissa hac significatione non recte attribui Deo, ut ibidem notat D.Th. ex Boet. supra. Nam fatum est dispositio causarum, ut est sub Deo, non vero est proprie ipse Deus, vel voluntas Dei, nisi causaliter, ut loquitur interdum Aug. lib.5. de Civit. c.1. & Seneca, & Arist. supra. Consonatque ipsum nomen Fati, quod a fando dictum est, unde significat id, quod effatum est, non ipsum, qui effatus est. Adde, neque etiam tribui Fatum proprie in dicta significatione actibus liberis voluntatis creatæ,quia liberum arbitrium Deo subjicitur immediate,& non aliis causis, vel dispositioni earum, nisi per accidens, ac remote: & ideo vel nullo modo, vel nonnisi impropriissime proprii actus liberi arbitrii possunt fato attribui, ipsammet Dei providentiam, & immediatum influxum ejus fatum appellando.

Atq; hinc tandem constat ultima pars assertionis, quæ solum est de usu hujus vocis fatum: cujus usum ait D.Th. recusasse sanctos Patres propter eos, qui fatum in influxu siderum ponebant. Quod verum esse constat ex superius citatis,& ex Aug. l.5. de Civit.c.9. & tract.37. in Joann. & Greg. homil.10. in Evang. & Greg. Nyssen. lib.6. Philosoph.c.2. vel alias Nemes. lib. de Anim. ejusq; facultatib.c.35. & 36. Et ratio est,quia *fatum* ex primæva impositione institutum est ad significandā radicem fatalis necessitatis, quam absolutam necessitatem esse sentiebant, qui nomen fati invenerunt: & ideo in propria significatione non potest attrribui omnibus causis secundis,etiam ut divinæ providentiæ subsunt.Ex quo etiam fit,ut neque effectus naturales, qui in hoc inferiori mundo eveniunt, dicendi sint fato evenire in illa proprietate,quia regulariter nunquam eveniunt sine interventu alicujus causæ liberæ,vel angelicæ,vel humanæ:ita ut neque pluviæ,venti, & similes effectus,qui videntur maxime naturales, dicēdi sint fatali necessitate provenire: nam permittente Deo, vel ordinante sæpe impediuntur, vel excitantur media aliqua actione bonorum,aut malorum spirituum.Hac ergo ratione nomen fati non est a nobis absolute usurpandum: si quis autem corrigendo significationem eo uti velit, non est cum illo contendendum: declaratio autem seu correctio est, ut nomen fati solum significet seriem causarum divinæ providentiæ subjectam,quæ illis necessitatem non imponit,sed unamquāque modo sibi proportionato agere sinit. Addit Alexand. Aphrodis. lib. de Fato c.3. Fatum interdum significare cujusque rei naturam,habetque illa significatio fundamentum in Arist. l.5. Physic.c.6. text.57. ubi naturalem generationem, vel corruptionem fatalem vocant. Juxta quam significationem, nec fatum habet majorem necessitatem quam natura, nec majorem universalitatem. Unde sicut non omnia naturali ordine, vel necessitate eveniunt, sed quædam libere, alia casu, ita non omnia fiunt fato. Veruntamen hæc significatio illius vocis, nec videtur esse in communi usu,nec habere fundamentum in illius vocis Etymologia, qua fatum a fando dicitur, ut ex August. notavimus, quare ut fatum aliquid sit,divina præscientia,& providentia excludenda non est.

SECTIO XII.

Utrum casus & fortuna inter causas efficientes numerari debeant.

DIsputatio de casu & fortuna conjuncta est cum disputatione de fato, quia sublata necessitate fatali, videtur fieri consequens, ut multi effectus casu & fortuito in universo eveniant. Cumque nihil possit fieri, quod non habeat efficientem causam, fieri etiam videtur, ut hujusmodi effectus casuales, vel fortuiti aliquam efficientem causam habere debeant, quæ casus, aut fortuna nominetur. De hac ergo causa inquirimus, an sit, & qualis sit. Videtur enim, non esse aliquam ex his, quæ necessario aut libere agunt, & ita nullam esse posse. Assumptum patet, quia causa necessario operans vel semper, vel frequentius consequitur suum effectum: effectus autem casuales dicuntur esse ex iis, qui raro eveniunt: ergo non eveniunt a causa necessario operante. Rursus causa libera semper operatur a proposito, & ex intentione finis: casus autem dicitur esse cum præter intentionem aliquid accidit: non est ergo casus causa libera: ergo casus non potest esse aliqua causa efficiens.

De effectu casuali.

Quamvis hæc nomina *casus*, *& fortuna*, pro eodem sæpe usurpentur, tamen in rigore habent diversam significationem: & ideo dicemus prius de casu, deinde de fortuna. Nomen igitur *casus* proprie significat potius effectum quam causam: diciturque de quolibet effectu inopinato, quod notavit Boet. lib. 1. de Consolat. pros. 1. ubi non vult casum significare causam, sed effectum: tamen jam usus obtinuit, ut de causa etiam dicatur: non potest enim ille effectus carere aliqua causa: & ita egit de casu Aristot. 2. Phys. & cum eo cæteri Philosophi: tamen explicato effectu intelligetur melius causa. Dicitur ergo effectus casualis, is, qui per accidens, & præter opinionem, vel intentionem conjungitur effectui per se alicujus causæ, ut quod fodiens terram, inveniat thesaurum. Hoc constat ex communi significatione illius vocis: nam idem est effectus casualis, quod contingens raro, & præter intentionem. Duo itaque videntur esse de illius ratione. Unum est, ut raro eveniat, ut sentit Aristot. 2. Phys. c. 7. & ibi Averroes, Alexan., S. Thom., Albertus, & alii. Quamvis Avicenna hoc limitare voluerit sine causa, ut statim dicam. Cum autem dicitur ille effectus raro evenire, intelligendum est in sensu (ut ita dicam) composito, seu facta suppositione talis causæ: sæpe enim est rarus effectus, quia raro ponitur causa, quamquam illa posita semper aut regulariter sequatur effectus: & tunc non est casualis, sed potest esse per se, nisi positio etiam talis causæ, vel concursus plurium causarum casualis sit. Alio ergo modo sequitur raro effectus etiam posita causa: & hoc modo dicitur effectus casualis raro evenire. Quia vero talis effectus semper provenit ex concursu plurium causarum, oportet, ut ille concursus non habeat certam & definitam causam in universo: ex quo etiam fit, ut raro eveniat: & ideo Eclypsis non est effectus casualis, neque omnis alius, qui regulariter conjungitur cum effectu per se.

Secundo est de ratione talis effectus, ut præter intentionem agentis causæ eveniat, ut quod prætereunte Petro lapis cadat, dicitur esse casus fortuitus, quia fuit præter intentionem tum hominis transeuntis, tum lapidis cadentis, vel generantis, quod illum in centrum movebat. Quod si ille concursus fuisset ab aliquo intentus, respectu illius non diceretur effectus casualis, sed per se in suo genere: est ergo de ratione casus, quod sit effectus præter intentionem agentis: quia est effectus per accidens.

Atque ex hac explicatione intelligitur, non esse in universo effectus casuales respectu Dei, sed tantum respectu causarum secundarum, seu particularium: & ratio est, quia nihil evenire potest præter intentionem Dei, eo quod nihil possit subterfugere præscientiam ejus. Dices: Interdum aliquid fit in rebus præter intentionem Dei, ut in humanis actibus peccata. Et fortasse etiam in effectibus naturalibus aliqui possunt contingere, qui licet sint præsciti a Deo, non tamen sint intenti. Respondetur inprimis, respectu causæ operantis per intellectum & voluntatem non solum requiri ad hoc, quod effectus sit casualis seu fortuitus, ut sit præter voluntatem, sed etiam, ut sit præter scientiam vel opinionem operantis. Nam si ex actione mea aliquid sequatur, quod ego futurum esse prævidi, non potest dici, esse mihi casuale vel fortuitum, etiamsi esse possit vel non voluntarium; sed permissum tantum, vel etiam aliquo modo involuntarium. Unde Aristot. lib. 2. Magn. Moral. c. 8. dicit, *ibi minus esse fortunæ, ubi plus est intellectus*. Ut ergo Deo nihil casu accidat, satis est, quod nihil præter ejus scientiam & præscientiam eveniat. Addimus vero præterea aliud esse loqui de effectu, qui est in peccato, qui semper est res aliqua, aliud de effectu, qui solum est carentia debitæ perfectionis moralis: nam loquendo de effectu, ille non potest esse casualis respectu Dei, non solum quia est præscitus, sed etiam quia non tantum per accidens, sed per se causatur ab ipso Deo, & ita potest dici aliquo modo intentus, saltem quantum ad voluntatem, quam Deus habuit concurrendi ad illum effectum, concurrente etiam causa secunda. Et ob hanc rationem nullus effectus naturalis potest dici casualis respectu Dei, non tantum propter præscientiam, sed etiam propter efficientiam per se, & aliquam intentionem talis effectus, quam Deus habuit, hoc ipso, quod voluit tales causas naturales procreare aptas ad talem effectum, & cum illis concurrere. Unde aliqui etiam effectus, qui respectu causarum particularium censentur casuales, respectu causarum universalium, ut cœlorum (si per se concurrant ad talem effectum) non sunt casuales, ut monstra, & quædam alia, quæ per accidens generari dicuntur. At vero defectus, qui conjungitur effectui in peccato, ut non sit casualis, non oportet quod sit per se intentus, quia hoc est præter rationem ejus, cum nemo intendens ad malum operetur: satis ergo est, ut sit prævisus, & permissus: maxime quod a Deo semper est ordinatus ad pœnam, vel ut sit occasio alicujus majoris boni: ordinatus (inquam) non præordinatione, quæ secundum rationem antecedat præscientiam, sed quæ sequatur. Atque simpliciter loquendo nunquam potest casualis, vel fortuitus effectus talis esse respectu Dei, ut recte tradit D. Thom. 1. p. q. 103. art. 7. ad 2. & q. 116. art. 1. ad 2. & August. lib. 83. qu. 24. Boet. 1. de Consol. pros. 1.

De casu, ut causam significat.

Ex his, quæ de effectu casuali diximus, facile est declarare quid sit casus, ut hac voce significatur ipsa causa effectus casualis. Dicendum est enim, non esse peculiarem aliquam causam per se institutam ad talem effectum, sed esse posse quamlibet causam efficientem creatam, quatenus ex accidente, & præter intentionem conjungitur cum effectu per se illius, alius effectus ratus, & omnino accidentarius. Hæc est sententia Aristotelis, & aliorum Philosophorum in locis citatis: eamque declarat D. Th. 1. p. q. 116. a. 1. quia hic effectus dicto modo contingens, ut sic non est absolute ens neque unum, sed secundum quid, scilicet unum per accidens: ergo non oportet, ut habeat causam simpliciter, & per se, saltem naturalem, sed solum per accidens: ergo casus non est determinata causa per se, sed solum causa per accidens. Antecedens patet, nam effectus contingens est, v. gr. quod fodiens sepulchrum, inveniat thesaurum: hoc autem non est unum quid: & ideo (ait D. Th.) *nulla potest esse causa in natura, quæ per se inclinet ad illum effectum, quia semper causa naturalis tendit ad aliquid proprie unum.* Merito autem loquimur de causa naturali, quia causa intellectualis potest per se intendere, ut unum id, quod est per accidens, ut concursum illum causarum vel effectuum: & ideo inter causas intellectuales potest dari causa per se hujus effectus, sicut paulo antea de Deo dicebamus: tunc autem respectu illius causæ, effectus non erit contingens, quia non erit præter intentionem ejus. Unde potest in hunc modum concludi ratio, nam si casus esset causa per se, aut esset intellectualis, aut naturalis: non primũ, quia causa intellectualis tunc est per se, quando ex scientia, & intentione operatur: effectus autem casualis est præter intentionem: non etiam secundum, quia natura non inclinat ad unum per accidens illo modo, ergo casus non est causa per se alicujus effectus. — *Casus est causa per accidens.*

Dices. Ergo nec Deus est causa per se effectus casualis, ut talis est: consequens est falsum, nam esse casualem, est aliquid in effectu: nihil autem est in effectu, quod non sit per se a Deo: Respondetur, esse casualem nihil rei addere effectui, sed denominationem sumptam ex conjunctione vel habitudine ad talem causam medio per se effectu ejus. Deinde dicitur, Deum per se causare contingentiam effectuum, quia ipse voluit, ut tales effectus casu fierent, non tamen, quod in ratione casualium effectuum constituerentur per ordinem ad Deum: id enim repugnabat, sed — *Deus quomodo sit causa effectus casualis.*

per

per respectum ad causam creatam: quem respectum etiam Deus ipse causat, eo modo quo esse aut fieri potest.

Rursus dices: Quisnam effectus est, qui in hujusmodi eventibus fit omnino per accidens, & sine causa per se, cum omne id, quod est per accidens, reducendum sit in causam per se. Respondetur, non oportere ut omnis effectus qualiscumque sit, habeat causam per se, sed satis est, ut conjungatur effectui per se alicujus causæ, & hoc sensu intelligendum est, cum dicitur, reduci in causam per se. Et ita fit in præsenti, v. gr. in exemplo de inventione thesauri, quod ibi aurum fuerit genitum, per se fuit ab aliqua causa: ipsa item terræ fossio per se & ex intentione fit ab homine. At vero conjunctio illa est ita per accidens, ut nullam habeat creatam causam per se, & ideo inventio thesauri, quæ ex illa provenit, dicitur effectus fortuitus, cujus causa per accidens partim est homo fodiens terram, partim is, qui posuit aurum in illo loco: & idem est in similibus.

Ulterius vero est advertendum, hos effectus per accidens & contingentes, non solum evenire ex concursu causarum efficientium, sed etiam ex concursu fortuito efficientis causæ cum materiali, sic enim generantur monstra, quæ raro eveniunt ob dispositionem materiæ: tunc autem effectus non est casualis respectu materialis causæ, sed respectu alicujus efficientis. Quod non satis advertit Avicenna lib. I. sufficient. c. 13. & ideo dixit, effectus casuales non solum esse, qui raro eveniunt, sed etiam, qui ad utrumlibet eveniunt, id est, qui æque possunt evenire, & non evenire alicui subjecto: ut respectu superficiei, quod fiat alba, vel nigra. Sed hoc non recte dicitur, nam casus non significat materialem causam, sed efficientem: respectu cujus nullus est effectus ad utrumlibet contingens, nisi in causis liberis. Nam naturales sunt determinatæ ad unum, in liberis autem talis effectus non est casualis ex eo capite, sed liber: erit autem casualis, si sit præter intentionem, quod non invenitur proprie nisi in iis, quæ raro conjunguntur effectibus per se intentis. Indifferentia autem potentiæ materialis nihil refert, ut effectus dicatur casualis, tum quia non sequitur effectus ex vi illius; tum etiam, quia ex parte ejus non est effectus per accidens, aut præter intentionem: nam hoc proprie pertinet ad causam efficientem, ut per se constat.

Quidnam sit fortuna. Ultimo ex his facile constat, quid dicendum sit de fortuna, de qua multa fabulati sunt Gentiles, qui ignorantes causam multorum casualium effectuum, qui hominibus eveniunt, Deam quandam finxerunt, quam fortunam appellarunt, quæ esset horum effectuum causa. Sed hujusmodi commentum impugnarunt inter alios D. August. lib. 4. de Civit. cap. 18. & Lactant. lib. 3. de ver. sapient. c. 28. & 29. & legi potest Albert. 2. Physic. tract. 3. c. 10. & Scotus in quodlibet q. 21. Dicendum est ergo effectum fortuitum formaliter ejusdem rationis esse cum casuali, solumque differre, quia fortuitus dicitur specialiter in humanis rebus, seu respectu agentis a proposito ex ratione & intentione propria & elicita. Unde fortuna causa est etiam per accidens ejusdem rationis cum casu, solumque determinate dicit, ut sit causa agens a proposito, quæ sit per accidens respectu effectus præter intentionem subsecuti. Unde fieri potest, ut idem effectus sit fortuitus & casualis, seu a fortuna & casu respectu diversorum, ut inventio thesauri est fortuna respectu hominis fodientis terram, casus vero respectu causæ naturalis generantis aurum. Quod si non fuit ibi genitum, sed ab alio homine repositum, etiam ille est causa ut fortuna: tamen respectu illius dicetur mala fortuna, respectu alterius bona: hæc enim nomina non significant diversas causas per se, aut divinas, sed denominationes sumptas ex effectibus prosperis vel adversis. Atque ita explicuit rationem fortunæ Aristot. 2. Phys. c. 5. & lib. de bona fortuna.

Fortunæ effectus divinæ subjacent voluntati. Solum sunt duo advertenda. Unum est fortunam ita esse sumptam ab aliquibus Philosophis, ac si effectus ejus nulli omnino providentiæ subessent, & a nulla causa etiam suprema essent intenti, prævisi, aut ordinati. Et hac ratione reprehendit se ipsum aliquando D. Aug. ut I. retract. c. I. quod usus fuerit nomine fortunæ: nos vero omnem fortunam subjicimus divinæ providentiæ, quia nihil nobis casu accidit, quod a Deo non sit vel ordinatum, vel permissum, ut supra declaratum est: & eleganter dictum est ab Aug. lib. 3. de Trin. c. 4. his verbis: *Nihil fit visibiliter & sensibiliter, quod non de interiori invisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam præmiorum, atque pœnarum, gratiarum, & retributionum in ista totius creaturæ amplissima quadam immensaque republica.* Idemque attigit lib. 83. quæst. in 24. Alterum observandum est quosdam effectus in nobis fieri, quos putamus fortuitos, eo quod illorum causam ignoremus, cum tamen non sint effectus, qui per accidens a nobis eveniant, sed per se in nobis fiant ab aliqua superiori causa, ut quod aliquis nihil tale intendens aut præcogitans, aliquem bonum motum animi in se sentiat, vel quod aliquis incessurus per hanc viam, quasi rapiatur desiderio & volūtate incedendi alia via, & ita effugiat hostium insidias, appellatur ab hominibus fortuna: habet tamen ille effectus causam per se intendentem illum, nempe Angelum aliquem, vel Deum ipsum. Et ideo dixit Aug. I. retract. c. I. & lib. I. contr. Academicos vulgo appellare fortunam, quæ occulto ordine regitur, & rationem & causam secretam habet. Quod etiam attigit Philosoph. lib. de bon. fortuna c. 2. Atque hactenus de fortuna & de efficientibus causis creatis.

DISPUTATIO XX.

De prima causa efficiente, primaque ejus actione, quæ est creatio.

De Deo glorioso duplex est in Metaphysica consideratio, scilicet quatenus est prima causa, & quatenus est primum ens: & quamquam hæc posterior ratio secundum se sit prior, altera tamen quoad nos, & juxta doctrinę ordinem quem prosequimur, venit consideranda prius, tum quia per effectus venimus in cognitionem Dei, tum etiam, quia ad integram considerationem causarum entis ut sic, necessaria est præsens disputatio. Igitur de prima causa secundum se, & secundum eas perfectiones, quæ ipsi insunt, nihil nunc dicemus, imo neque de existentia ejus: sed supponimus nunc esse Deum, quod infra demonstrabimus. Supponimus item ipsum non habere causam, quia necesse est sistere in aliquo ente non facto, cum non possit in infinitum procedi. Dicemus ergo de efficientia hujus primi entis in alia, & de dependentia aliorum ab ipso. Quæ triplex esse aut considerari potest, scilicet in fieri, in conservari, & in operari: & de his tribus dicemus in hac & duabus disputationibus seqq. Dependentia autem in fieri potissimum in creatione consistit, tum quia hæc est propria dependentia entis in quantum ens, quam hic inquirimus, tum etiam, quia in hac actione consistit primum fieri (ut ita dicam) entium factibilium: & ideo de hac actione dicemus in hac disputatione: nam alii modi, quibus prima causa potest res producere, & difficultatem non habent, & attingentur satis in disput. sequentib.

SECTIO I.

An possit ratione naturali cognosci, creationem aliquorum entium esse possibilem, an etiam necessariam: vel (quod idem est) an unum ens in quantum ens possit essentialiter dependere effective ab alio ente.

Supponendum inprimis est, quid significet nomen creationis: nam quid res ipsa sit, postea declarabitur. Significat ergo creatio effectionem alicujus rei ex nihilo, ut Theologi definiunt. Illa autem particula *ex nihilo*, ut distinguat hanc actionem ab aliis, excludit omnem concursum causæ materialis, & dependentiam rei, quæ creatur, ab aliquo subjecto, ut recte exponit Anselm. in Monolog. c. 8. ita ut idem sit dictum *ex nihilo*, quod *ex nullo subjecto*: atque ita distinguitur hæc actio ab alia, quæ est per eductionem de potentia subjecti. Hæ namque duæ actiones adæquate dividunt omnem efficientiam: & ideo sicut per illam particulam sufficienter distinguitur creatio ab eductione, ita sufficienter etiam per illam explicatur ratio creationis. Unde inferunt Theologi, quidquid creatur, debere esse subsistens, aut fieri per modum subsistentis, quia oportet, ut fiat extra subjectum seu sine dependentia a subjecto. Quod autem existit sine dependentia a subjecto, subsistit, vel habet se ad modum subsistentis: quod dico propter accidens, si fieret a Deo separatum a subjecto, quod vere crearetur, quia haberet modum essendi subsistentiæ similem. Anima vero rationalis etiamsi in corpore fiat, vere tamen fit ex nihilo, quia non fit ex ipso corpore: non enim ex ejus potentia educitur, neq; ab eo pendet in suo esse: & ideo vere etiam

D. Thom. I. p. q. 45. art. I.

D. Thom. supra art. 4.

subsistit, dum in corpore fit, ut infra dicemus, tractando de subsistentia.

Rationes dubitandi.

Prima. Sic explicata voce creationis videtur non posse cognosci ratione naturali creationē esse possibilem: primo, quia quod Aristoteles, Plato, & alii graves Philosophi non cognoverunt, verisimile est cognosci non posse naturali lumine: sed illi Philosophi ita ignorarunt creationē, ut tanquam primum principium ac per se notum haberent ex nihilo nihil fieri, ut constat ex Arist. in 1. Physic. ergo.

Secunda. Secundo de nullo ente potest demonstrari esse creatum: ergo nec potest demonstrari creationem esse possibilem. Antecedens patet, quia omne ens aut est substantia, vel accidens: accidens autem, si sit in subjecto nec creatur, nec creari potest, etiamsi maxime supernaturale sit, ut supra ostensum est: accidens autem esse & fieri separatum a subjecto non potest inveniri naturali ratione. Substantia deinde aut spiritualis est, aut materialis: illa prior vix potest per rationem naturalem investigari an sit, nedum demonstrari qualis vel unde sit: ergo non potest cognosci evidenter, quod sit aliqua substantia spiritualis facta ab alio: & consequenter nec demonstrari poterit creationem esse necessariam, vel possibilem propter has substantias. Substantia autem materialis semper fit ex materia: quod autem materia ipsa sit facta, aut efficientia alterius indigens ut esse possit, non potest demonstrari: unde Plato & multi Philosophi posuerunt illam æternā & improductam: neq; apparet naturale medium, quo oppositū demonstrari possit. Nam si quod esset, maxime imperfectio, & potentialitas materię. Sed cur dici non potest materiam ex se habere hanc suam entitatem, quamvis minimam & imperfectā? Neq; enim est per se notum hanc imperfectionem potentialitatis passivæ habere necessariam connexionem cum alia imperfectione potentialitatis objectivę, quā includit res effectione vel creatione indigens.

Tertio, ad creandum requiritur virtus infinita, sed non potest demonstrari esse possibilem virtutem activam infinitam: ergo neque esse possibilem creationem. Major declaratur a posteriori, quia alias creatura posset habere virtutem creandi, quia si non repugnat ob infinitatem virtutis, non est cur repugnet: consequens autem per se satis absurdum est. Minor vero probatur, quia nullum est naturale medium demonstrandi virtutem infinitam in agendo: Aristot. enim ex motu conatus est id demonstrare, non est tamen assecutus, ut infra ostendam: est autem eadem ratio de quacumque alia naturali ratione. Unde multi ex creatione conantur demonstrare esse aliquam virtutem infinitam in agendo: sed hic est circulus vel petitio principii in hac re, de qua disputamus.

Quarto, repugnat ens in quantum ens fieri: ergo repugnat aliquid creari: consequentia constat ex definitione creationis: quia si aliquid fit ex nihilo, fit per se primo secundum totam rationem entis; ergo fit per se primo, in quantum ens. Antecedens probatur primo, quia si ens in quantum ens, esset factibile, omne ens esset factibile: quia quod convenit alicui rationi per se primo & secundum quod ipsā, convenit omni ei, in quo talis ratio invenitur; hoc autem est plane falsum, quia necesse est dari aliquod ens, quod fieri non possit: alias procederetur in infinitum in producentibus & productis, quod est impossibile. Secundo probatur idem antecedens, quia ens in quantum ens abstrahit ab entitate secundum esse existentiæ, & secundum esse essentiæ: impossibile autem est fieri aliquod ens secundum totum hoc esse: ergo impossibile est fieri in quantum ens. Unde etiam fit, esse impossibile fieri ex nihilo, quia impossibile est fieri secundum esse existentiæ, quin supponatur secundum esse essentiæ: quod esse non est omnino nihil: nam per illud distinguuntur res veræ a fictitiis, & chimericis: ergo.

Opiniones variæ.

In hac re fuit multorum Theologorum opinio non posse demonstrari rem aliquam esse factam, vel fieri posse per creationem. Ita tenet Gregor. in 2. dist. 1. q. 2. versus finem, & inclinat ibid. Gabriel. q. 2. art. 2. Tenet Bassolis in 1. d. 1. q. 1. art. 3. Qui auctores a fortiori supponunt non posse demonstrari omne ens distinctum a Deo, esse factum ab ipso, aut non posse esse plura entia realia improducta. Quamvis enim admissa creatione aliquorum entium, non statim evidenter inferatur esse impossibile dari duas naturas increatas, vel omne ens distinctum a Deo esse ab ipso factum, sed hoc propria demonstratione indigeat: tamen si creatio non esset possibilis, impossibile omnino esset omnia entia distincta a Deo, facta esse ab illo, quia evidens est multa esse entia, quæ non possunt fieri, nisi per creationem, si fieri debeant. Ut res omnes spirituales, quæ cum materiam non habeant, non possunt fieri ex præsupposito subjecto: item cœli, si supponamus eos non posse fieri per generationem, sicut natura, operatio, motus, & quidquid de illis experimur, satis videntur ostendere: item materia prima, quæ ex priori materia fieri non potest.

Secunda sententia est, hanc veritatem posse demonstrari ratione naturali. Hæc est communior sententia Theologorum, quam tenet D. Th. in 2. d. 1. p. 1. a. 2. idemque supponit in 1. p. q. 44. art. 1. & q. 45. art. 2. tenet etiam Alens. 2. p. q. 6. a. 6. Scot. in 1. d. 8. q. 1. Argentin. in 2. d. 1. q. 1. Heruæus quodlib. 2. q. 1. Henric. quodlib. 8. q. 6. Estque hæc sententia conformior divinis Scripturis: illæ enim docent ex hoc mundo visibili posse ostendi Deum esse, quia ipsæ creaturæ clamant habere se alium auctorem, vel factorem: quæ loca expendemus inferius, cum demonstraverimus Deum esse. Sancti etiam Patres eodem modo loquuntur, quos infra eodem loco referam. Estque sine dubio hæc vera sententia, quæ non potest melius probari, quam afferendo media, quibus hæc veritas demonstrari potest.

Quæstionis resolutio.

Duo igitur probare possumus: unum est creationem esse possibilem: aliud est creationem actu esse, vel factam esse, vel exerceri in universo ab aliqua causa efficiente. Ex quibus eliciemus tertium, nimirum dari in universo, esseque necessariam unam primam causam, ad quam omnia alia entia, quæ habent esse, reducantur per creationem, tanquam ad primam originem sui esse.

Esse possibilem creationem, ostenditur.

Primo ergo creationem esse possibilē probare possumus a priori, si aliunde supponamus probatum Deum esse, & summe perfectum esse, quantū in latitudine entis esse aut intelligi potest. Nam, ut infra citato loco dicam, quamvis absolute nos non possimus cognoscere Deum vel perfectiones ejus a priori, tamen supposito aliquo principio, vel attributo a posteriori demonstrato, ex illo possumus colligere a priori aliud, ut immortalitatem ex immaterialitate. Sic igitur in præsenti supponimus demonstratum dari unum supremum ens perfectissimum; imo etiam potentissimum, ut infra probabimus, non ex creatione, ne petamus principium, sed ex aliis mediis. Jam igitur argumentor in hunc modum, nam effectio per creationē non est ita impossibilis, ut in se involvat repugnantiam aut contradictionem: ergo nec potentia ad agendum hoc modo est in se impossibilis, aut repugnantiam, aut imperfectionem involvens: ergo talis potentia est de facto in aliquo ente, saltem in primo: ergo ex vi illius est possibilis creatio. Hæc ultima consequentia clara est, distinguere autem oportet illam vocem seu denominationem possibilis: uno enim modo negative sumitur, prout idem est quod non repugnans: alio modo positive pro eo, quod potest esse aut fieri, quo sensu dicit denominationē ab aliqua potentia vel activa, vel passiva. In antecedenti ergo sumitur possibile priori modo, in consequenti vero posteriori: nam ut creatio sit possibilis duo necessaria sunt & sufficiunt, unum, ut in se non repugnet, aliud, ut per aliquam potentiam sit possibilis: & ita supposito antecedenti consecutio est evidens.

Primum autem antecedens probatur primo, quia nulla ostendi potest repugnantia, in eo quod aliquid ex nihilo fiat, in vero sensu a nobis declarato. Non enim fingendum est, ut quidam putarunt, ipsum nihil futurum esse materiam, ex qua tale ens fiat, quod plane repugnat: nam illa particula *ex* non dicit ibi habitudinem materialis causæ, sed termini a quo: sic autem nulla est repugnantia, ut id, quod ex se nihil erat, incipiat esse aliquid per effectionem alterius. Quod si velimus illam particulam *ex* juxta habitudinem materialis causæ interpretari, non positive, sed negative exponenda est, ut id dicatur fieri ex nihilo, quod non ex aliqua materiali causa fit: in quo etiam nulla potest repugnantia ostendi: cur enim, sicut fit aliquid in actu, quod prius erat possibile per potentiam activam & passivam simul, non poterit etiam fieri in actu aliquid, quod sit possibile per solam potentiam agentis, eminentiorem, magisque efficacem?

Dices;

Objectioni satisfit.

Dices: Sicut repugnat aliquid fieri in actu, quod prius esset possibile per solam potentiam passivam sine activa, ita e converso repugnat fieri in actu aliquid, quod tantum sit possibile per potentiam activam sine passiva: cur enim non potest esse effectus a potentia patiente sine agente, si esse potest ab agente sine recipiente? Respondetur satis perspicuam esse rationem diversitatis: nam actio, ut actio, dicit essentialem ordinem ad efficiens, & ideo implicat contradictionem esse actionem sine agente: actio vero, ut actio non dicit essentialem ordinem ad passum, neque ad passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum, qui per illam fit, & dependet ab agente causa. Et similiter potentia passiva dicit adæquatam habitudinem ad activam, quia non potest recipere aliquid, nisi ab aliquo illud recipiat: potentia vero activa non dicit adæquatam habitudinem ad passivam, ut infra suo loco latius dicemus, quia non est de ratione potentiæ activæ, ut possit agere in aliquo, sed ut possit agere aliquid, & ideo potest aliquid esse possibile simpliciter per solam potentiam activam, non vero per solam potentiam passivam. Præterea passiva est imperfecta, & sola non est simpliciter potens ad effectum, nisi perficiatur per activam: activa vero est ex suo genere perfecta, & ideo ex se nullam involvit repugnantiam, ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta, ut se sola, & sine dependentia a passiva, in sese virtute contineat, & effectum, & actionem. Et ita simul probata est prima consequentia, quæ etiam est evidentissima supposito antecedente. Quæ enim major repugnantia excogitari potest in hujusmodi potentia, quam in dicto modo efficiendi? aut quænam imperfectio, & non potius maxima perfectio?

Et utrumque confirmari potest, si per illud *ex nihilo* intelligamus significari, ut tota res, quæ per se primo fit, ut adæquatus terminus actionis, qui vocatur ut quod, omnino & secundum suam totam entitatem fiat, nulla ejus parte, aut re præsupposita: omnes enim hi sensus veri sunt, & eodem devolvuntur. Sed in hoc etiam indicatur magna perfectio ex parte virtutis activæ, & nulla est repugnantia ex parte effectus, vel effectionis ejus. Nam quod res tota, quæ non erat secundum se totam, accipiat esse, quænam implicatio est? Certe ex terminis nulla apparet major, quam in eo, quod res, quæ tantum erat inchoata secundum unam partem, perficiatur per adjectionem alterius partis, quæ prius non erat, nisi quod illud prius requirit majorem vim in agendo. Non est ergo in hujusmodi potentia vel effectione aliqua repugnantia, sed tantum major perfectio. Solum posset quis hæsitare qualis possit esse hæc actio sine subjecto, aut quomodo id non repugnet. Sed hoc explicabimus facile in sequentibus, satis enim nunc est, quod in eo nulla ostenditur repugnantia. Eo vel maxime, quod aliqui intelligunt creationem absque transeunte actione.

Superest probanda secunda consequentia, in qua est vis illius rationis, nimirum hanc potentiam ponendam esse in rerum natura saltem in primo ente, si in se non involvit repugnantiam, vel imperfectionem. Hoc autem probari potest primo ex illo generali principio, quod in primo ente est formaliter omnis perfectio simpliciter simplex, quod demonstrabimus infra tractando de perfectione primi entis. Nam hujusmodi potentia ex proprio objectivo conceptu dicit perfectionem simpliciter simplicem, dicit enim perfectionem ex se non repugnantem, neque involventem imperfectionem. Ex quo plane fit, ut in latitudine entis melius sit habere illam, quam non illam, in quo consistit ratio perfectionis simpliciter: ergo talis potentia necessario tribuenda est primo enti. Idem fere argumentum est, quod hæc potentia necessario includitur in omnipotentia, qua omnipotentia se extendit ad omne possibile, id est, ad omne ex se non repugnans: sed de ratione primi entis est, ut habeat omnipotentiam: ergo & quod habeat hanc potentiam. Totum antecedens demonstrandū est infra tractando de attributis primi entis.

Hic accedunt rationes aliæ per se valde probabiles: nam hic modus agendi sine dependentia ab alia causa extra se sive efficiente, sive materiali, est valde consentaneus essentiali perfectioni primi entis. Primo quidem, quia modus agendi est proportionatus modo essendi: sed modus essendi primi entis est cum omni independentia; ergo modus etiam agendi proprius ejus erit independens ab omni causa etiam materiali. Secundo, quia virtus activa definita ad agendum in subjecto & ex subjecto est valde contracta & limitata: ergo non est attribuenda primo enti, quia non est unde possit in illo habere talem limitationem: nam virtus agendi est proportionata essentiæ: sicut ergo essentia primi entis, eo quod purus actus sit, non est unde habeat limitationem, ita neque virtus ejus. Tertio, quia rationi consentaneum est, ut in Deo sit potentia altioris rationis, quam in omni alio agente naturali seu creato; sed alia omnia indigent subjecto ad agendum: ergo divina potentia non debet esse ita indigens, sed quo perfectior est, eo liberior debet esse ad agendum: maxime cum ille excessus sit in gradu, & in omni perfectione possibili.

Creationem esse de facto ostenditur.

Secundo addendum est (quo evidentius confirmabitur præcedens conclusio) creationem necessariam esse in entibus, quæ nunc sunt, ita ut sine illa esse non potuerint. Probatur primo inductione incipiendo a rebus materialibus. Et in primis inquiro de corporibus cœlestibus, an facta sint, an infecta. Hoc posterius dici non potest primo propter rationem communem omnibus rebus finitis, de qua statim: deinde, quia res multo nobiliores cœlis non sunt absque efficientia, ut patet maxime de homine. Item, quia cœli adeo sunt imperfecti, ut indigeant motu ad complementum suarum actionum, & præterea extrinseco motore, qui illos moveat, eo quod ex se motum illum habere non possint: ergo multo minus verisimile est ex se habere esse. Item videmus cœlos in omnibus suis virtutibus, sitibus, aspectibus, & motibus, ita esse constitutos, sicut expediebat ad conservationem inferiorum rerum, & earum generationes & corruptiones: ergo est evidens argumentum non esse a se, sed condita fuisse a communi omnium auctore. Quam rationem latius prosequemur, infra demonstrando Deum esse. Si autem cœli facti sunt, interrogo rursus, an constent ex materia elementorum, & ideo ex illa sint facti, & sic eadem ratio erit de illis, quæ de rebus generabilibus; an vero constent ex materia altioris rationis, vel sint simplicia entia, & sic concluditur non nisi per creationem factos esse, quia si sunt simplicia, nullo modo potuerunt aliter fieri, ut per se manifestum est. Si vero constant superiori materia, ideo est, quia sunt ingenerabiles: ideoque per solam creationem fieri potuerunt. Adde, quod rationes, quibus statim probabimus materiam rerum generabilium non posse esse infectam, æque probant de materia cœlestium corporum.

In cœlestibus corporibus probatur conclusio.

Venio ergo ad inferiorem mundum, quatenus elementa & mista complectitur, & interrogo, an hæc moles facta sit necne, non potest dici non facta, quia omnes species rerum, quæ in illa sunt, in suis individuis fiunt: ergo in nulla specie illarum rerum potest esse aliquod individuum non factum, seu ex se habens esse: nam hæc esset magna differentia, & maxime essentialis inter tale individum, & alia, & consequenter non essent ejusdem speciei. Unde sicut Aristot. sæpe contra Platonem argumentatur, non dari hominem separatum ab individuis, quia ille esset incorruptibilis, hæc vero corruptibilia, & ita non essent ejusdem speciei: ita nos dicimus, non dari hominem singularem, qui ex se habeat esse sine efficientia alicujus causæ, alias non esset ejusdem speciei cum aliis hominibus, & idem argumentum est de reliquis speciebus, atque adeo de tota hac mole corporea elementarium rerum. Nam licet elementa dici soleant a Philosophis incorruptibilia secundum se tota, & corruptibilia secundum partes, non est id intelligendum de incorruptibilitate intrinseca per constitutionem naturæ: nam hoc modo eadem est natura totius & partium, præsertim homogenearum, sed de incorruptibilitate ex virtute & modo agendi naturalium causarum, quia sic nunquam possunt elementa secundum se tota corrumpi: absolute tamen generabilia sunt, & ita non potuerunt ex se habere esse sine effectione: non est ergo non facta hæc corporum moles.

Probatur conclusio in inferioribus corporibus.

Rursus ergo interrogo, an facta sit ex nihilo, vel ex materia: si primum, habetur intentum, si secundum (quod omnes fere Philosophi existimarunt) interrogo rursus, an materia ipsa facta sit, necne. Et quidem Philosophi fere omnes materiam negarunt esse factam, sed asseruerunt esse coæternam Deo, & ex se ac omnino necessario habentem esse. In quo errore fuisse Stoicos & Phythagoreos, & Platonem ipsum, & Hermetem Trismegistum refert Tertullian. lib. cont. Hermogen. c. 1. & 8. & lib. cont. Valentin. c. 15. & 16. & significat Irenæus lib. 2. c. 19. Epiphan.

Materiam non factam, sed Deo coæternam, qui asseruerint.

phan. vero hæref.7. etiam Peripateticos adjungit, & Lactant. lib.2. de origine erroris dicit, & Poetas & Philosophos idem sensisse, & specialiter designat Academicos, & maxime Ciceronem lib. de natura Deorum. Quos Philosophos hæretici multi imitati sunt, ut Hermogenes, Manichæus, & alii, ut constat ex Tertull. sup. & Augustino lib. de hæresib. in 46. & 59. & Gregor. Nyssen. lib. de opificio hominis, cap. 23. & Eusèb. lib. 7. de præparat. Evang. c. 8. & 9. ubi etiam Sabell. hunc tribuit errorem.

Impugnatur præcedens assertum.

Verumtamen hoc esse alienum ab omni ratione naturali, præter dicta in priori assertione, & præter ea, quæ communia sunt omnibus entibus creatis, ostendi potest primo ex imperfectione materiæ primæ: nam cum illa sit infima omnium substantiarum etiam corruptibilium, incredibile est illam habere hanc perfectionem summam, quæ est ex se habere esse, cujus perfectionis aliæ species omnes rerum generabilium, & formæ illarum non sunt capaces. Unde sumi potest secunda ratio: nam si materia est coæterna Deo, & ex se habens esse, vel ut sic fuit carens omni forma substantiali, vel ex se habuit aliquam. Primum dici non potest, quia repugnat naturæ materiæ: nam licet non implicet contradictionem, tamen est alienum a naturali ordine rerum, & ideo verisimile non est materiam ex se habere suam entitatem, & tamen habere illam in statu præternaturali, & absque ulla formali perfectione, & consequenter absque usu vel utilitate. Si autem habuit formam aliquam ex se: ergo jam non sola materia, sed quædam substantia integra est ex se habens esse. Ex quo ulterius fit, totam illam substantiam esse simpliciter necessariam, & tam non posse non esse, quam ipsam materiam primam, quia quod est independens ab alio in suo esse, non potest illud amittere. Unde etiam fiet illam materiam non posse deservire ad alias generationes, quia semper manebit sub illa forma.

Dicet forte aliquis, materiam ex se habere suam entitatem perpetuam, & formam etiam habuisse perpetuam, non tamen ex se, sed a Deo. Sed hoc etiam dici non potest, tum quia repugnantiam involvit, quod ex se habeat esse, & non quidquid necessarium est ad esse: tum etiam, quia alias illa forma ex necessitate naturæ manaret a Deo: nam si fieret libere, unde constaret esse æternam? est autem contra rationem naturalem dicere, Deum agere extra se ex necessitate naturæ. Et præterea sequitur, qua necessitate agit Deus illam formam, eadem conservare illam, & consequenter materiam ex necessitate semper esse sub illa forma, ideoque minime posse ad rerum generationes vel corruptiones deservire.

Relinquitur ergo, materiam, cum ex se non sit, indiguisse aliquo principio efficiente a quo facta sit: non potuit autem nisi per creationem fieri, quia non potuit fieri ex priori materia: ergo necessaria est omnino creatio alicujus rei, ut hæ res materiales possint existere. Dices: Non potuit effectio materiæ esse creatio, quia creatio est rei subsistentis, ut diximus, materia autem non est res subsistens, quia non est id, quod est. Respondent aliqui, materiam, licet non proprie creetur propter dictam rationem, creari tamen saltem improprie seu largo modo. Dico autem duobus modis posse intelligi materiam fieri: primo per se solam ac separatam a forma, & tunc sine dubio crearetur propriissime: nam & esset subsistens, & fieret per modum totius, quamvis ipsa de se sit pars, anima enim rationalis etiam est pars, & tamen propriissime creatur. Imo, si quantitas fieret separata, proprie crearetur ex omnium sententia. Alio vero modo fieri potest materia (& ita credimus esse factam) existens sub aliqua forma: & tunc, proprie loquendo, totum compositum ex materia & tali forma dicitur creari, quia illud proprie est, fieri autem ei proprie tribuitur, cui & esse: tunc autem materia dicitur concreari, quod satis est ad demonstrationem, quam intendimus: nam illi actioni quatenus per eam fit totum, & nihil ei præsupponitur, convenit ratio productionis ex nihilo. Si autem accurate velimus distinguere illam actionem compositam in plures partiales, quibus constat, inveniemus totam rationem creationis, quæ in illa est, provenire ex ea parte, quæ est effectio materiæ ex nihilo, ut supra tactum est explicando eductionem formæ ex potentia materiæ. Atque ita Patres & Doctores Ecclesiæ absolute & sine ullo addito docent ac demonstrant materiam esse creatam a Deo, ut videre licet in Tertullian. Irenæo, Lactant. Euseb. Epipha... Gregor. Nyss. & August. locis paulo ante citatis. Et August. etiam lib. 1. Genes. ad liter. c. 14. & 12. Confes. c. 4. & Ambros. lib. 1. Hexam. c. 1. & Athanas. lib. de Incarn. Verb. in princip. & aliis passim.

Supererat dicendum ad complendam hanc inductionem de intelligentiis, seu rebus immaterialibus. Verumtamen de illis nullum fieri potest speciale argumentum, præter illud universale sumptum ex hoc principio, quod repugnat dari plura entia improducta, & quod ens improductum, seu a se, est infinite perfectum in genere entis, quia neque speciales rationes, neque differentiæ, neque aliqui effectus proprii intelligentiarum nobis innotescunt, ex quibus demonstremus illas habere esse ab alio, & non a se. Loquor autem de demonstratione simpliciter, quia nonnulla conjectura sumi potest ex motu cœli, ut infra ostendam, demonstrando Deum esse. Ubi etiam illud principium ex professo demonstrandum est: nunc autem supponatur. Ex eo autem, quod intelligentiæ habent causam efficientem, evidenter infertur necessariam esse creationem, ut illæ sint, quia cum non habeãt causam materialem, ut supra tactum est, non possunt per alium modum productionis fieri. Quod optime confirmat productio animæ rationalis, quæ esse non potest nisi creatio, quia non est eductio de potentia materiæ, ut supra etiam probatum est. Quæ ratio probat necessariam esse creationem, ut homines generentur, quia semper admiscetur (ut ita dicam) eorum generationi. Unde tam frequens est creationis usus, quam humanæ generationis. Nisi quis ita desipiat, ut dicat animas rationales præexistere ante corpora, quod esset error non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem, ut suo loco ostendendum est, quia ad præsens non refert. Nam etiamsi animæ essent ante corpora, non tamen essent a se, & sine efficiente, quia, præter alias rationes tactas, cum anima sit naturalis forma corporis, si ex se necessario esset, ex æternitate existeret informando corpus: nam res, quæ ex se habet esse, non potest habere illud in præternaturali statu, & quasi violento, qualis est status animæ extra corpus. Igitur sive anima incipiat cum corpore, sive ante illud, necessarium est habere causam efficientem, & consequenter fieri per creationem.

Demonstratur prima causa creans.

Tertio dicendum est (& colligitur ex dictis) necessariam esse in universo unam primam causam efficientem, quæ per creationem res alias effecerit. Hoc satis patet ex discursu facto in præcedente assertione. Et necessitas hujus primæ causæ efficientis respectu cæterorum omnium entium demonstranda est latius in citato loco. Quod autem, hac necessitate supposita non potuerit illa prima causa absque creatione originem dare cæteris rebus, constat ex definitione creationis supra datæ, quia non potuit prima causa ex aliqua materia res producere, quia non omnes res productæ habent materiam, & in his, quę illam habent, ipsa etiam materia debuit produci. Solum est advertendum, species rerum generabilium potuisse fieri in suis primis individuis ex materia prius tempore existente, & tunc non fierent per creationem in toto rigore: quatenus tamen necessario supponunt creationem materiæ, eatenus dicimus esse necessariam creationem ad earum productionem. Et hac ratione nomen creationis, præsertim in usu Sanctorum Patrum, extendi sæpe solet ad novam productionem ex præjacente materia creata, ut patet ex Aug. lib. 1. con. adu. leg. & Proph. c. 24.

Solvuntur argumenta, & quid Philosophi de creatione senserint.

Ad argumenta respondeo, in primo eorum petitur, ut explicemus, quid in hac veritate Philosophi senserint, & præsertim Aristot. De qua re multa disputavit Eugubin. lib. 7. Peren. Philos. c. 3. & seqq. Sed quod ad alios Philosophos attinet, docent quidem illi, sæpe mundum hunc creatum fuisse ab aliquo primo auctore, tamen si recte expendatur, non illi attribuunt veram creationem, sed formationem ex præjacente materia, quam etiam *chaos* appellarunt, ut constat ex iis, quæ referunt Tertullianus, & alii auctores supra citati, & Lactant. lib. 7. cap. 3. Et hoc quidem illi explicarunt de effectione hujus mundi sensibilis. De mundo autem superiori & intelligibili, id est, de angelis obscurissime locuti sunt, nec mirum: nam cum non potuerint illos ex chao formare, non apparet quomodo potuerint illos a Deo productos constituere: nisi fortasse illos etiam materiales fecerint, quamvis corpore subti-

Vid. Aug. lib. 11. de Civit. c. 4. & lib. 12. c. 17.

subtiliores: nam illi pro comperto habebant, Deum nihil posse producere, nisi ut artificem, qui ex præjacente materia operatur. Et hoc significavit Anaxagoras, quem Aristot. 1. Metaph. cap. 6. text. 18. laudat, eo quod dixerit omnia esse permista præter mentem: eamque solam esse puram, & omni permistione liberam. Unde & Galen. lib. de usu p. c. 10. reprehendit Moysem, quod dixerit Deum imperio suo omnia produxisse.

Aristot. quid senserit.

Aliis vero prætermissis, de Arist. multi censent, illum non agnovisse creationem, ut Gregor. in 2. dist. 1. qu. 1. & Henric. quodl. 8. qu. 9. & Jand. 2. Metaph. qu. 5. Marsil. in 2. q. 1. art. 2. & Bessar. lib. 2. cont. calumniat. Platon. c. 6. & idem videtur sentire Comment. 8. Physic. comm. 4. & & ibid. Simplic. Et habet hæc opinio non parva indicia in principiis Aristotelis. Primo, quia ubique admittit, & supponit illud principium: *Ex nihilo nihil fit*. Secundo, quia omnes actiones definit per ordinem ad potentiam passivam, & omnem actionem sentit habere conjunctam passionem, & motum vel mutationem, ut constat ex 3. Phys. a principio. Quod si dicatur, Aristotel. illis locis loqui tantum de actione & efficientia naturalium causarum: adhuc obstat, quia nunquam, etiam in Metaphysica, ad alium actionis modum doctrinam suam extendit. Quin potius 5. Met. c. 12. definit potentiam activam per ordinem ad passivam, dicens esse potentiam transmutandi aliud in quantum aliud, & c. 2. eodem modo definit causam efficientem per ordinem ad motum, non ergo agnovit alium efficiendi modum. Quod etim confirmat, quia res incorruptibiles posuit æternas, sentiens esse per se necessarias, & ideo 2. Metaph. c. 1. in plurali ait, *Principia sempiternorum non habere causas*; per sempiterna autem intelligere videtur motus cœlorum, & perpetuam seriem generationum & corruptionum, quorum principia sunt cœli & intelligentiæ.

Alii vero existimant, Aristotelem cognovisse creationem, & Deum esse creatorem omnium. Ita sensit Averroes 2. Metaph. com. 4. & 12. Metaph. com. 44. & lib. de substant. orbis, c. 2. & Alex. Aphrodis. his locis, & D. Th. ibid. & 1. p. q. 44. & 2. cont. Gent. c. 15. & q. 3. de potent. art. 6. & 8. Phys. lect. 2. Scot. in quodl. qu. 7. & in 2. d. 1. p. 3. Th. de Argen. q. 4. Hervæus tract. de æternit. mundi qu. 4. & alii. Et probatur: nam 2. Metaph. c. 1. dicit dari aliquod ens verissimum & perfectissimum omnium, quod sit causa cæterorum. Et loquitur plane de causa efficiente, ut ibi etiam Comment. exponit, dicens, solum primum ens esse per se ens & verum: cætera vero acquirere ab illo esse veritatem. Unde per illud plurale *principia sempiternorum* solum Deum intelligere videtur Arist. vel propter eminentiam ejus, vel propter plures causandi rationes. Præterea in 1. de Cœlo, c. 9. text. 100. ponit quamdam naturam immortalem ac divinam, *unde cæteris, aliis exactius, aliis offuscatius ipsum esse, vivereque dependet*, &c. de Gener. c. 10. text. 59. ait non omnibus convenire, ut semper sint, quoniam quædam longe ab ipso principio absunt: *& idcirco* (*ait*) *Deus modo deficienti consulens, universum complevit, cum generationem instituisset continuam*: lib. etiam 8. Phys. & 12. Metaph. concludit esse unum primum ens, & principem omnium: non esset autem princeps, nisi esset principium omnium. Unde Arist. 12. Met. text. 38. ait, cœlum & naturam pendere a Deo. Clarissime etiam docet eisdem locis dari unum finem omnium: ex quo plane fit dari etiam unum efficiens, quia, ut infra trademus, non potest esse finalis causalitas absque efficiente; non potest autem dari una causa efficiens omnium nisi interveniente creatione, ut supra probatum est. Præterea 2. Met. c. 2. probat illud principium, per quod maxime in cognitionem primæ causæ devenimus, scilicet, non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus. Denique in lib. de Mundo ad Alex. id clarissime docere videtur; *Quasi flagitium* (inquit) *esset in disputatione rerum mundi præterire, id, quod summum in mundo habetur. Itaque vetus fama est, & quidem hæreditaria mortalium omnium, universa a Deo, & per Deum nobis esset constituta. Nec vero ulla natura per se sufficit, orbata salute quam ille ferat*.

Alii distinctione utuntur, dicentes Aristotelem non cognovisse creationem cum novitate essendi: cognovisse autem creationem per modum dimanationis naturalis, & æternæ a primo ente, & hoc modo posuisse res incorruptibiles manasse a Deo ex æternitate. Sed licet hoc de cæteris rebus possit sustineri, tamen de anima rationali non potest: nam ipse 2. de Gener. animali c. 3. ait, animam rationalem venire de foris, id est, non educi potentia materiæ, & consequenter fieri per creationem. Potest autem de illa reddi specialis ratio, quia non fit nisi oblata creatione corporis, & propter compositum. Neque enim verisimile est Aristot. posuisse animam non factam, si reliqua omnia extra Deum cognovit esse facta. Neque etiam dici potest ipsum sensisse omnes animas fuisse æternas, & postea in tempore uniri corporibus: nam idem Arist. 12. Met. cap. 3. text. 16. generatim ait, formam non præexistere prius, quam uniatur materiæ, & aperte comprehendit rationalem animam: nam subdit in illa esse singulare, quod maneat posterius, id est, post dissolutum compositum, in inceptione autem, eo quod simul cum composito incipiat, nullam admittit exceptionem. Hæc igitur pars verisimilior est, quamquam negari non possit Arist. exiguam de hac re cognitionem habuisse, ideoque per pauca de hac efficientia tractasse, quamvis 9. Metaph. c. 1. satis insinuaverit agnovisse se potentiam activam, quæ non indiget motu, vel mutatione ad agendum.

Ad secundum argumentum satis probatum est contraria inductione, quomodo demonstretur aliqua esse entia, quæ nonnisi per creationem fieri possunt, quod nobis præsertim constat de materialibus rebus. De immaterialibus vero solum ex hypothesi probamus, si quæ sunt extra Deum, nonnisi per creationem fieri posse, neque etiam esse posse, si non fiat. An vero probetur ratione naturali dari hujusmodi substantias præter Deum, de animabus quidem rationalibus id supponimus ex scientia de anima, de aliis vero infra videbimus, nam ad præsens non refert.

Ad tertium de majori propositione, scilicet, quod ad creandum requiratur virtus infinita, dicturi sumus sect. sequenti, nunc solum dicimus, ex aliis mediis sufficienter probari, & creationem esse, & dari in rebus potentiam, quæ sit sufficiens principium illius, sive illa infinita esse debeat, sive finita sufficiat. Unde, si aliunde satis probetur requiri ad creandum potentiam infinitam, ex necessitate creationis sufficienter concludetur dari in rebus potentiam infinitam. Neque erit petitio principii, aut vitiosus circulus, quia vel non probamus creationem esse possibilem ex infinitate illius potentiæ, sed quia aliunde colligimus necessitatem ejus, & non repugnantiam, tum illius, tum etiam potentiæ, quæ sit principium ejus, abstrahendo ab eo quod finita, vel infinita sit; vel si ex infinitate potentiæ concludamus creationem esse possibilem, sumimus ipsam potentiæ infinitatem, ut demonstratam ex infinitate essentiæ & perfectionis divinæ, quam ex aliis principiis colligimus, ut infra videbimus.

Qualiter per creationem fiat ens in quantum ens.

Vide Cajet. 1 p. q. 44. art. 1.

Ad 4. respondeo, propositionem illam, *per creationem fit ens in quantum ens*, multiplicem sensum habere posse: unus est, si illud *in quantum* reduplicative sumatur, & cadat in rationem entis abstractissimam, & communem Deo ac creaturis. Et hic sensus est falsus: nam significatur per illum, ens ex vi illius præcisæ rationis esse terminum creationis, quod falsum est. Et hunc sensum supponit quartum illud argumentum, eumque sufficienter impugnat: nihil tamen obstat veritati creationis, quia illa propositio in eo sensu non sequitur ex definitione creationis, ut patet. Nam si fiat ens reduplicando tantum rationem entis finiti seu factibilis, id satis erit ad rationem creationis, nam sufficit, ut res fiat omnino ex nihilo. Atque hic esse potest alter sensus illius locutionis, qui verus est, & ex eo solum sequitur, omne ens finitum esse creabile: Quod etiam est verum. Ultimus autem & proprius sensus est, ut illud *in quantum* specificative tantum sumatur, Et hoc modo est verissima propositio, quia per creationem per se primo fit res secundum totam rationem entis, eo quod creatio nullam rationem entis in ea supponat. Nam juxta doctrinam Aristot. Illud dicitur per se primo fieri, quod nullo modo supponitur in re quæ fit: fieri ergo ens in quantum ens, nihil aliud est, quam quod ipsamet ratio entis per se primo fiat in tali effectu per talem rationem. Ex hoc autem sensu non sequitur, omne ens secundum rationem entis, quam in se habet, posse terminare creationem, quia, ut ex Dialectica constat, particula *in quantum*, specificative sumpta non infert universalem sensum seu distributivum, quia non denotat adæquatam rationem, seu causam prædicati, sed solum defi-

designat partem vel rationem secundum quam convenit. Recte tamen infertur ex illo sensu, ipsam rationem entis ut sic non reperiri univoce in entibus, quæ terminare possunt creationem, & in ente increato, ut dicemus infra hanc divisionem declarando.

Ad ultimam probationem sumptam ex eo, quod esse essentiæ rerum supponatur creationi earum, qui existimant esse essentiæ secundum se esse aliquid æternum, dicerent fortasse creationem esse ex nihilo existentiæ, non vero essentiæ. At vero Wicleph dixit creationem non esse productionem ex nihilo simpliciter, sed ex esse intelligibili ad esse extra Deum, ut refert Waldensis, tom. 1. lib. 1. c. 17. Scotus item in 2. d. 1. qu. 2. ait creationem esse productionem ex nihilo, id est, non de aliquo secundum esse existentiæ, nec secundum esse essentiæ, non tamen ex nihilo, id est, de nullo modo ente, nec simpliciter, nec secundum quid: supponit vero res habere esse cognitum prius quam fiant. Veritas autem est, esse essentiæ creaturæ, aut esse cognitum seu intelligibile, antequam creaturæ fiant, nihil reale esse extra Deum, ut dicemus late infra, in disputat. de essentia & existentia creaturæ. Quapropter illud esse nihil obstat, quo minus per creationem fiat creatura ex nihilo, & in quantum ens.

SECTIO II.

Utrum ad creandum requiratur infinita vis agendi, & ideo ita sit Dei propria, ut creaturæ communicari non possit.

Non defuerunt Philosophi, qui non solum de possibili, sed etiam de facto dicerent potentiam creandi communicatam esse creaturis, & angelum superiorem creasse inferiorem sibi proximum, & infimum creasse res corporeas. Quod opinatus est Avicenna, cujus opinionem supra tetigimus tractando de eductione formarum, & iterum occurret infra tractando de virtute activa intelligentiarum creatarum. Vera tamen ac certa doctrina docet de facto nullam creaturam aliquid creasse, solum enim Deum omnium creatorem vera fides agnoscit, & Sancti omnes docent, præsertim D. August. 12. de Civit. c. 24. Tertull. lib. de præscript. hæretic. Damascen lib. 2. c. 3. & Cyrill. Alex. lib. 2. cont. Julian. sub finem. Ac tandem definitum est in cap. Firmiter, de sum. Trinit. & fide Cathol.

Creatura nihil unquam creavit.

Ex hoc autem certo principio eadem fere certitudine colligitur, nullam creaturam de facto habere potestatem creandi; quia non est verisimile dedisse Deum alicui creaturæ hanc potestatem, & non concedere seu permittere illi usum ejus: nam ad Dei providentiam spectat, ut sinat creaturas proprios motus seu actiones operari, & quia alias frustra esset talis potentia in rerum natura. Item, quia quod a nulla naturali causa unquam factum est, merito censetur impossibile per naturales causas. Atque ita & Patres, & Theologi omnes eodem modo, & sub eadem certitudine negant creaturam habere naturalem vim creandi, qua negant unam creaturam creasse aliam.

Quamvis autem hæc sint nobis certa ex revelatione, inquirimus (quod præsentis muneris est proprium) an possint ratione naturali persuaderi, & convinci, quod omnino pendere censemus ex quæstione proposita: nam si probaverimus potentiam creandi ob infinitam perfectionem quam requirit, esse incommunicabilem creaturæ, demonstratum relinquetur id, quod de facto fides docet. Si autem potentia creandi non includit essentialiter illam infinitatem, & ideo non repugnat communicari creaturæ, non poterit ratione probari non esse de facto communicatam tam potentiam, quam actum ejus: pendebit enim ex libera Dei voluntate, cujus decretum si ex effectibus non manifestatur, per solam revelationem potest nobis innotescere.

Ratio dubitandi ponitur, & sensus quæstionis aperitur.

Ratio ergo difficultatis in præsenti quæstione est, quia nulla est hactenus inventa sufficiens ratio, nedum demonstratio, quæ persuadeat requiri ad creandum virtutem simpliciter infinitam. Loquor autem de virtute principali, quæ sua vi potest effectum producere: nam de virtute instrumentali nolumus ex professo disputare, eo quod res mere Theologica sit. Virtus autem principalis creandi, variis modis intelligi potest: primo, ut sit in illo ordine universalis seu adæquata objecto creabili, & de hac evidentissimum est, non posse communicari creaturæ. Neque hoc est (quod ego sciam) ab ullo auctore in dubium revocatum. Et ratio est clara, quia talis potentia habet objectum infinite perfectum syncategorematice: nam in illa latitudine objecti, nullum potest signari tantæ perfectionis, quin aliud majoris perfectionis creari possit, & ita in infinitum: ergo in potentia, quæ sua virtute continet totum illud objectum requiritur virtus, & perfectio simpliciter infinita, quia neque actu finita sufficere potest, alias posset æquari & separari ab aliqua parte objecti sui; neque potest virtus illa esse infinita syncategorematice, quia simul & actu habet existentem totam suam virtutem, & perfectionem. Neque etiam satis erit, quod sit infinita secundum quid, seu in aliquo ordine entium: nam inprimis hujusmodi infinitum est simpliciter & actu finitum, & præterea latitudo objecti non clauditur sub aliquo genere vel ordine rerum, sed absolute complectitur totam latitudinem entis creabilis: ergo potentia, qua totum illud continet & superat, non potest esse secundum quid tantum infinita, sed simpliciter, & in tota entis latitudine.

Secunda ratio adhiberi potest, quia impossibile est potentiam aliquam productivam seipsam claudere sub objecto suo adæquato, quia impossibile est aliquid posse creare seipsum: sed omnis creatura continetur sub ente creabili, ut per se notum est: ergo non potest habere pro objecto adæquato suæ potentiæ ens creabile, ut sic: alias seipsam clauderet sub objecto suo. Et hac ratione nulla res generalis potest habere talem potentiam generandi, quæ pro objecto adæquato habet ens generabile. Neque aliquod individuum potest habere potentiam, cujus adæquatum objectum sit ipsa species. His ergo rationibus satis demonstratur potentiam creandi hoc modo esse infinitam, & Dei propriam, ac incommunicabilem creaturis.

Alio item modo potest intelligi potentia creandi, quæ vim habeat se sola, & absque dependentia, vel concursu alterius, aliquid ex nihilo producere. Et hoc etiam modo existimo satis probari posse, talem potentiam non modo, ut se extendit ad omne creabile, sed etiam, ut determinata ad creandum quodlibet ens, esse infinitam & incommunicabilem creaturæ, de qua re acturi sumus infra disp. 22. Nam quoad hoc eadem ratio est de potentia creandi, & de quacumque facultate creata ad agendum ex præsupposito subjecto, quia nulla esse potest independens in agendo a prima causa, talisque independentia infinitam requirit perfectionem, ut ibi videbimus.

Tertio igitur modo intelligi potest virtus creandi solum per modum causæ principalis proximæ, dependentis in agendo a prima causa, & limitatæ ad certum ordinem, vel speciem rerum creandarum, ut ad creanda corpora, vel has species Angelorum, vel aliquid simile. Et de hac potentia non apparet ratio sufficiens, cur requirat perfectionem simpliciter infinitam, aut cur non possit communicari creaturæ, quia neque ex parte objecti habet infinitatem, cum ponatur limitata ad objectum finitæ perfectionis, etiam neque ex modo agendi, cum ponatur dependens a concursu alterius.

Nec satisfacit, quod multi ajunt, ex modo agendi colligi infinitatem, non ob independentiam actionis a superiori causa agente, sed ob independentiam actionis a causa materiali. Nimirum, quia reducere aliquid de potentia in actum requirit aliquam virtutem, & quo illa potentia magis est elongata ab actu, eo major virtus requiritur in agente: ergo quod ita est elongatum ab actu, ut in nulla potentia passiva contineatur, requirit infinitam potentiam in agente, ut fieri possit. Hæc (inquam) ratio non satisfacit, primo quidem, quia independentia actionis a subjecto non videtur esse tanti momenti, nec tantam indicare perfectionem, ut requirat in agente virtutem infinitam simpliciter, cur etenim? Nam concursus materiæ, quid finitum est: cur ergo suppleri non poterit per virtutem agentis superioris ordinis & perfectioris, esto infinita non sit? Deinde, quia illa gradatio, vel proportionalis supputatio non est formalis, tum quia ad summum infert vim agendi superioris ordinis, quam sit omnis potentia definita ad agendum ex potentia passiva, sive propinqua, sive remota, seu magis aut minus elongata ab actu: tum etiam, quia ille progressus intelligi debet respectu ejusdem, & cæteris paribus: nam fieri potest, ut ad producendam formam perfectiorem ex propinqua potentia requiratur major perfectio, quam ad producendam infimam formam ex remota potentia. Sic igitur ad creandam rem infi-

infimam, v.g. materiam primam, sufficere poterit finita potentia, distincta tamen in specie ab omni potentia generativa.

Et augetur difficultas: nam virtus principalis ad agendum dupliciter potest creaturæ tribui. Primo, ut connaturalis & debita, vel manans a principiis naturæ, ut est calor in igne, vel ut superaddita, vel indita naturæ, sicut est lumen gloriæ in beato. Quamvis ergo gratis demus virtutem connaturalem agentibus creatis non posse extendi ad creationem, propter dictam improportionem, tamen de virtute superaddita naturæ nihil probat illa ratio, quia illa virtus esse potest supernaturalis, atque ita superioris ordinis, ac proinde sufficiens ad vincendam illam improportionem. Ita enim respondent Theologi, cum simile sit argumentum, scilicet, ad videndum objectum intelligibile mistum ex actu, & potentia, requiritur lumen intellectuale alicujus perfectionis, & quo plus tale objectum habet de actu, & minus de potentia, eo perfectius requiritur lumen ad videndum illud: ergo si objectum est purus actus nullam habens potentiam, requiritur infinitum lumen. Respondent (inquam) Theologi negando consequentiam, & asserendo satis esse lumen superioris ordinis. Cur ergo non possumus eodem modo respondere de potentia creandi?

Variæ sententiæ.

Propter has ergo & similes causas nonnulli Theologi dicunt nulla sufficiente ratione ostendi repugnare simpliciter creaturæ potentiam creandi. Ita sentit plane Gabriel in 1. dist. 1. qu. 4. art. 3. Nam licet simpliciter doceat creaturam non posse creare, quærens tamen hujus rei rationem, respondet non posse reddi aliam, nisi quia hæc est conditio creaturæ, quam a Deo recepit, cujus ordinem transgredi non potest. Quod vero creaturæ hanc conditionem operandi receperint, dicit solum constare experientia. Sed inprimis hæc experientia ad summum habetur in agentibus, effectibusque materialibus, quomodo vero expertus est Gabriel Angelos nihil agere, nec egisse unquam nisi ex passo? Quomodo item expertus est unum hominem, dum alium generat, non attingere efficiendo animam ipsam? Deinde solum videtur fundari in conditione & ordine, quem de facto creatura recepit a Deo; vel ergo sentit potuisse Deum aliam conditionem, vel non satis quæstioni respondet. Eandem sententiam clarius tenet Durand. in 2. d. 1. qu. 4. qui negat ad creandum requiri virtutem infinitam, ac subinde negat repugnare creaturæ efficere aliquid absque mutatione ex subjecto, & solvit rationes omnes, quæ solent ad id probandum adduci.

Nihilominus contraria sententia est communis Scholasticorum. Eam tenet Magister in 4. d. 5. & D. Th. 1. p. qu. 45. art. 5. & sæpe alibi, & omnes ejus sectatores, & Scotus quem sui etiam sequuntur in 4. d. 1. qu. 1. Ocham in 2. qu. 7. quamvis sentiat non posse satis demonstrari. Idem Quodlib. 2. qu. 9. Henric. quodl. 4. qu. 37. & Ægid. quodl. 5. qu. 1.

Resolutio quæstionis.

Et mihi quidem posterior sententia vera & certa esse videtur, difficillimum tamen censeo cogentem demonstrationem ad illam confirmandam afferre. Cujus signum est, quia auctores, qui in conclusione consentiunt, in ratione reddenda summe dissentiunt, & singulæ aliorum rationes impugnant. Quocirca apud me illa est efficacissima ratio, quæ ex principio fidei sumitur, & ideo potius dixi mihi esse certam assertionem, quam evidentem: nam sicut ex eo, quod creatura nihil unquam creavit, recte ratiocinamur, nullam creaturam factam habere potentiam creandi: ita ex eo, quod nulla creatura facta habet potentiam creandi, recte existimo colligi nullam creaturam factibilem esse capacem hujus facultatis. Hanc consequentiam probo primo, quia si talis creatura esset possibilis, constitueret sane alium ordinem & gradum creaturæ præter eos, qui nunc sunt, quia haberet distinctum & altiorem operandi modum: ergo pertinuisset ad perfectionem universi, ut in eo esset talis creaturarum ordo seu gradus: ergo e converso, cum Deus condiderit universum sine tali creatura, signum est illam non contineri in ordine creaturarum, neque esse possibilem: ideoque ad complementum universi non pertinere. Quam rationem inferius locupletabimus, disp. 38. cum simili discursu ostendemus esse in universo intelligentias creatas.

Secundo explicatur amplius eadem ratio, quia inter substantias creabiles nullus esse potest altior gradus, quam sit Angelorum, seu intellectualium rerum: inter accidentia vero, si ut Philosophi loquamur, nulla sunt meliora, quam ea, quæ his supremis substantiis connaturalia sunt; si vero loquamur, ut Theologi, nulla possunt esse meliora, quam ea, quæ pertinent ad ordinem gratiæ & visionis beatæ: si ergo in his supremis ordinibus rerum non invenitur potentia creandi, in nulla creatura possibilis est. Nam quod in gradu Angelorum possint fieri alii perfectiores in specie, quam sint omnes facti, non est satis, ut habeant modum operandi tam diversi ordinis & rationis, & ideo August. 3. de Trinit. cap. 8. pro comperto habet, si Angeli tam boni quam mali creare non possunt, nullam creaturam posse.

Ratio Scoti expenditur.

Tertio conatus est Scotus hujus inductionis seu experientiæ, quam supponimus, rationem aliquam reddere, & ex illa causam colligere, ob quam nulla creatura factibilis creatrix esse possit, cujus discursum sic proponere possumus, & amplificare. Nam omnis creatura, vel est materialis, vel spiritualis: neutra autem ex his creare potest: ergo nulla. Patet consequentia, quia illa duo membra, quæ includunt immediatam, & contradictoriam oppositionem, complectuntur omnes creaturas possibiles. Minor vero quoad priorem partem de creaturis materialibus probatur, quia vel substantia materialis crearet per materiam, aut per formam, aut per accidentia. Non per materiam, quia hæc non est activa, neque esse potest: repugnat enim intrinsece entitati & imperfectioni ejus, quia essentialiter est pura potentia passiva. Unde cum hæc ratio communis sit omni materię creabili, fieri non potest materia prima, quæ sit principium creandi. Et hoc sane per sese, & ex terminis videtur notum: nam tanta perfectio quanta creatio indicat, plane repugnat cum tanta imperfectione, quantam materia prima præ se fert.

Neque etiam materialis forma (de hac enim nunc agimus) potest esse creationis principium. Primo quidem, quia talis est modus agendi, qualis est modus essendi: sed hæc forma habet in suo esse connaturalem dependentiam a subjecto: ergo & in omni actione, cujus ipsa est proprium & connaturale principium. Secundo, quia talis forma non est connaturali modo producibilis per creationem propriam, sed vel per eductionem, vel per concreationem cum toto composito: ergo neque ipsa potest esse principium creandi. Patet consequentia, quia ad summum esse potest principium producendi formam sibi similem, & modo etiam sibi proportionato, & connaturali ipsi formæ producendæ. Quod tertio ita declaro: nam talis forma aut esset principium creandi materiam, aut formam, aut compositum: non materiam, quia talis forma est posterior materia, & ordine naturæ supponit illam, ut esse possit, & ideo etiam illam supponit, ut agere possit. Maxime, quod forma adeo imperfecta non potest continere eminenter ipsam materiam, & ideo non potest rem adeo sibi dissimilem procreare. Neque etiam potest creare formam, quia non potest producere formam spiritualem, cum suum ordinem excedere non possit: neque formam materialem producere potest, nisi modo connaturali ipsi formæ producendæ: non potest enim immutare ordinem rebus ipsis connaturalem: talis autem forma quando non concreatur materiæ, non est factibilis per creationem, sed per solam eductionem, quia non est capax proprii esse sine dependentia a materia.

Unde etiam relinquitur, talem formam non posse esse principium creandi totam substantiam materialem, quia hæc creari non potest nisi ab eo, qui potest creare materiam. Quod vero multo minus possit spiritualem substantiam creare, tamquam evidens supponitur, quia non potest transcendere suum ordinem in agendo. Et eodem discursu facile concluditur, non posse materialem substantiam secundum se totam, aut per se primo esse principium creandi, tum quia, ut dictum est, materia non potest esse principium agendi nedum creandi, tum etiam, quia totum compositum non potest habere vim agendi, nisi ab his partibus, ex quibus essentialiter constat: si ergo neque in materia, neque in forma potest esse illa vis creandi, aut proportio ad talem actionem, neque in toto composito esse potest.

Restabat dicendum de accidentibus hujus substantiæ, quod erat tertium membrum in illa priori parte propositum:

ctum: sed de accidentibus generatim statim dicemus plura, nunc hoc membrum sumimus, ut satis probatum ex dictis de substantiali forma: nam si hæc non potest esse principium creandi, propter naturalem dependentiam, quam habet a materia, multo minus esse poterit accidens materiale, quod & magis dependens est, & minus perfectum: præsertim cum tractemus nunc de causa principali. Atque hic discursus de rebus materialibus, mihi quidem videtur efficax, & æque procedere de substantiis factis & possibilibus: nam fundatur in propria natura & imperfectione substantiæ materialis, ut sic, & in connaturali proportione inter agere & esse, quæ immutari non potest: nam licet Deus possit agere in creatura, vel per creaturam aliud, quam sit illi connaturale alicui creaturæ, id quod est improportionatum naturæ ejus.

Venio ad alteram partem in principali argumento propositam de substantia spirituali. Quam Scotus non aliter probat, nisi quia substantia spiritualis creata nihil potest efficere nisi medio accidente; sed medio accidente non potest quicquam creare: ergo nullus Angelus potest habere vim creandi. Majorem ex eo probat, quod Angelus nihil potest efficere nisi mediis actibus intellectus, & voluntatis: hi autem actus sunt accidentia, nec fieri potest Angelus, in quo tales actus sint substantia, & non accidens, ut ibi fuse probat, & nos nunc admittimus, quidquid sit de efficacia rationum ejus quoad hanc partem, de qua dicemus infra disputando de intelligentiis creatis. Minor autem probatur ab Scoto, quia accidens solum posset requiri ad creandum, vel tamquam actio ipsa, quæ terminatur ad rem creatam, & hoc dici non potest in præsenti, quia hujusmodi actio est in ipso termino, ut infra videbimus: unde talis actio non potest esse intellectio, vel volitio Angeli. Vel posset requiri accidens, ut principium talis actionis: hoc autem esse non posse solum probat ex generali principio, quod accidens non potest esse principium ad producendam substantiam. Quod quidem de principio principali omnes admittunt, & in hoc sensu videtur sufficiens præsenti intentioni: nam, ut diximus, solum agimus de principio principali.

In quo deficiat discursus Scoti. Verumtamen ipse Scotus extendit illam propositionem etiam ad principium instrumentale, quo sensu non est in universum vera, ut supra vidimus: an vero peculiari ratione vera sit de instrumendo creationis, infra dicam. Supponit autem hic discursus Scoti quoad hanc ultimam partem, quod si creatura posset creare, deberet creare substantiam, quod merito supponit, quia, ut supra diximus, non potest creari, nisi aut res subsistens, aut per modum subsistentis, creatura autem non potest creare accidens per modum subsistens, seu separatum a subjecto, quia talis modus essendi non potest esse connaturalis accidenti, non potest autem creatura habere vim subsistentis ad producendam rem modo præternaturali, aut sine aliis causis, a quibus natura sua necessario pendet. Adde, quod accidens inhærens substantiæ, & impotens natura sua ad existendum aliter non potest natura sua esse principium creandi accidens per se separatum, quia talis modus agendi superat modum essendi connaturalem tali accidenti.

Unum ergo tantum est, in quo diminutus videtur hic discursus Scoti, nempe illud Dilemma, quod accidens tantum posset requiri ad creandum, vel tamquam actio, vel tamquam principium actionis: nam præter hæc posset esse tertium membrum, scilicet, quod actus accidentalis prærequiratur ad applicandam, vel dirigendam proximam virtutem agendi: nam hoc modo requiruntur etiam intellectio & volitio ad opera artis, & ad movendum localiter. Posset ergo quispiam dicere unum Angelum posse creare alium proxime & immediate per substantiam suam tamquam per principium agendi, tamen, ut illud principium agat modo libero & intellectuali, requiri actum voluntatis, ut applicantem illud principium, seu potentiam exequentem ad operandum, & actum intellectus, ut dirigentem, atque hoc modo non esse inconveniens, ad creationem substantiæ requiri actum accidentalem. Sic enim in animalibus potentia generandi applicatur ad operandum per appetitum, & in homine per voluntatem, & intellectus, licet sit perfectior potentia, quam voluntas, subordinatur illi quoad exercitium seu applicationem ad actum. Sic igitur virtus creandi, etsi substantialis esset & perfectior, posset subordinari voluntati, & per actum ejus accidentalem ad suam actionem applicari.

Quid addendum Scoti discursui. Propter hanc ergo causam non censeo hanc probationem omnino efficacem quoad creaturas spirituales & intellectuales. Possunt tamen hic applicari conjecturæ, quibus infra probabimus non posse Angelos ad nutum suæ voluntatis transmutare materiam ad formam: nam si id verum est, multo majori ratione non poterunt aliquid ex nihilo facere: de illis autem rationibus dicemus infra. Præterea certum est nullam intelligentiam finitam posse creare aliam perfectiorem se: nam hoc est supra virtutem causæ principalis. Neque etiam est, cur possit creare materiales substantias, quia illas non continet eminenter, cum sit ad definitam speciem limitata, & cum proportionem nullam habeat cum corporalibus: ad alias vero spirituales substantias ita comparetur, ut intra eundem gradum condistinguantur tamquam species perfectæ, sicut distinguuntur species seu genera animalis. Unde sicut per se loquendo non potest unum animal generare aliud diversæ speciei, etiam minus perfectæ, ita neque unus Angelus posset creare inferiorem; solum ergo restat probandum, quod nec sibi similem in specie creare possit. Cujus rei facile redderetur ratio, si verum esset non posse intelligentias multiplicari numero intra eandem speciem. Sed quia illa opinio vera non est, ideo dici potest, saltem multiplicationem individuorum non esse per se intentam a natura, sed solum propter conservandam speciem, ideoque non esse connaturale individuis incorruptibilibus habere propriam virtutem producendi sibi similia in specie. Denique accommodando discursum Scoti, potest addi conjectura, quia substantiæ intellectuales creatæ in operationibus sibi maxime propriis, quales sunt intellectus & voluntatis, non possunt quicquam efficere nisi ex præsupposito subjecto: ergo verisimile est non posse habere vim naturalem ad efficiendam actionem omnino substantialem, & independentem a subjecto.

Ratio qua Ochamus utitur, perpenditur.

Aliam rationem adducit Ocham dicta quæst. 7. scilicet, quia omnis creatura aut naturaliter agit, aut libere; sed neutro modo potest habere virtutem creandi: ergo. Minor quoad priorem partem probatur, quia talis causa naturaliter agens simul crearet, quidquid posset, quia non penderet ex dispositione vel capacitate passi: crearet ergo infinita, vel in specie, vel in individuo, quia nullus potest signari numerus finitus, quem causare possit. Altera pars de causa libera probatur, quia licet non necessario crearet illa omnia, tamen saltem posset velle, & consequenter posset creare simul illa omnia, quod est inconveniens. Sed hæc ratio minus est efficax, quam præcedens: neutrum enim membrum satis impugnatur: nam licet talis causa naturaliter ageret, penderet tamen in agendo a divino concursu, & ab eodem posset determinari ad agendum finita, & hæc potius, quam illa. Sicut nunc agens naturale applicatum passo ex se indifferens est ad producendum hanc vel illam individuam formam ex infinitis, determinatur autem per concursum Dei. Sed inquit Ocham, inconveniens esse, ut talis creatura suspendatur ab actione sua, si potest producere infinita. At hoc idem argumentum sic fieri potest de divina potentia; nullum ergo est illud inconveniens, quia infinita non sunt producibilia actu simul omnia. Et eadem ratione impugnatur probatio alterius partis, quia ad voluntatem etiam divinam applicari potest: non ergo posset talis creatura velle creare simul infinita, quia objectum esset impossibile, vel si id vellet, inaniter & inefficaciter vellet: solum ergo posset pro suo arbitrio hæc vel illa ex infinitis creare. Recte tamen concludit argumentum, quod talis creatura posset intra eandem speciem, vel idem genus creare Syncategorematice infinita, id est, non tot quin plura, saltem successive, quod etiam Ocham censet inconveniens, sed nullum est: nam Sol etiam potest sic in infinitum plura generare successive, quamvis ea, quæ simul potest facere, vel conservare in quolibet instante, non solum sint finita, sed etiam in determinato aliquo numero & quantitate, quia virtus finita saltem requirit hujusmodi terminum. Verumtamen hoc idem dici posset de virtute creaturæ ad creandum, si semel poneretur.

Expenditur prima ratio D. Thomæ, cur ad creandum virtus infinita requiratur.

Omissis ergo rationibus, quæ vel in particulari procedunt de hac aut illa creatura, vel per media valde extrinseca, D. Thom. ex proprio objecto & modo creationis conatus

natus est duas generales rationes afferre, ob quas in universum omnis creatio omni creaturæ possibili repugnat. Priorem habet 1. par. qu. 45. art. 5. in corpore. Quæ sic formari potest. Effectus seu terminus creationis est proprius causæ universalissimæ, ita ut non possit alteri convenire: ergo & creatio, & potentia creandi est ita propria primæ causæ, ut non possit alteri communicari. Consequentia est clara, quia illius tantum potest esse actio & potentia, cujus potest esse effectus. Antecedens autem probatur, quia esse ut sic est proprius effectus universalissimæ causæ; sed proprius etiam terminus seu effectus creationis est ipsum esse ut sic: ergo proprius terminus creationis, solius primæ causæ potest esse effectus. Major patet, quia effectus universaliores in universaliores causas revocandi sunt: ergo & universalissimus effectus in universalissimam causam: sed esse est universalissimus effectus: ergo. Minor autem probatur, quia per creationem producitur ens in quantum ens: ergo per illam communicatur esse ut sic secundum absolutam rationem suam, secundum quam est universalissimus effectus, & proprius primæ causæ. Hanc rationem impugnat Scot. cit. loco, & alii Scotistæ in 2. dist. 1. & eam late defendunt Cajet. 1. par. loco cit. & Ferrar. 2. cont. Gent. c. 21. & Capreol. in 2. dist. 1. qu. 3. Et quidem nonnullæ ex objectionibus Scoti veram & facilem habent solutionem.

Esse qualiter dicatur proprius Dei effectus. Impugnat enim primo illam propositionem D. Th. quod esse est proprius effectus Dei, ac si sensus esset solum Deum efficere ipsum esse in qualibet creatura, & causas secundas non concurrere active ad efficiendum esse existentiæ. Sed hic sensus est sine dubio falsus, ut infra ostendam, disputando de existentia creaturæ, & non est intentus a D. Th. sed solum vocat esse proprium effectum Dei formaliter ac per se primo, vel quia solus Deus facere potest esse ex omnino non esse, vel quia solus potest facere in qualibet re omnia, quæ ad illius esse requiruntur. Et hi sensus sunt veri, non tamen deserviunt ad rem præsentem, quia peteretur principium, cum hoc ipsum sit probandum. Alius ergo sensus erit, quod solus Deus respicit esse factibile, ut sit tamquam adæquatum objectum suæ potentiæ, & hoc etiam sensu est vera propositio, ut per se constat, & ex dictis in principio hujus sectionis, & argumenta Scoti non procedunt contra illam. Quomodo vero deserviat præsenti rationi, patebit ex dicendis.

Universalior effectus in universaliorē causam reducendus. Ex quo facile etiam constat, quem sensum reddat alia propositio, quod universalior effectus in universaliorem causam reducitur, quam etiam impugnat Scotus, quia vel est sermo de universalitate perfectionis, tam causæ, quam effectus, & sic licet generalis propositio esset vera, falsum tamen est, quod ens aut esse sit universalissimus effectus, qui non est perfectissimus, sed potius imperfectissimus omnium, cum sit communissimus. Vel est sermo de universalitate prædicationis, & sic nec propositio esset ad rem, neque subsumptio vera, quia Deus non est hoc modo causa universalissima. Sed hoc facilem habet responsionem, quia sermo est de universalitate proportionata effectui & causæ. Unde ex parte causæ est sermo de universalitate in causando: ex parte vero effectus est sermo de effectu universali in multitudine, & consequenter de ratione objectiva adæquata universaliori in prædicando. Et hoc modo verissimum est, universaliorem, vel communiorem effectum, id est, rationem entis, vel talis entis, quo universalior est, eo respici a causa universaliori, tanquam rationem objectivam per se primo, & adæquatam suæ potentiæ. Et ratio est clara, quia licet causa universalis in se sit simplex, tamen dicitur universalis per ordinem ad multa, quę eminenter continet, & potest efficere: ergo quo fuerit universalior, eo continebit, & poterit efficere plura: ergo eo habebit rationem objectivam universaliorem in prædicando, id est, plura sub se continentem: ergo & e converso, quo effectus fuerit hoc modo universalior, eo in causam universaliorem reducendus est, si adæquate ac per se primo illi correspondere dicitur. Neque contra hoc obstat, quod rationes universaliores in prædicando sunt minus perfectæ: nam licet hoc sit verum considerando illas rationes secundum mentis præcisionem, non tamen prout includunt omnia inferiora: hoc autem modo dicitur ens & alia similis ratio adæquata alicui potentiæ activæ, non enim attingit illam rationem præcisam, sed totum, quod sub illa continetur. Et hoc modo ens creabile dicitur esse adæquatum objectum divinæ potentiæ, quæ omnia sunt satis manifesta. Alii respondent esse ut sic, etiam in communi sumptum pro esse existentiæ, esse maximam perfectionem omnium. Sed de sensu hujus locutionis dicemus inferius in prædicta disputatione, nunc enim necessaria non est.

In quo sita difficultas rationis D. Thom. Major sane difficultas est in applicatione horum generalium principiorum ad concludendam propositionem intentam, quia ex illis ad summum videntur posse inferri duo, quæ supra diximus esse certa. Unum est, quod creatura non possit creare independenter a prima causa. Quod vero id non possit cum concursu primæ causæ, minime videtur inferri. Nam dare esse non est proprium primæ causæ, nisi cum prædicta independentia. Unde in lib. de Causis dicitur (quod D. Thom. etiam adducit) *secunda causa non dat esse, nisi in virtute primæ, & in quantum participat operationem primæ*, quod non alia ratione verum est, nisi quia causa secunda tantum agere potest per virtutem acceptam a prima, & dependens in actione sua ab actuali operatione Dei: ergo hoc modo potest creatura communicare esse, etiam per creationem, quantum est ex vi illius principii. Rursus ex illis principiis optime concluditur non esse communicabilem creaturæ potentiam creandi, quæ habeat pro objecto adæquato ens creabile, seu ipsum esse, ut includit totam latitudinem esse participabilis. Hinc vero non potest concludi omnem participationem illius potentiæ creativæ universalis, limitatam ac determinatam ad aliquod genus, vel speciem, vel certe ad aliqua individua rerum creabilium, esse incommunicabilem creaturæ: neque enim hujusmodi potentia sic determinata in ipsis terminis involvit repugnantiam, neque ex illis principiis ostendi potest impossibilis. Primum patet, quia creatio leonis, v. gr. est specie distincta a creatione hominis: ergo ex terminis non repugnat dari potentiam creatam commensuratam creationi talis speciei, & non creationi secundum totam suam latitudinem. Sicut est manifestum in potentia generativa seu eductiva de potentia materiæ, quæ prout se extendit ad omne generabile possibile, est propria solius Dei, maxime cum independentia: limitata vero ad certam speciem generationis potest communicari creaturæ cum dependentia a prima causa. Secundum patet, quia talis potentia creata etiamsi sit ad creandum, non habebit pro objecto universalissimo effectum, sed determinatum, & particularem. Unde quod D. Thom. subsumit, scilicet, per creationem produci esse absolute, non quatenus hoc vel tale, est quidem verum de creatione in genere, non vero de hac creatione in specie: nam per hanc revera producitur esse quatenus est tale, scilicet hominis, aut Angeli, & ideo non est necesse, ut potentia, quæ non respicit adæquatæ creationem ut sic, sed talem creationem, sit universalissima potentia: ergo non oportet, ut sit propria primæ causæ.

Prima enodatio difficultatis. Ad hanc difficultatem primo responderi potest concedendo non amplius probari illo discursu, idque non esse contra D. Th. auctoritatem, quia ille non videtur amplius concludere voluisse tali discursu. Quod patet: nam statim post illam rationem refert opinionem dicentium, posse creaturam creare per virtutem acceptam a Deo, & licet D. Th. ibi vocet hoc, creare instrumentaliter, tamen re vera videtur solum sumere illud *instrumentaliter* late, prout etiam causæ secundæ principales dicuntur esse instrumenta primæ causæ. Quod probari potest: nam hoc modo refert statim opinionem Avicennæ dicentis unam intelligentiam creasse aliam: Avicenna vero non posuit intelligentiam creare, ut instrumentum in rigore sumptum, sed ut causam secundam principalem. In hac vero responsione duo incommoda relinquuntur, unum quod ratio non defenditur, nec manet probata conclusio. Aliud spectans ad mentem D. Th. quod ratio, qua statim probat creaturā non posse esse instrumentum creationis, procedat etiam de causa secunda principali, quod tamen difficile est, ut inferius declarabimus attingendo rationem illam.

Secunda. Secundo ergo respondere possumus, efficaciam illius rationis in eo consistere, ut ex formali objecto & modo creationis eliciat non posse dari potentiam creandi, quæ ex se non respiciat, ut adæquatum objectum esse secundum totam latitudinem entis participabilis (hujusmodi enim ens intelligendum est quoties in hac materia dicitur ens in quantum ens, nisi illud *in quantum* specificative

tive

sive sumatur, ut dixi. Vim autem illius illationis videtur D.Th. ponere in illa propositione: *Producere esse absolute non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.* Potestque ita formari eductio: nam per omnem creationem fit per se primo esse, non solum in quantum est tale esse, sed etiam in quantum est esse: ergo omnis potentia, a qua est talis actio, respicit, ut formale & adæquatum objectum ipsum esse, non solum inquantum est tale esse, sed absolute in quantum est esse: ergo talis potentia necessario debet esse universalis, & complectens omne ens participabile. Consequentia est clara, quia omnis potentia complectitur omnia, quæ sub suo objecto adæquato & formali comprehenduntur. Major etiam constat ex doctrina Philosophi 1. Physicor. supra tacta, quam etiam bene declarat Cajet. 1. p. q. 44. art. 2. Nam effectus dicitur fieri per se primo secundum eam rationem, quæ non præcessit ex parte effectus: nam si præcessit, jam non per se, sed per accidens fieri dicetur: nam cum ignis generatur ex aere, non fit per se corpus, neque elementum, fit autem per se ignis. Sic igitur in omni creatione fit per se ens seu esse non solum, ut tale, sed simpliciter ut esse, quia nulla ratio entis aut esse supponitur ad creationem, cum sit ex nihilo.

Minor vero probatur, quia illa ratio secundum quam per se primo attingit potentia suum effectum, videtur esse formalis ratio objectiva, sub qua talis potentia attingit eundem effectum. Unde fit, ut in causando tam universalis & abstracta sit potentia, quam est in ordine suo illa ratio formalis objectiva, quam per se primo attingit.

Discursus alius D. Th. explicans priorem declaratur.

Addere præterea possumus ad confirmandam eandem deductionem alium discursum ejusdem D. Th. in eodem art. in solut. ad 1. Quia quidquid creat aliquid, creat absolute ens, & non tantum applicando esse seu naturam entis ad hoc ens: ergo quantum est ex se potest creare quodlibet ens creabile. Explicatur antecedens: nam fieri non potest, ut qui participat aliquam naturam producat absolute illam, sed applicando illam ad aliquid, ut Petrus non potest esse causa naturæ humanæ absolute, alias posset esse causa sui ipsius. Unde solum potest esse causa, ut natura humana fit in Paulo vel Francisco. Sicut autem hic homo participat naturam hominis, ita quodlibet ens creatum participat naturam entis, non ergo potest producere absolute naturam entis, sed applicando illam ad hoc ens. Ergo sicut homo non potest per actionem, vel productionem suam applicare naturam hominis ad hoc, nisi præsupponendo aliquid, quo illa determinatio naturæ communis ad hoc individuum fiat, ita in universum non potest ens per participationem communicare naturam entis nisi præsupponendo aliquid, quo determinetur natura entis ad hoc, quod repugnat creationi. Ergo e converso omnis potentia, quæ potest producere absolute ens nihil præsupponendo, producit absolute naturam entis, & non tantum applicando illam ad hoc: ergo omnis potentia, quæ potest sic producere, est universalis potentia: unde non potest esse ens participatum, sed ens per essentiam.

Objectiones aliquot contra utrumque allatum Div. Th. discursum.

Sed adhuc non quiescit animus, sed in utroque discursu plures difficultates invenit. Nam in priori illa propositio subsumpta, in qua est tota vis argumenti, scilicet, *omnis potentia per se attingens in aliquo effectu rationem aliquam entis, est de se universalis ad omnia, quæ sub tali ratione comprehenduntur*, non videtur in universum vera: nam cum generatur triticum, v. gr. non solum per se generatur triticum, sed etiam vivens, quia non præsupponitur ratio viventis: generatur enim triticum aut herba ex terra non vivente, & tamen quia habet potentiam ad generandum triticum, non propterea habet potentiam ad generandum omne vivens. Idem est cum equus generat equum, non solum ex non equo, sed etiam ex non animali, nempe ex semine: tunc enim per se generatur & equus & animal, & tamen illa potentia generativa non respicit rationem animalis, ut adæquatam, nec potest efficere generationes omnium animalium. Præterea, alias sequitur etiam Deum posse creare seipsum, quia quando creatur aliquod ens, non tantum in illo fit per se ratio entis creabilis, sed etiam ratio entis abstractissimi, quia nulla ratio entis præsupponitur ex parte effectus: ergo si dicta consecutio universalis est, adæquatum objectum potentiæ creativæ non erit tantum ens creabile, sed absolute & præcise ens: ergo comprehendet sub se absolute omne ens, etiam ipsum Deum. Nec dici potest, ens ut sic abstractum per se non creari, quia ratio entis supponitur saltem in creatore: hoc enim non impedit productionem per se: nam ignis per se generat ignem: licet ratio ignis in generante supponatur, & ideo supra dixi, rationem, quæ per se fit, non debere supponi ex parte effectus, quia ex parte agentis non obstat.

Quod si respondeatur id non sequi, quia potentia creandi non attingit illam abstractissimam rationem entis, ratione ut sic præcise sumptam, sed quatenus includitur in ratione entis creabilis, quod supra dialecticis terminis diximus non attingere illam reduplicative, sed specificative: est quidem responsio optima, tamen per eandem infringitur tota vis rationis & discursus D. Th. Nam eodem modo dicetur per potentiam creandi communicatam creaturæ, non fieri per se rationem entis creabilis ut sic, nisi quatenus includitur in ratione talis entis, atque ita etiam hujusmodi potentiam non attingere ens in quantum ens duplicative, sed specificative, & ideo non recte colligi, talem potentiam debere esse universalissimam, & comprehendere ens omne creabile. Unde claritatis gratia distinguere possumus inter fieri per se, & fieri per se primo, assereréque ad illud primum sufficere, ut res secundum eam rationem qua per se fieri dicitur, non supponatur ex parte effectus: hoc vero posterius addere, quod res secundum talem rationem fiat, ut proprius, & quasi formalis terminus potentiæ agentis, & non tantum, ut inclusus in formali termino. Per creationem ergo fit per se ens in quantum ens creabile, non tamen ex ratione creationis probari potest esse necessarium, ut fiat per se primo secundum illam transcendentalem rationem: nam potest creari ab aliqua potentia per se primo quatenus tale ens. Licet autem illa propositio, quæ est fundamentum illius discursus, admittatur de effectu per se primo, non tamen admitti potest de omni effectu per se, ut argumenta facta concludunt; non est ergo sufficiens ad concludendum intentum.

Nec minor est difficultas, sed fortasse major in posteriori discursu, illa enim propositio: *Qui participat aliquam naturam non potest absolute illam producere, sed applicando illam ad aliquid*, seu *ad hoc*: in hoc sensu est vera, quod non potest producere illam absolute, id est in omnibus rebus in quibus existit, videlicet si illa natura sit specifica, non potest producere illam in omnibus individuis in quibus apta est existere: si vero sit natura generica aut ratio transcendentalis, non poterit eam producere in omnibus inferioribus servata proportione. Et hunc sensum probat optime illa ratio, quia talis res posset efficere se ipsam. Juxta hunc autem sensum, vel non est verum, vel saltem sine probatione assumitur, quidquid creat, creare absolute ens: cur enim non poterit creare quædam entia & non alia, ut hactenus argumentati sumus? Alium vero sensum potest illa propositio reddere, qui videtur magis intentus in illo discursu, nimirum, qui participat aliquam naturam, non posse producere illam naturam absolute, id est, secundum se totam, & secundum omnem partem ejus, sed tantum præsupponendo aliquam partem ejus, eique aliam applicando, quo sensu verissime dicitur, quidquid creat, creare absolute ens, tamen illa propositio in eo sensu, sive vera, sive falsa sit, non probatur in prædicto discursu: nam licet aliquis produceret naturam sibi similem absolute in dicto sensu non sequitur, quod posset esse causa sui ipsius: nam posset producere talem naturam secundum se totam in uno, vel alio individuo: non tamen in omnibus, aut in una specie (si natura sit generica) & non in omnibus. Et pari ratione posset creare aliquod ens absolute in dicto sensu, id est secundum totam entitatem: non tamen omne ens.

Unde ulterius in bono sensu verum est, quod qui participat aliquam naturam non facit illam absolute existere, sed est causa, quod sit in hoc individuo, aut in hoc ente, non recte tamen inde infertur, præsupponi ad actionem, per quam fit tale individuum, vel tale ens, aliquod principium individuans: nam potest tota res cum toto suo principio individuante per illam actionem fieri. Cum enim natura specifica dicitur fieri in individuo, vel applicari ad individuum, non est fingendum, quod una res, quæ fit, applicetur præexistenti, sed solum dicitur applicari, quia in uno individuo fit, & non in sua abstractione. Unde etiam quando Deus creavit Adamum, non creavit totam speciem humanam absolute, id est abstractam, sed creavit illam applicando eam (juxta illum modum loquen-

quendi) ad hoc individuum non quidem præsupponendo in illo ex parte ejus principium individuationis, sed illud simul creando. Sic igitur, quamvis unus angelus crearet sibi similem in natura, applicando suam specificam naturam ad tale individuum, non oporteret, ut ad suam actionem supponeret principium aliquod individuans alium angelum, sed quod illud simul produceret. Maxime cum hoc principium individuãs in singulis naturis nihil aliud sit, quam ipsamet entitas naturæ, si sit simplex, vel principia, quibus intrinsece constituitur, si sit composita. Et confirmatur, quia alias eodem discursu probaretur, supposito uno angelo non posse Deum creare alium illi similem, quia vel per illam actionem crearet talem naturam specificam absolute, & hoc non, quia per illam actionem non creat priorem angelum, vel producit applicando specificam naturam ad hoc individuum, & sic oporteret ad talem actionem supponi principium individuans. Quod si tunc dicatur, ut vere dicendum est, applicari illam naturam ad hoc individuum, producendo absolute totam ejus entitatem ex nihilo, idem omnino diceretur, etiamsi unus angelus crearet alium sibi similem, vel in specie, vel in genere: nam quod in ipso agente supponatur similis natura, nihil obstat creationi, ut jam supra dictum est.

Judicium de prædictis objectionibus. Fateor nescire me omnibus his difficultatibus satisfacere: nam contra posteriorem discursum positive (ut ita dicam) videntur mihi concludere non esse aptam ratiocinationem illam: contra priorem vero saltem ostendunt non convincere, quia non omnia principia, quæ in eo sumuntur, sufficienter probantur, quamvis non constet esse falsa. Et omnia reducuntur ad illud, quod omnis potentia creandi talis necessario esse debeat, ut se extendat ad omne creabile. Hoc autem non videtur satis convinci ex his, quæ hactenus diximus, & præcise considerando terminum ad quem tendit creatio. Videndum autem superest, an conjungendo terminum a quo, & specialem habitudinem horum terminorum, & modum agendi proportionatum illis id possit efficacius inferri.

Ultima ratio qua D. Thom. probat assertionẽ. Est igitur ultima ratio ejusdem D. Thomæ dicto art. 5. ad 2. nam potentia creandi esse debet necessario infinita: ergo non potest esse creata, & eodem modo inferri potest necessario extendi ad omne creabile: nam potentia simpliciter infinita, est etiam universalissima, & objectum ejus esse debet infinitum, quantum esse potest in ratione objecti factibilis. Antecedens probatur a D. Thom. quia virtus potentiæ non tantum attenditur ex re facta, sed etiam ex modo: sed modus producendi ex nihilo indicat infinitam vim in agendo: nam ad producendum aliquid ex potentia remota, requiritur magna virtus, & ex remotiori major: ergo ad producendum ex nulla potentia, seu ex nihilo requiritur infinita virtus. Eandem rationem habet Albertus in 2. dist. 1. art. 7. & alii.

Henr. quodl. 4. qu. ult. Rich. in 2. d. 1. ar. 4. q. 4. Nonnulli fundant rationem hanc in eo, quod inter ens & nihil est infinita distantia. Sed non recte, ut Scotus supra respondet, quia nullum ens distat a nihilo nisi secundum eos gradus entitatis, quos in se habet. Unde etiam D. Th. in 4. d. 5. qu. 1. art. 3. ad 5. ait, non esse distantiam infinitam inter ens & non ens ex parte ipsius entis, nisi quando ens est infinitum, quia unum oppositorum tantum distat ab alio, quantum de reliquo participat. Et ideo materia, quia est imperfectissima, dicitur ab Augustino prope nihil, angelus autem dicitur esse prope Deum, & unumquodque ens, quo est perfectius, eo magis accedit ad Deum, & magis recedit a nihilo. Ipsum autem nihil potest quodammodo dici infinite, vel potius indefinite seu indeterminate distare ab ente, quia nihil potest magis distare ab ente, quam ipsum nihil, vel quia non habet unam determinatam distantiam, sed potest habere majorem & majorem secundum varios gradus entis. Sed hoc non refert ad præsens, quia per creationem non transcenditur (ut ita dicam) tota hæc distantia ipsius nihil secundum totam latitudinem suam, sed solum secundum eos gradus entitatis, quos recipit ens, quod creatur.

Alii ergo communiter fundant illam consecutionem in maxima improportione, quę est inter ens & nihil. Nam ad agendum ex potentia magis elongata ab actu, requiritur major virtus: ergo qua proportione effectus fiet ex remotiori potentia, eadem requiretur major virtus: ergo ubi elongatio actus a potentia est sine ulla proportione, ibi major sine ulla proportione virtus requiretur, hæc autem non est infinita: nam omnis virtus finita servat aliquam proportionem ad alteram finitam. Qui argumentandi modus frequens est apud Aristotelem, ut constat ex 4. & 8. Physic. Ex quo simili proportione argumentatur Cajetanus: nam si ad producendum aliquid ex nihilo sufficeret virtus finita, sequeretur, æqualem virtutem requiri ad producendum aliquid ex aliqua materia, & ex nihilo: sit enim virtus creatrix finita, ut quatuor: virtus autem producens ex materia remota sit, ut duo: ergo virtus necessaria ad producendum ex materia duplo remotiori erit saltem ut tria: ergo ad producendum ex ulteriori materia duplo etiam remotiori, erit necessaria virtus ut quatuor: ergo tanta virtus requiritur ad producendum aliquid ex aliqua materia, quanta ad creandum.

Objectiones contra prædictam rationem. Contra hanc vero rationem multa objiciunt Scotus, & Durandus supra. Sed omnia eo tendunt, ut probent inter ens & nihil, vel non esse distantiam, vel non infinitam, quod non refert ad rationem factam, jam enim ostendimus non esse necessarium fingere illam infinitam distantiam propriam & positivam, neque inde sumi argumentum, sed ex improportione, quæ indicat talem modum operandi, qui summam efficaciam in agente requirat. Veruntamen illa objectio, quam supra proposuimus, videtur valde enervare hanc rationem: optime enim probat argumentum, virtutem creativam esse ex hoc capite improportionabilem virtuti eductivæ de potentia materiæ: hinc tamen non recte infertur fore necessariam infinitam simpliciter, nam satis erit sit alterius ordinis, quæ solet etiam dici infinita secundum quid, quam admittere nullum est inconveniens. Et hoc satis est, ut illa potentia non servet proportionem respectu cujusvis potentiæ, quæ solum possit operari per eductionem formæ de potentia materiæ: quia proportio solum servatur inter ea, quæ sunt ejusdem rationis, seu quantitatis. Et declaratur hoc amplius ex ipsomet discursu: nam cum dicitur ad producendum aliquid ex potentia magis remota requiri majorem virtutem, sermo est de potentia passiva, & de majori vel minori elongatione ab actu ex defectu dispositionum, vel propter repugnantes dispositiones, & consequenter fit etiam comparatio inter virtutes activas solum per eductionem de potentia passiva. At vero cum infertur ad producendum aliquid ex nihilo majorem requiri virtutem, illud *ex nihilo* non designat aliquam potentiam passivam remotissimam ab actu, seu valde indispositam, sed designat potius carentiam omnis potentiæ passivæ: ergo non potest concludi, quod potentia productiva ex nihilo sit major vel infinita per argumentum (ut ita dicam) potentiæ eductivæ; sed solum quod potentia sit activa, scilicet ex nihilo, est alterius & superioris ordinis ab omni potentia tantum eductiva: etiam si potens sit ad educendam formam ex quacumque potentia reali, quæ remotissima sit. Atque ita non sequitur illud inconveniens, quod potentia creativa & eductiva sint æquales, quia sunt improportionatæ. Adde, quod si non essent cætera paria, sed ad diversos effectus inæqualiter perfectos compararentur, non esset illud magnum inconveniens, ut etiam supra argumentando in principio proposuimus.

Dictorum omnium summa, & probatio assertionis. Propter has ergo difficultates dixi superius, veritatem hanc certiorem nobis fieri ex his, quæ facta sunt, quam ex ratione, quæ efficaciter demonstret atque convincat, non posse aliud fieri. Atque eodem modo censeo ex rebus factis probabilissime ostendi ad cujusvis rei creationem requiri potentiam simpliciter infinitam: nam cum factę sint a Deo plures substantiæ adeo perfectę, nulla earum accepit virtutem ad creandum vel minimam rem, & quæ est prope nihil: ergo signum est id solum provenire ex limitatione omnium harum creaturarum quantumvis perfectarum: alias nulla ratio reddi posset cur maxima perfectio quæ in angelis, aut Seraphim invenitur, ad hoc non sufficiat. Atq; hinc ulterius fit conjectura, illum superiorem ordinem, cujus necessario esse debet potentia creativa, non esse alium nisi ipsius esse per essentiam: nam inter esse participata non potest novus ordo, seu novus gradus reperiri præter eos, qui facti sunt: cum ergo supputando concluditur potentiam creativam debere esse alterius ordinis, concluditur esse infinitam: nam ille ordo non est alius nisi in quo est ipsum esse per essentiam. Et hoc significavit Athanas. serm. 3. cont. Arianos, cum dixit: *Administrare, creaturarum ac servorum est, condere autem atque creare solius Dei, & Verbi ejus ac sapientiæ*. Præterea de-

Sanctorum auctoritate conclusio roboratur.

ea declarari amplius hoc poteſt: nam ipſe modus efficientiæ per creationem indicat ſummam quamdam efficaciam, & independentiam in creatore, quia cum ad agendum nullam ſupponat potentiam realem extra ſe, tantum requirit potentiam objectivam, ſeu poſſibile per non repugnantiam: hoc autem indicat ſummam vim in potentia activa, & ideo fortaſſe dixit Cyrill. lib. 2. cont. Julianum: *efficaciter poſſe operari, ut creatorem, & producere res, quæ aliquando non erant, eſſe unum ex iis, quæ propria ſunt ſolius & omnium ſummæ ſubſtantiæ.*

Deinde creatio eſt prima omnium actionum, per quam communicari poteſt eſſe participatum, & hoc ſenſu per ſe primo tendit ad producendum ens totum in quantum ens: hinc ergo ſatis fit veriſimile, hanc actionem talem eſſe, ut natura ſua eſſentialiter poſtulet manare ab ipſo eſſe per eſſentiam, ideoque non poſſe dari entitatem participatam, quæ vim habeat ad talem actionem.

Et ex eodem principio ſatis probabiliter intelligitur, illa m gradationem ſuperius factam, quod ad producendum ex majori potentia requiritur major perfectio, intelligendam eſſe non ſolum intra aliquod genus entis, ſed abſolute in latitudine entis: ideoque ad creandum requiri virtutem non qualiſcumque ordinis ſuperioris, ſed ſupremi, qui in tota latitudine entis ſeu potentiæ activæ intelligi poteſt. Atque hinc ulterius fit valde probabile illud principium, quod potentia creandi neceſſario ſe extendit ad omne creabile, quia non expectat (ut ita dicam) ex parte objecti niſi non repugnantiam, ut effectus ſit aut fiat. Et quia principium primæ emanationis, & participationis eſt ab ipſo eſſe per eſſentiam, & ideo talis potentia nihil eſſe poteſt niſi virtus, quæ ſit ipſum eſſe per eſſentiam, quæ eſt virtus univerſaliſſima, & de ſe potens in omne eſſe participatum. Et ob hanc fortaſſe cauſam dixit Auguſt. lib. 9. de Geneſ. ad lit. cap. 15. *Angelum tam non poſſe quamvis rem creare, quam neque ſeipſum.*

His ergo modis intelligimus, quamvis ſuperiores rationes non ſint demonſtrationes omnino cogentes, plurimum tamen conferre ad indicandam altitudinem potentiæ creativæ, & rationem, ob quam repugnat eſſe creatam.

Ægid. quodl. 1. quæſt. 1. & quodl. 5. qu. 1. Tandem mihi non omnino diſplicet (quamvis Scotus eam contemnat) alia conjectura Ægidii, nimirum, quod cum omnis creatura ſit mutabilis, & aliquo modo conſtans ex actu & potentia, veriſimile eſt non eſſe capacem natura ſua potentiæ agendi niſi per motum, vel mutationem, & inducendo actum in potentiam. Patet conſequentia ex illo principio, quia modus agendi imitatur modum eſſendi. Ex quo fit e contrario, ut Deo conveniat poſſe creare, quatenus eſt actus purus & ipſum eſſe per eſſentiam, ac denique quatenus virtutem habet infinitam.

Satisfit rationi in principio poſitæ.

Prima reſponſio. Ex his ſatis reſponſum eſt principali rationi dubitandi in principio poſitæ. Quod vero in augmentum difficultatis addebatur de virtute principali, non innata, ſed ſuperaddita, duobus modis poteſt etiam ex dictis facile expediri. Prior ſumitur ex his, quæ de facto credimus, quia de facto nulla talis virtus principalis ad creandum communicata eſt ſubſtantiis creatis, & tamen illis additæ ſunt virtutes & qualitates perfectiſſimi ordinis: ergo ſignum eſt nullam virtutem naturis rerum ſuperaddi poſſe, quæ ſit principalis virtus creandi. Unde judicio meo non recte nec ſatis conſentanee loquuntur, qui dicunt omnes ſupernaturales qualitates, quæ nobis infunduntur, creari, alias etiam ſupernaturales actus, ut viſio beata, crearentur, nam ſunt veræ qualitates, & tam ſupernaturales ſicut ipſi habitus. Ex quo fieret ut lumen gloriæ, v.g. quod eſt principale principium ad faciendam viſionem, eſſet etiam principalis virtus ad creandum: quod abſurdum eſt.

Secunda reſponſio. Poſterior reſponſio eſt, rationes prius factas non probare tantum de virtute connaturali, ſed ſimpliciter de virtute creata, eo enim tendunt, ut oſtendant nullam virtutem creandi eſſe poſſe creatam aut limitatam, quod æque procedit de virtute indita naturæ ab extrinſeco, & de illa quæ ab intrinſeco naſcitur: nam virtus quæ extrinſecus additur, creata eſſe debet. Unde etiam oritur alia ratio, quia virtus addita ſupra naturam rei, neceſſario eſſe debet accidentalis, nam ſubſtantia non poteſt ſibi ipſi addi, vel eſſe ſupernaturalis ſibi: & ideo virtus ſuperaddita neceſſario eſt accidentalis: virtus autem accidentalis non poteſt eſſe principalis virtus creandi. Quod ex modo eſſendi ejus ſatis colligi poteſt, juxta ea, quæ ſuperius diximus explicando primum diſcurſum Scoti: nam cum omne accidens ſit natura ſua pendens in eſſe a ſubjecto, fieri non poteſt, ut habeat connaturalem modum agendi extra ſubjectum ſeu independentem a ſubjecto, qualis eſt modus creationis: ergo non poteſt eſſe principalis virtus creandi. Eſt enim attente conſiderandum, quod, licet forma aliqua, quæ eſt principalis virtus ad aliquem actum, ſit ſupernaturalis ſubjecto, & ideo ille modus agendi ſit etiam tali ſubjecto ſupernaturalis, tamen illa forma habet ſuam propriam eſſentiam & naturam ſibi connaturalem: & ideo ille modus agendi ipſi formæ eſt connaturalis. Cum ergo modus agendi ſine ſubjecto non poſſit eſſe connaturalis accidenti, neque virtus creandi eſſe poterit connaturalis aut ſubjecto, aut ipſi formæ accidentali: & ideo talis forma non poteſt eſſe principalis virtus.

SECTIO II.

An poſſit dari inſtrumentum creationis.

Naturale creationis inſtrumentum nullum. Non eſt in animo hanc rem ex profeſſo ac Theologice tractare, ſed tantum breviter attingere, quantum ex diſcurſibus factis concludi poteſt. Ex dictis enim videtur efficaciter concludi, non poſſe eſſe creaturam inſtrumentale principium creandi, tale (inquam) inſtrumentum, quod natura ſua ſit inſtitutum & ordinatum ad talem actionem, quodque habeat naturalem potentiam inſtrumentariam ad illam, conſtat enim ex ſuperius dictis de cauſa agente creata inter virtutes activas connaturales agentibus creatis eſſe quaſdam inſtrumentarias, & non principales, qualis eſt virtus ſeminis. Hoc ergo ſenſu dicimus, recte probari ex dictis, non poſſe dari virtutem creatam, quæ ex ſe & natura ſua ſit inſtrumentaria virtus creandi. Probatur, quia virtus inſtrumentaria creaturæ ad phyſicas & reales actiones ſemper eſt accidentalis: virtuti autem accidentali non poteſt eſſe connaturalis modus agendi per creationem, etiam inſtrumentarie. Major conſtat inductione in omnibus propriis inſtrumentis, quæ non ſolum propter habitudinem vel denominationem ad aliquod prius agens, ſed proprie propter intrinſecum modum agendi, & inſufficientiam virtutis ad effectum, vocantur inſtrumenta. Et præterea ſpecialiter probatur in præſenti, quia ſi tale inſtrumentum non eſſet accidens, eſſet aliqua ſubſtantia. Cujus ergo eſſet inſtrumentum in creatione? Non ſui ipſius, ut conſtat; nec etiam alterius ſubſtantiæ creatæ, quia nulla eſt, quæ ſit principale agens ad creandum, & inſtrumentum dicitur ex parte agentis principalis: nec denique Dei, quia ex parte Dei non eſt neceſſarium ad ullam creationem inſtrumentum, ut per ſe conſtat: nec vero ex parte ipſius ſubſtantiæ poteſt aliqua cogitari, quæ natura ſua poſtulet ad hunc finem inſtitui, ut ſit creationis inſtrumentum, cum ille finis ſit valde extrinſecus, & valde accidentarius ad rerum creationes. Imo cum ſubſtantia ſit ens per ſe, nunquam finis alicujus ſubſtantiæ ipſi connaturalis eſt, quod ſit inſtrumentum ad aliquam actionem, niſi talis ſubſtantia ſit aliquo modo partialis, & comparetur ad eam, cujus eſt inſtrumentum, ut pars ad totum, & tunc etiam potius ſe habet, ut deferens virtutem inſtrumentariam, quam ut inſtrumentum per propriam ſubſtantiam. De ſubſtantia quavis creata probatur.

Quod autem virtus accidentalis non poſſit eſſe naturale inſtrumentum creationis, eadem fere ratione probari poteſt, quæ de pricipali virtute facta eſt. Nam modus connaturalis agendi, eſſe debet proportionatus modo eſſendi formæ, ſive agat, ut virtus principalis, ſive ut inſtrumentaria, quia utroque modo actio conſequitur ipſum eſſe naturale formæ: ſed modus eſſendi cum independentia a ſubjecto non poteſt eſſe connaturalis accidenti: ergo nec modus agendi ex nullo ſubjecto poteſt eſſe illi connaturalis: ergo non poteſt accidens eſſe virtus natura ſua inſtituta ad ſic operandum etiam per modum inſtrumenti. Atque hoc bene confirmat ratio, qua D.Th. 1. par. qu. 45. art. 5, probat, creaturam non poſſe eſſe inſtrumentum creationis, ſcilicet, quia creatura non poteſt eſſe inſtrumentum, niſi per aliquid ſibi proprium diſpoſitive operetur ad effectum principalis agentis.

Quocirca ſi D. Th. in illo articulo in hoc tantum ſenſu loqueretur, ſcilicet, de inſtrumento natura ſua ad hanc actionem inſtituto, & habente connaturalem virtutem inſtrumentariam ad creandum, nulla eſſet aut in concluſione, aut in ratione ejus difficultas. Nam quod objici poteſt

test contra illam rationem, sæpe actionem instrumenti non esse aliam ab actione principalis agentis, & tunc instrumentum non operari dispositive ad effectum principalis agentis, sed immediate illum efficere, ut multi censent de phantasmate respectu speciei intelligibilis, hoc (inquam) commodam habet solutionem, & illius principii interpretationem. Nam semper instrumentum naturale secundum aliquid sibi proprium, quod in effectu proportionate ei correspondet, operatur ad effectum principalis agentis; dispositive autem operari dicitur, non semper cum omni rigore & proprietate, id est, inducendo dispositionem præviam re ipsa distinctam ab effectu principalis agentis, sed vel hoc modo, vel quia instrumentum secundum id, quod est sibi proprium, determinat actionem principalis agentis, quæ determinatio reduci potest ad genus causæ materialis seu dispositivæ: quo modo phantasma determinat actionem intellectus agentis ad talem speciem producendam. Neutro autem ex his modis potest creatura naturali virtute concurrere ad creationem, ut instrumentum. Non quidem introducendo dispositionem præviam, quia hujusmodi actio semper supponit subjectum, quod disponendum sit, quod repugnat creationi. Neque etiam determinando per aliquod sibi proprium actionem principalis agentis, quia omnis forma creata secundum proprium & connaturalem modum agendi, non habet proportionem cum actione ex nihilo, & ideo non potest secundum aliquid sibi proprium determinare hujusmodi actionem, ad aliam concurrendo.

Quæ ratio sic exposita potest accommodari etiam ad causas secundas principales, quæ in eo sensu dici possunt operari dispositive ad effectus primæ causæ, quatenus per proprias virtutes determinant actionem ejus. Tamen in eis ratio hæc per se sola non sufficiet, nisi supponatur aliunde probatum virtutes causarum secundarum non posse esse natura sua sufficientes seu proportionatas in suo genere ad effectum ex nihilo producendum, quia hinc solum probari potest non posse illas determinare concursum primæ causæ ad talem actionem. Quin potius ratio illa applicata ad propria instrumenta, & dicto modo intellecta, supponit probatum, quod virtus creata non possit esse principale principium creandi. Nam in hoc maxime fundatur, quod instrumentum, quantum ad id, quod dispositive vel (ut ita dicam) determinative operatur per id, quod est sibi proprium, ita se gerit ac si esset virtus principalis, quantum ad hoc quod est operari secundum modum connaturalem & proportionatum tali naturæ.

Adde præterea, si solum discursum D. Th. in illo articulo spectemus, non videtur posse procedere in alio sensu, nisi de instrumento connaturali. Nam illud principium, *instrumentum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis*, non est in alio sensu necessarium, aut verum, supposita communiori doctrina de divinis instrumentis supernaturaliter elevatis ad opera justificationis, transubstantiationis & similia: illa enim instrumenta nihil operantur per potentiam virtualem ad effectum principalis agentis, ut in 1. & 3. tom. 3. p. late tractatum est. Et hunc sensum satis confirmat probatio illius principii, quam statim D.Th. subjungit, dicens; *Si igitur nihil ibi ageret* (supple instrumentum) *secundum id quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum*. Hæc enim ratio optima est in instrumentis naturæ, quæ per se ordinata, determinata, & necessaria sunt ad suos effectus. In instrumentis autem divinis nullam vim habet illa probatio, quia verissimum est instrumenta divina non esse determinata, sed indifferentia & quasi universalia per potentiam obedientialem; determinantur autem ad determinatas actiones per divinam voluntatem & elevationem, seu specialissimum concursum. Quare talia instrumenta non sunt quidem necessaria: nam sine illis æque potest Deus eosdem effectus facere, non tamen propterea dicentur esse frustra, quia & quando elevantur & assumuntur, vere agunt, & non sine fine, & causa rationabili elevantur, ut agant.

Sed quamquam ratio & discursus non videatur amplius concludere: omnes tamen discipuli, & interpretes D. Th. intelligunt generalis ejus sententiam, nimirum creaturam, etiam ut instrumentum elevatum divina virtute non posse concurrere ad creationem. Et certe D.Th. cum ibi sententiam Magistri impugnat, id satis significat.

Sententiarũ Magister non asseruit naturale creationis instrumẽtum.

Nam Magister non dixerat creaturam posse esse naturale instrumentum creationis, sed per divinum ministerium, agebat enim de sacramentis, quatenus sunt divina instrumenta, ut patet in 4. dist. 5. Unde idem D.Th. 3. p. qu. 13. art. 2. distinguens expresse inter virtutem naturæ & instrumentum gratiæ, negat creaturam posse esse instrumentum creationis, vel annihilationis in 2. cont. Gent. c. 21. & in eadem sententia sunt omnes Theologi, qui sententiam Magistri impugnant, ut Albert. Scot. Henric. & Ægid. loc. cit. sect. præced. Verumtamen controversia hæc, quatenus attinet ad supernaturale instrumentum, in Theologia examinanda est: existimo enim ex propriis principiis creationis non posse definiri.

Nam si verum esset, creaturam aut nullo modo posse elevari divina virtute ad agendum aliquid vera actione physica, quod suam naturalem potentiam & virtutem excedat, aut non nisi per virtutem aliquam in ipsa receptam, quæ connaturalem vim habeat ad talem effectum, quod multi Theologi opinantur, & non improbabiliter. Si hoc (inquam) est verum, satis consequenter & optime dicitur non posse creaturam elevari, ut sit instrumentum creationis. Si autem Deus potest elevare creaturam, ut per suammet entitatem absque alia superaddita efficiat effectum excedentem virtutem suam naturalem, quod ego longe probabilius judico (sic enim existimo elevare aquam ad efficiendam gratiam, & ignem ad torquendos spiritus, & verba ad transubstantiandum). Si hoc (inquam) est verum, non video, qua ratione consequentia negari valeat, posse Deum uti una creatura, ut instrumento ad creandum aliam. Quia neque sufficiens ratio differentiæ assignatur, neque affertur specialis aliqua ratio, qua hoc probetur impossibile.

Hæc est sententia Magistri in 4. d. 5. quam secutus est D. Th. ibi q. 1. art. 3. quæstiunc. 3. ad 4. & eandem defendit in 2. d. 1. q. 1. art. 3. Gab in 4. d. 1 qu. 1. a. 3. dub. 2.

Prior pars patet: nam unica differentia esse videtur, quod creatio non est actio ex subjecto, sicut sunt aliæ actiones. Sed hæc differentia imprimis non est universalis: nam etiam transubstantiatio non est actio ex subjecto, ut docet D.Th. 3. p. q. 35. art. 8. Quod autem in transubstantiatione supponatur aliquid, ut materia remota, & ut terminus a quo, vel sub alia simili habitudine, nihil sane refert, ut minus repugnet instrumentum creatum concurrere ad illam actionem, quam ad creationem. Deinde ex illa differentia non probatur, sed sumitur, quod probandum est. Ex hoc enim, quod creatio est actio sine subjecto, optime infertur non posse esse connaturalem creaturæ, neque ut principali virtuti, neque ut instrumento; tamen hoc non obstante ex proportionali ratione ad alia instrumenta divina contendimus, hanc actionem posse communicari instrumento creato per elevationem. Nam etiam actio conversiva totius substantiæ in totam substantiam non potest esse connaturalis creaturæ neque ut principali causæ, neque ut instrumento: actio similiter in spiritum, præsertim qua in illo fit supernaturalis qualitas, non potest esse connaturalis corpori, & tamen utraque communicatur divina virtute per elevationem: ergo idem est de altera actione.

Inconvenientia ab aliquibus illata contra creationis instrumentum retunduntur.

Altera vero pars constabit facile applicando rationes factas de virtute principali, & de instrumento connaturali, & considerando non procedere in instrumento per elevationem. Quod enim quidam ajunt sequi, tale scilicet instrumentum habere infinitam virtutem & perfectionem, minime sequitur: nam actio hujus instrumenti non attenditur ex perfectione ejus, sed ex perfectione primi agentis & potentia obedientiali instrumenti. Unde in hoc ordine instrumentorum non est necessaria res perfectior ad perfectiorem effectum, vel actionem. Neque hic potest fieri illa gradatio, quod ad producendum rem de majori potentia major virtus requiritur: nam eodem instrumento potest Deus educere formam ex subjecto quantumvis resistente. Denique eadem ratio fieri posset de instrumento transubstantiationis: nam etiam ad transubstantiandum virtute propria, vel connaturali, requiritur infinita perfectio.

Rursus non urget, quod alii ajunt sequi, posse aliquid assumi ut instrumentum ad creandum seipsum. Primum enim negamus id sequi in rigore & proprietate: nam ut aliquid sit instrumentum physicum, necessario debet supponi existens, & ideo supponitur creatio ejus, ad quam ipsum non potuit esse instrumentum. Haberet autem illa ratio nonnullam vim contra eos, qui dicunt rem non existentem posse esse physicum instrumentum: illam tamen sen-

ſententiam improbabilem cenſemus. Quare licet ex vi creationis non repugnet quamcumque creaturam fieri per inſtrumentum creatum, tamen ex conditione præſuppoſita, & prærequiſita ad agendum repugnat rem eandem eſſe inſtrumentum ſuæ primæ creationis. Quod eſt evidens argumentando in ſimili forma de inſtrumento generationis ſeu eductionis: nemo enim negabit poſſe Deum uti gratia exiſtente in Petro ad producendam gratiam in Paulo; negabit tamen poſſe illa uti ad ſe ipſam producendam, non ob repugnantiam talis inſtrumentalis actionis per ſe ſumptæ, ſed ob prædictam præſuppoſitionem exiſtentiæ ad agendum. Quocirca, ſi verum eſt poſſe eandem rem bis ſeu duabus totalibus actionibus produci, vere ac proprie terminatis ad ejus eſſe, nullum eſt inconveniens concedere eandem rem jam creatam poſſe concurrere effective ad ſui recreationem, ſicut humanitas Chriſti concurrit effective ad tranſubſtantiationem panis in ipſam: de quo alias. Denique eodem modo procedendo per rationes ſuperius factas facile conſtabit non habere locũ in hoc genere concurſus, vel effectionis per potentiã obedientialẽ.

An ſit actio aliqua ita Dei propria, ut nulli poſſit creaturæ communicari.

Aliqui vero magnum inconveniens ducunt, quod nulla ſit actio ad extra, quam Deus non poſſit communicare creaturis: nam ſi quæ eſſet, eſſet maxime creatio. Sed ego nec conſequentiam cenſeo neceſſariam, nec conſequens recte intellectum eſſe inconveniens. Poſſet enim aliquis dicere, actionem illam, qua fit unio hypoſtatica, eſſe altiorem, magiſque incommunicabilem creaturæ; itemque in Theſauris divinæ potentiæ eſſe alios modos actionum, quæ aliis titulis ſuperant creationem: nam licet creatio ſit omnium prima, & quaſi fundamentum aliarum, non eſt tamen omnium maxima. Rurſus aliud eſt loqui de actionibus, aliud de rebus, quæ per actiones fiunt: loquendo ergo de rebus factis, nullum eſt inconveniens, quod poſſit Deus per creaturam, ut per inſtrumentum agere, quidquid ſola ſua virtute facere poteſt, quin potius hoc ſpectat ad efficacitatem divinæ virtutis, ſicut e contrario etiam ad eandem efficaciam pertinet, ut nullam rem poſſit Deus facere per creaturam, quam non poſſit facere ſe ſolo. Loquendo autem de actionibus, multæ ſunt ita Dei propriæ, ut non poſſint eſſe a creatura, ſicut eſt ipſamet actio creandi ſola virtute principali. Hoc vero non eſt proprium Dei: nam etiam actio creaturæ, ut talis eſt, non poteſt fieri ſine illa, nec per aliam creaturam. Cujus rei rationem explicabimus ſect. ſequ. ubi etiam attingemus rationem aliam, ob quam alii dicunt eſſe impoſſibile inſtrumentum creationis, & inefficacem eſſe oſtendemus.

SECTIO V.

An creatio ſit aliquid in creatura diſtinctum ex natura rei ab ipſa.

Hactenus fere ſolum diximus de potentia creandi, ſimulque declaravimus effectum ejus, quatenus eſt objectum ſeu terminus, ad quem illa potentia dicit habitudinem ſaltem noſtro modo concipiendi: ſupereſt ut dicamus de actione ipſa ſeu creatione quid ſit.

Variæ ſententiæ.

In qua re tres invenio eſſe poſſe dicendi modos. Primus eſt creationem in ratione actionis non eſſe aliquid in creatura, ſed in ipſo creatore eſſe ipſummet actum divinæ voluntatis aut divini imperii, quo res ad extra producit. Dico autem *in ratione actionis*, nam in ratione relationis, quæ ſupponit actionem jam terminatam, & reſultat ex termino ejus, creatio aliquid eſſe dicitur in creatura, ſcilicet, relatio quædam talis ad creatorem. Hæc cenſetur eſſe ſententia D.Th. 1.p.qu.45. art. 3. quem ita exponit Cajetan. & alii Thomiſtæ. Ratio D.Th. eſt, quia creatio non eſt mutatio: ergo nihil eſſe poteſt in creatura, niſi relatio. Antecedens patet, quia mutatio eſt circa aliquod ſubjectum, ut ex definitione motus conſtat: creatio autem non eſt circa ſubjectum, ut etiam conſtat ex definitione ejus ſupra tacta. Primam vero conſequentiam probat D.Th. 1.par.qu.45.art.2. quia actio & paſſio conveniunt in ſubſtantia motus, & differunt ſecundum habitudines diverſas ad agens, vel paſſum, ex 3.Phyſ.text.20. Ergo ablato motu a creatione nihil poteſt remanere niſi relatio, vel creaturæ ad creatorem, vel creatoris ad creaturam.

Prima.

Secundo, quia creatio non poteſt eſſe actio tranſiens formaliter: ergo eſt formaliter immanens in creante, & dici poteſt virtualiter ſeu eminenter tranſiens, quia vim habet ponendi effectum ad extra, quod quadrat optime in actum divinæ voluntatis vel imperii. Conſequentia eſt clara, quia inter illa duo membra nullum eſt medium. Antecedens vero probatur, quia actio tranſiens eſt accidens, & conſequenter ex neceſſitate requirit ſubjectum; ſed creatio non requirit ſubjectum: ergo non poteſt eſſe accidens: ergo non poteſt eſſe actio tranſiens.

Unde argumentor tertio: nam omnis actio eſt prior natura ſuo termino: ergo creatio etiam eſt natura prior re creata: ergo non poteſt eſſe in re creata, ſed in creatore. Patet hæc ultima conſequentia, quia impoſſibile eſt intelligere creationem, ut actionem extra Deum, & priorem, quam rem creatam, quia in illo priori non intelligitur in quo aut quomodo ſit, & non poteſt concipi actio, ut actio in ſe ſola & quaſi per ſe ſubſiſtens.

Quarto argumentantur Thomiſtæ, quia non ſolum creatio, verum neque ulla actio divinæ potentiæ reſpectu illius poteſt eſſe tranſiens, neque unquam poteſt dari actio media inter potentiam Dei, & effectum ejus, quæ ſit diſtincta a potentia Dei: ergo multo minus hoc dari poterit in creatione. Antecedens vero probatur primo, quia divina virtus eſt intime præſens in omni effectu ſuo: ergo immediate & per ſe producit omnem ſuum effectum & non media aliqua actione. Secundo, quia alias potentia Dei non ſolum eſſet principium ſui effectus, ſed etiam ſuæ actionis, quod tamen negat D.Th. 1.p.qu.25. art.1. ad 3. Tertio, quia actio tranſiens eſt complementum potentiæ activæ: ſed non poteſt Deus habere complementum potentiæ ſuæ in creatura, alias penderet ab illa: ergo.

Secunda ſententia eſt creationem eſſe aliquid extra Deum, tamen in re non eſſe aliquid diſtinctum a creatura, quæ creatur, & ita proprie non eſſe in illa niſi ſecundum rationem, realiter tamen & eſſentialiter eſſe ipſammet creaturam, videlicet creationem hominis eſſe ipſam eſſentiam hominis, & creationem angeli eſſentiam angeli, & ſic de aliis. Hæc ſententia ut ponat creationem in re creata, fundatur in hoc, quod actio ut actio, neceſſario debet eſſe in ſuo termino, vel per identitatem, vel aliquo alio modo, quia actio non eſt niſi dependentia, & emanatio effectus a cauſa: dependentia autem neceſſario eſſe debet in re, quæ pendet. Quod principium inferius late probabimus: eſt enim veriſſimum. Ut autem affirmet hæc opinio creationem non diſtingui ullo modo niſi ſecundum rationem a re creata, primum fundari poteſt in generali propoſitione, quod nulla actio diſtinguitur in re a ſuo termino, ſed ratione tantum. Et hoc modo poteſt hæc ſententia tribui Nominalibus, qui non ponunt actionem mediam ſecundum rem inter effectum & cauſam, ut videre eſt in Ochamo in 2. qu. 9. & Greg. in 2. diſt. 1. qu. 4. & 5. qui in qu. 6. ſubdit creationem eſſe in creatura, ſeu potius eſſe ipſam creaturam. Secunda.

Secundo poteſt hæc opinio fundari in ſpeciali ratione creationis, ſcilicet, quod ſit actio ex nihilo, ideo non poſſit eſſe accidens ſed ſubſtantia, ſeu per modum ſubſtantiæ, ſi fortaſſe accidens ſeparatum creetur. Et ad hoc confirmandum juvari poteſt hæc ſententia argumentis prioris opinionis, præſertim tertio. Et confirmari poteſt, quia ſi creatio eſſet aliquid in creatura diſtinctum ab ipſa, & quaſi medians inter ipſam & Deum, illud quidquid eſſet, creatum quid eſſet & factum: nam eſſet diſtinctum a Deo, & profluens ab ipſo: ergo oporteret in illo creationẽ ejus ab ipſo diſtinguere, & ſic procederetur in infinitum, vel ſi in aliquo ſiſtendum eſt, ſiſtatur in prima creatura. Et ad hoc confirmandum valere poſſunt argumenta, quibus Scot. in 2. diſt. 1. qu. 5. conatur probare, creationem paſſivam (loquitur de relatione) non eſſe rem diſtinctam a creatura, quæ refert & ſolvit Capreol. ibi qu. 2. Guiliel. de Rubion in 2. d. 1. qu. 1.

Tertio poteſt hæc ſententia fundari in eſſentiali ratione creaturæ ut ſic: nam de eſſentia creaturæ eſt ut pendeat a primo ente: ergo dependentia qua pendet, & eſt in ipſa creatura, & non eſt aliud ab ejus eſſentia. Hæc autem prima & eſſentialis dependentia entis participati ab ente per eſſentiam, eſt creatio; ergo creatio & eſt in ipſa creatura, & non eſt aliud, quam ejus eſſentia, unde non magis poteſt ab illa diſtingui, quam eſſentia uniuſcujuſque rei ab ipſa. Prmum antecedens evidens eſt, quia ſicut de eſſentia primi entis eſt eſſe per eſſentiam, & conſequenter eſſe a ſe, & non ab alio, ita de eſſentia omnis alterius entis eſt, eſſe ens per participationẽ, & cõſequenter eſſe dependens ab alio. Prima vero conſequentia probatur, quia depẽdere eſt aliquid intrinſecum creaturæ: ergo convenit illi per aliquid intrinſecum, convenit autem per dependentiam.

Rur-

Rursus si effectus formalis est essentialis, etiam forma: sed dependere est quasi effectus formalis dependentiæ: ergo si creatura essentialiter est dependens, dependentia ipsa est de essentia ejus. Ergo hoc maxime verum est de prima & maxime immutabili dependentia: hujusmodi autem est creatio, quia, ut supra dicebamus, hæc est prima emanatio entis participabilis ab ente per essentiam, & per hanc potest esse quælibet creatura a solo Deo.

Ex hoc autem fundamento infertur (consequenter loquendo juxta hanc sententiam) in omni re creata includi aliquam dependentiam a Deo, omnino immutabilem, & inseparabilem ab ipsa re creata, tum quia id quod est essentiale est immutabile; tum etiam quia quod in re non est distinctũ, non est separabile manente illa re (ita enim loquimur). Unde fit secundo, hanc dependentiam esse a solo Deo: nam omnis dependentia unius creaturæ ab alia, est separabilis a creatura, præsertim loquendo de rebus creatis, non de modis rerum: nam hoc modo verum est, posse Deum facere se solo quidquid facit per creaturam, vel cum illa, vel in illa, vel ex illa. Atque ita omnis dependentia a creatura in quovis genere causæ est accidentalis & mutabilis: dependentia autem a solo Deo est essentialis & immutabilis. Tertio infertur hanc dependentiam a solo Deo esse propriissimam creationem, cum ad causam materialem nullum ordinem includat. Quarto hinc videtur optima ratio reddi, ob quam non possit creatura ad creationem concurrere, etiam per modum instrumenti, quia hoc ipso quod penderet ab alia creatura, non esset essentialis alteri creaturæ, & ita jam non esset creatio.

Tertia. Tertia sententia est creationem esse aliquid in re creata; non quidem realiter ab illa distinctum tamquam habens propriam entitatem, sed ex natura rei tamquam modum ejus. Hæc opinio, quantum ad ad eam partem de existentia creationis in creatura, satis communis est. Tenet eam Gabr. cit. loc. Aureol. cit. a Capr. in 2. d. 1. q. 2. in argum. cont. 1. concl. Ocham in 1. d. 43. q. 1. Th. de Argent. in 2. d. 19. q. 1. art. 1. Ægid. in 2. d. 1. p. 1. q. 3. art. 2. & de esse & essent. q. 7. qui omnes auctores satis etiam explicant, & declarant, creationem non esse rem omnino distinctam a re creata: interdum etiam vocant illam creationem passivam, & dependentiam creaturæ a Deo, vocant etiam creationem activam seu actionem transeuntem. Distinctionem autem modalem non satis explicant, imo Ægidius, & nonnulli alii negare videntur. Posset in favorem hujus sententiæ citari D. Th. in 1. d. 40. qu. 1. art. 1. ad 1. ubi creationem vocat actionem transeuntem, & æquiparat illam calefactioni: tamen D. Th. ibi valde ambigue loquitur: nam in omni actione transeunte videtur ponere actionem formaliter in agente, in passo vero solum effective seu per modum passionis, & ita illum interpretatur Deza in 1. d. 27. q. 1. notab. 1. Unde etiam Cajet. 1. p. q. 25. ar. 1. ait, si in Deo potentia executiva est ratione distincta ab intellectu & voluntate, negari non posse, quin creatio sit actio transiens, & nihilominus illam actionem non esse quid distinctum ab essentia Dei, quia universaliter tenet actionem transeuntem formaliter esse in agente. Quapropter cavenda est hæc ambiguitas locutionum.

Quæstionis resolutio.

Inter has sententias hæc ultima, ut proposita est, vera mihi videtur, ut autem rem declaremus, & ab iis, quæ certiora videntur, incipiamus, dicendum imprimis est, dependentiam creaturæ a Deo esse aliquid realiter & intrinsece existens in creatura. Hæc assertio sufficienter videtur probata in tertia sententia, & neminem legi, qui sub his terminis eam neget, & in æquivalentibus omnes eam cõcedunt. Omnes enim fatẽtur creationem passivam esse in creatura, non tantum ut significat relationem resultantẽ (illud enim nihil est) sed ut dicit emanationem passivã, seu fieri creaturæ a Deo, sive hæc re, sive ratione distinguantur, nunc enim hoc non agimus: dependentia autem nihil aliud est, quam passiva emanatio, seu creatio, loquẽdo de prima dependentia a solo Deo, de qua nunc agimus. Ratio autem est, quia creaturam dependere non est denominatio extrinseca in creatura, sed potius in Deo est extrinseca denominatio, quod ab ipso creatura dependeat; sed creatura dicitur dependens a dependentia: ergo dependentia est aliquid in ipsa, & non tantum in Deo. Item quia dependentia, quam lumen habet a Sole, aliquid est in ipsomet lumine, & idem est in quolibet effectu respectu causæ creatæ, juxta modum dependentiæ, quem ab illa habet, vel in fieri tantum, vel etiam in conservari. Atque eadem ratione si Deus solus illuminaret aerem, dependentia illius luminis a Deo esset aliquid in ipso lumine: nam est eadem ratio, quæ dependentia a Sole, vel fortasse major: ergo etiam illa dependentia, qua creatura secundum se totam pendet a Deo, est aliquid in ipsa creatura. Patet consequentia, quia si in aliis effectibus dependentia est aliquid in ipsis, ideo est, quia dependentia dicit modum, vel conditionem effectus, non causæ: hæc autem ratio æque vel magis procedit in dependentia totali.

Dico secundo: Hæc dependentia creaturæ a creatore non est omnino idem, quod creatura, quæ est terminus illius dependentiæ seu creationis, sed est aliquid in ipsa, a parte rei distinctum ab ipsa. Probatur primo paritate rationis, inductione facta in omnibus aliis dependentiis effectuum a suis causis efficientibus: nam in omnibus actio, & consequenter etiam dependentia, distinguitur ex natura rei a suo termino, ut supra tactum est, & infra in proprio prædicamento ex professo tractabitur: ergo & dependentia creationis erit in re distincta a termino; solum enim differt ab aliis, quia est dependentia ab efficiente sine concursu materiæ vel subjecti: hoc autem discrimen nihil refert ad tollendam distinctionem, ut ex dicendis constabit. Secundo probatur, quia hæc dependentia est mutabilis & variabilis in creatura, manente eadem re quæ fit: ergo distinguuntur a parte rei. Consequentia fundatur in principio sup. tract. disp. 7. sect. 2. ubi ostendimus hoc esse certum signum distinctionis, vel realis, vel saltem modalis, si ex duobus externis realibus unum sine altero a parte rei esse possit. Et hoc est præcipuum indicium, quo in aliis actionibus probamus actionem distingui a parte rei a termino. Antecedens autem probatur, quia dependentia illa, qua nunc Deus conservat quantitatem sine subjecto in sacramento, distincta est ab illa, qua conservabat eandem quantitatem in substantia panis: nam illa prior pendebat a materia, altera vero minime, sed est per modum creationis: ergo si Deus crearet a principio quantitatem extra subjectum, & postea illam uniret subjecto & conservaret dependenter ab illo, maneret eadem quantitas sine priori dependentia a creationis, quod enim ibi simul maneant duæ dependentiæ totales, improbabile est, ut infra ostendam: ergo dependentia creationis separabilis est a termino creato. Quod ergo in hoc exemplo apparet, in omni creatione intelligendum est, tum quia est eadem ratio: tum etiam quia si quid difficultatis in hoc esse videtur, in omni creatione intervenit, quod si in aliqua re cessat, etiam in omnibus cessat.

Dependẽtia creaturæ a Deo in re ab ipsa distincta.

Non possumus autẽ in ordinario modo creationis substantiarum afferre exempla, quia hujusmodi creatio a solo Deo fit semper & ex natura rei, & quicquid a Deo proprie creatur ex nihilo, perpetuo conservatur eadem actione, ut infra dicetur, quia hoc postulat natura rei. Tamen hinc non potest sumi argumentum omnimodæ identitatis, & inseparabilitatis: nam satis est, quod interveniente miraculo, seu opere supernaturali variari possit dependentia circa eandem creaturam, quia hoc ipsum fieri non posset sine aliqua distinctione in re. Quod autem id fieri possit per miraculum, declarari potest (præter argumentum factum) juxta probabilem opinionem, quod creatura possit esse instrumentum creationis: nam tunc potest Deus creare eandem rem, vel se solo, vel per instrumentum, & tunc dependentiæ sunt diversæ circa eandem rem: nam quando creat per instrumentum, longe diversa est dependentia, quam si esset a solo Deo: nam per illam pendet effectus simul a Deo, & a creato instrumento, quod intelligi non potest sine nova & distincta dependentia. Neq; enim quando effectus fit a Deo per causam secundam principalem, vel instrumentalem, sunt ibi duæ dependentiæ, una a solo Deo, quæ semper maneat, altera a creatura, quæ mutetur, ut in discursu hujus sectionis ostendemus, & sæpius repetemus in duabus disputationibus sequentibus: ergo necesse est totam dependentiam variari circa eandem Quocirca cum probabile sit, quando generantur vermes, vel caro ex speciebus consecratis, iterum creari, sub illis eandem numero materiam primam, quæ antea fuerat in pane, & sit etiam probabile creari media humanitate Christi, ut instrumento, tunc licet materia prima, quæ creatur, sit eadem, quæ antea fuit, tamen dependentia ejus est diversa propter causam dictam. Ac denique si Deus annihilaret unum angelum, & postea illum ite-

Exemplis probatur conclusio.

iterum crearet, non oporteret dependentiam esse eandem numero, quæ antea fuerat, nam licet Deus id facere possit, non est cur dicamus esse necessarium, quia si idem lumen successive pendet a diversis agentibus per diversas dependentias, cur non potest facere Deus, ut idem Angelus ab ipso successive pendeat diversis dependentiis? Hæc igitur omnia satis ostendunt esse aliquam distinctionem in re inter dependentiam creaturæ & terminum ejus.

Ratio a priori cõclusionis. Tertio est ratio a priori, quia hæc dependentia non est de essentia substantiæ, qualitatis, aut quantitatis dependentis, sed est via quædam ad ipsam. Quod patet ex ipsa ratione substantiæ, & idem est de aliis: nam substantia, licet creata sit, in essentia sua est quid absolutum, solumque includit essentialiter esse per se, & in speciebus substantiæ intelligitur essentialis ratio compleri per similes differentias absolutas, absque illa habitudine transcendentali, quam essentialiter includit actualis dependentia. Possetque hoc confirmari, quia de essentia creaturæ non est actu esse, ergo neque actu dependere: quæ illatio habet vim juxta sententiam, quæ distinguit existentiam ab essentia, ut actu creata: juxta nostram vero sententiam minorem habet efficaciam. Quod autem hæc dependentia actualis non sit essentialis, latius & efficacius probabitur inferius contra secundam sententiam, ab incommodis, quæ ex illa sequuntur, eo quod non recte declarat essentialem dependentiam, quam habet creatura a creatore.

Dependẽtia creatur a Deo, modus est ex natura rei distinctus ab ipsa. Dico tertio: Hæc dependentia, quæ est in creatura, non est res omnino distincta realiter a termino creationis, neque est sola relatio resultans ex termino creationis, sed est modus quidam ex natura rei distinctus ab ipso termino. In his omnibus æquiparamus creationem omnibus aliis dependentiis, in quibus omnia illa fere sunt certa, & ab eis sumitur argumentum satis efficax per inductionem & similitudinem, quia differentia, quod actio sit ex subjecto, vel non ex subjecto, nihil ad hæc omnia refert, ut facile ex dictis patet, & magis constabit ex solutionibus argumentorum. Et præterea probo breviter singula. Et in prima quidem parte nulla est controversia, tum quia superfluum est, fingere illam entitatem, cum ad omnia, quæ diximus, satis sit modus distinctus; tum etiam quia secundum fundamentum secundæ sententiæ efficaciter procedit contra hujusmodi entitatem: tum denique, quia illa entitas non potest esse substantia per se distincta, quis enim illam intelligat, aut fingat? vel quis dicat non posse Deum creare unam solam substantiam? & similia incommoda facile possunt ex illa positione inferri. Neque etiam est propria entitas, quæ sit forma accidentalis, cum in subjecto non sit, neque possit accidens intrinsece terminari ad dandum esse substantiale: superest ergo, ut sit modus, quod intendimus.

Secunda pars de relatione resultante, sive illa sit res, sive modus ex natura rei distinctus a creatura, sive non eo modo, quo dicitur esse resultans, non potest esse dependentia de qua nunc agimus, quia fundatur in ipsa dependentia: nullum enim aliud fundamentum, vel rationem fundandi habere potest, ex his, quæ Aristoteles numeravit 5. Met. c. 15. text. 20. Et patet, quia ideo creatura refertur ad Deum, quia ab illo pendet. Item, quia relatio est natura posterior, quam res creata, in eaque subjectatur tamquam in proprio subjecto: dependentia autem est ordine naturæ prior non solum, quam relatio, sed etiam, quam res creata, saltem sub aliqua ratione, scilicet, quia via est prior, quam terminus, & fieri, quam factum esse. Tertio tandem, quia hæc relatio dicitur resultare posito fundamento & termino: dependentia autem non resultat ex termino, sed potius est via ad illum, seu emanatio ejus a Deo. Relinquitur ergo, ut solum sit quidam modus modaliter distinctus a creatura, quæ pendet. Quod tandem optime confirmat signum illud distinctionis ex natura rei, quod supra adduximus. Nam, licet creatura & dependentia ejus ita comparentur, ut possit hæc eadem creatura permanere, variata dependentia seu creatione, tamen e converso non potest hæc creatio seu dependentia manere quin suum intrinsecum terminum secum ferat, quia essentialiter est fieri vel conservari talis termini: signum ergo est solam distinctionem modalem hic intervenire.

Dico quarto: Hæc dependentia non habet veram rationem mutationis: habet tamen veram rationem viæ seu fieri creaturæ, & sic appellatur creatio passiva: habet etiã veram rationem emanationis a Deo, & quatenus ab ipso est, vere ac proprie dici potest actio ipsius Dei, formaliter transiens, qua producit creaturam. Ut intelligatur tota conclusio, suppono in actione, quæ fit ex subjecto, conjungi hęc tria, quæ habitudine & denominatione distinguuntur a nobis, non tamen re ipsa, etiam distinctione modali, scilicet fieri termini, actionem agentis, & passionem seu mutationem subjecti: idem enim dependentiæ modus respectu formæ, quam inducit, dicitur fieri seu via ad illam, respectu agentis, dicitur actio ejus, & respectu passi dicitur mutatio seu passio. Ex his ergo tribus hoc ultimum non habet locum in creatione. Et hæc est prima pars assertionis, quam recte docuit D. Thom. negans negationem esse mutationem, & eandem probat late Gregor. sup. concl. 2. In qua ob hanc causam merito dicit, quamvis omnis passio sit actio, vel habeat actionem conjunctam, non tamen e converso omnem actionem inferre passionem, quia non semper actio versatur circa subjectum seu passum: passio autem intelligi non potest sine patiente, nec mutatio sine mobili. Cum ergo creationis dependentia non supponat aliquod subjectum ex quo fiat, non potest veram rationem passionis aut mutationis habere.

Dices: Creatura ipsa mutatur, cum creatur: nam aliter se habet, quam prius: unde nova relatione refertur ad Deum: non quidem per mutationem Dei, sed ipsius creaturæ: juxta Doctrinam August. 5. de Trinit. c. ult. Respondetur facile, mutationem interdum proprie dici, & sic solum dici de subjecto, quod duratione (vel secundum aliquos ordine naturæ) præexistit, & per actionem aliter se habet, quam prius se haberet. Et hoc sensu negamus creationem esse mutationem, & clarius diceretur non esse passionem. Interdum vero latius mutatio dicitur de omni actione aut effectione, quæ aliquam novitatem ponit in effectu, & sic dicetur per generationem mutari non solum materia, sed res genita, & hoc sensu dici potest creatio mutatio, minus tamen proprie, quia res, quæ creatur, non dicitur proprie se habere aliter, quam antea, quia antea nihil erat, sed dicenda est habere esse simpliciter, quod antea non habebat.

Ex hac autem ratione & responsione intelligitur, habere locum in creatione illam habitudinem viæ ad terminum, quæ fieri passivum appellari solet. Primum enim hujusmodi via seu fieri ex sua ratione formali non dicit habitudinem ad subjectum, sed solum ad terminum: ergo ex præcisa ratione sua non repugnat creationi. Deinde hujusmodi fieri in aliis effectionibus nihil aliud est, quam dependentia effectus a causa quatenus est tendentia quædam ad effectum. Sed hoc totum reperitur in hac dependentia creationis. Præterea, quia in omni eo, quod mutatum est, intervenit mutari, ergo in omni eo quod factum est, intervenit fieri. Maxime quia hoc ipsum, nempe de novo factum esse, est aliquo modo esse mutatum saltem late loquendo, ut diximus.

Tandem hinc facile ostenditur ultima pars assertionis, nimirum huic dependentiæ creaturæ, quatenus dicit habitudinem ad divinam potentiam a qua fluit, convenire propriam rationem actionis seu creationis activæ. In qua parte videtur præcipue posita dissensio inter auctores circa præsentem quæstionem. Cavendum tamen est ne solũ de nomine contendatur. Pendet enim hæc quæstio ex illa Philosophica, an actio transiens sit formaliter in agente, vel in passo, quam infra in proprio prædicamento tractaturi sumus. Nunc solum adverto, inter eos, qui ponunt actionem transeuntem in agente, quosdam eam ponere, ut modum quendam absolutum includentem transcendentalem respectum advenientem de novo potentiæ activæ cum agit, & actuantem illam. Et qui ita sentiunt de actione transeunte, satis consequenter loquuntur, negando in Deo hujusmodi actionem: nam esset in illo magna imperfectio. Verumtamen modus ille explicandi transeuntem actionem est non solum contra Aristotelem & graviores Philosophos, sed etiam plane improbabilis, utpote sine fundamento aut ratione confictus, cum vix possit intelligi. Alii ergo ponentes actionem transeuntem in agente, dicunt nihil in eo esse nisi relationem realem in eo resultãtem ex productione effectus. Et h[illegible] consequenter etiam negant Deo actionem transeuntem, quia in Deo non resultãt relationes reales ex effectibus ejus. Hi tamẽ fortasse dicerent consequenter actionem in Deo esse relationem rationis, quod quam sit improbabile, per se satis constat. Et similiter nititur illa sententia fundamento parum probabi-

Dependẽtia creaturæ a Deo vere convenit ratio activæ creationis.

bibi-

babili: nam relatio illa si resultat in agente creato, supponit jam effectum productum: quomodo ergo erit actio? Si vero non resultat, sed quasi per se ac primo fieri dicitur ab ipsa potentia agente, ut quidam Scotistæ imaginantur, est mera fictio & sine fundamento. Alii denique ponentes etiam actionem transeuntem in agente, dicunt non esse aliquid novum absolutum, vel respectivum in re distinctum a potentia, eique additum, sed esse ipsammet potentiam agentem, ut conjunctam actu suo effectui, seu connotando, quod ab illa actu pendeat effectus. Et hi non gravabuntur concedere actionem transeuntem etiam in ipso Deo, imo consequenter loquentur. Verum hi solo nomine ponunt actionem transeuntem in agente, & ideo cum eis nunc non disputamus.

Supponimus ergo cum Arist. 9. Met. text. 16. actiones, quæ habent terminum factum extra causam agentem, esse in ipso passo seu termino, & non in agente. Et juxta hanc sententiam dicimus, dependentiam creaturæ, ut est quidam fluxus a Deo, habere veram rationem actionis transeuntis. Et probatur primo, quia in calefactione ignis & omnibus similibus dependentia, qua fit calor in passo, non alia ratione est actio caloris existens in igne, nisi quia est fluxus quidam caloris ab illo manans: sed dependentia qua fit creatura a Deo, est fluxus quidam manans ab ipso Deo: ergo habet veram rationem actionis. *Objectio satisfit.* Dicunt aliqui, non sufficere ad rationem actionis, quod sit fluxus a potentia activa, sed oportere, quod sit actualitas & complementum ejus. Sed hæc responsio tantum videtur consistere in verbis, quia nulla potentia activa ut sic recipit complementum seu actualitatem ex actione, sed solum exercet suam actualitatem: hoc autem exercere non est se actuare, sed aliud in actum reducere, quod Deo etiam convenit. Nam in qualibet potentia mere activa solum est extrinseca denominatio, potentiæ enim activæ actione immanente seipsas actuant, non tamen ut activæ tantum sunt, sed quatenus sunt etiam passivæ.

Unde argumentor secundo: nam quid obstat, quo minus hic fluxus creationis, ut a Deo habeat veram rationem actionis? Aut enim obstat carentia subjecti eo quod actio debet ordine naturæ antecedere rem factam. Et hoc non, quia quoad hoc eadem ratio est de illa dependentia, ut est fieri passivum: unde sicut secundum habitudinem dependentiæ suæ viæ potest in suo genere antecedere, etiamsi non insit subjecto, etiam poterit in ratione actionis. Et utrumque magis constabit ex solutionibus argumentorum. Vel obstat perfectio divinæ potentiæ, & hoc non, quia actio transiens non perficit potentiam a qua fluit, sed potius quidquid ipsa perfectionis habet, a potentia recipit: non ergo magis derogat perfectioni divinæ potentiæ, quod actio transiens profluat ab ipsa, quam quod profluant ipsimet effectus. Quod vero inter effectum & potentiam mediet actio, non magis derogat perfectioni potentiæ Dei, quam quod mediet dependentia, & utrumque provenit ex limitatione & potentialitate ipsorum effectuum. Denique, etsi gratis demus, respectu alicujus potentiæ creatæ actionem transeuntem dici posse extrinsecum complementum, aut perfectionem ejus, eo quod talis potentia sit natura sua ordinata & instituta propter talem actionem, tamen necesse non est hoc attribuere actioni emananti a potentia Dei, quia hæc potentia talis est, ut non sit ex se ordinata ad actionem, sed solum ex plenitudine perfectionis suæ illam habere possit. Quod per quamdam participationem convenit etiam aliquibus principiis agendi creatis, ut supra tactum est, & infra disputando de potentiis, latius dicetur. Non est ergo de ratione actionis transeuntis ut sic, quod sit perfectio potentiæ activæ, etiam illo extrinseco & improprio modo.

Tertio argumentor, quia potentia activa Dei ad extra formaliter loquendo non est intellectus neque voluntas, sed potentia executiva ratione ab eis distincta, ut infra ostendemus disputando de attributis Dei: ergo actio talis potentiæ non potest esse formaliter immanens, quia tantum intellectus & voluntas in re materiali agunt immanenter: potentia autem executiva est immediate activa ad extra. Actus ergo voluntatis Dei non est ipsa actio, qua ad extra agit, cum solum sit applicatio potentiæ executivæ ad agendum. Quin potius, etiamsi quis teneat voluntatem Dei esse proximam potentiam agendi ad extra, non recte dicet volitionem Dei secundum id, quod realiter est in ipsa esse actionem, qua ad extra producit: nam potius est ipsum principium agendi ad extra, quia est ipsa formalis perfectio voluntatis Dei, quæ in ipso potius est per modum actus, quam per modum potentiæ receptivæ sui actus: principium autem agendi ad extra, nunquam intrat (ut sic dicam) actionem ipsam, cum a tali principio talis actio fluat. Respectus autem rationis, qui intelligitur addi libero actui voluntatis Dei, ut volentis rem, quam ad extra producit, non potest habere rationem actionis realis, cum ille nihil sit: hæc autem sit vera ac realis productio seu factio, a qua Deus denominatur factor cœli & terræ. Et eadem ratio explicari potest ad intellectum, etiamsi in eo ponatur executiva potentia. Unde recte Scotus in 4. d. 1. qu. 1. §. Ista ergo, generaliter probat, actum intellectus vel voluntatis non posse esse productivum termini, ut actionem, sed solum ut principium, quia actio productiva, & id, quod producitur, sunt in eodem. In quo favet aperte huic sententiæ, licet in 2. d. 1. qu. 5. & aliis locis aliter sentire videatur.

Aliarum opinionum fundamenta solvuntur.

Ad primam rationem primæ opinionis respondetur, concedendo antecedens, scilicet creationem non esse mutationem, negando tamen consequentiam, scilicet non esse actionem; est enim ab inferiori ad superius negative: actio enim latius patet, quam mutatio. *Actio an includat motum & relationem.* Cum vero dicitur actionem includere substantiam motus & relationem, si intelligatur de ratione præcisa actionis (ut argumentum exigere videtur) falsa est assumptio: nam solum includit substantiam fluxus, seu dependentiæ cum transcendentali habitudine ad principium, a quo fluit. Si autem intelligatur illa propositio de actione cum motu, seu præsupposito subjecto, sic quoad utramq; partem potest bene vel male intelligi: nam si loquamur realiter, seu identice, verum est, talem actionem esse ipsam substantiam motus, tamen id non habet ex eo, quod est actio, sed ex eo, quod est talis actio, scilicet, quia est ex subjecto: secundum præcisionem autem ac formales conceptus non est verum, quia motus ut sic dicit actum mobilis, quod non dicit actio ut actio, & ideo quamvis auferatur ratio motus, seu mutationis, potest manere substantia fluxus seu dependentiæ, quæ sufficiat ad rationem actionis. Similiter cum dicitur, relationem conjunctam substantiæ motus esse de ratione actionis, id potest intelligi vel de relatione prædicamentali resultante, vel in causa agente, vel in effectu facto, & sic falsa est propositio, quia actio non est aggregatum ex relatione prædicamentali, & ex motu. Item, quia actio est prior tamquam ratio fundandi hujusmodi relationem. Vel potest intelligi de relatione transcendentali ipsiusmet emanationis seu dependentiæ ad suum principium, & sic vera est propositio assumpta, non tamen recte inde infertur, ablata mutatione non manere, nisi relationem prædicamentalem, aut effectus ad causam, aut causæ ad effectum: nam adhuc potest manere transcendentalis habitudo ipsiusmet dependentiæ a suo principio, quamvis sit dependentia sine subjecto, & sine propria mutatione. Quæ omnia tam videntur per se clara, ut vix sit credibile D. Thom. usum fuisse illa ratione ad concludendum, creationem tantum esse relationem prædicamentalem resultantem in creatura facta. Et ideo aliqui conantur exponere de relatione transcendentali, ita ut per eam intellexerit illam dependentiam, quam nos diximus esse in creatura a creatore. Non enim est inusitatus hic loquendi modus apud D. Thom. nam 3. p. qu. 2. sæpius vocat unionem relationem, & numquam distinguit inter relationem prædicamentalem, & modum unionis, cum tamen negari non possit, quin detur ille modus includens transcendentalem habitudinem ad unibilia. Est ergo probabilis hæc expositio, non tamen potest ad omnes D. Thom. locutiones accommodari, ut patet ex solutionibus argumentorum, art. 3. qu. 44. 1. par.

Ad secundum negatur antecedens, est enim creatio actio formaliter transiens, non quod ab uno subjecto transeat in aliud, ut Deza supra impugnare videtur, sed quod effective exit ab agente, & est in termino, ideoque ad illũ transire dicitur. *Creatio actio est transiens formaliter.* Petitur vero in illo argumento, an hæc actio creativa sit accidens. In quo Ægidius, & alii affirmant: nam est univoce actio, & consequenter est de prædicamento actionis, quod est unum ex prædicamentis accidentium. Nec repugnat accidens esse viam ad substantiam, quia generatio substantialis etiam hoc habet: & hoc ipso, quod dicitur via, dicitur, quid imperfectum, & entis ens.

ens. Cum autem quæritur hujus accidentis subjectum, respondent esse ipsummet terminum: nam licet in uno genere, scilicet termini, sit posterior, tamen in genere causæ subjectivæ potest esse natura prior. Sed hoc ultimum difficile creditu mihi est, primo, quia non existimo creationem habere causam materialem; ergo neque habere potest causam subjectivam, sunt enim idem. Antecedens patet, quia hæc est potissima differentia actionis creativæ ab omnibus aliis, quod fit ex sola vi agentis sine concursu materiæ, vel subjecti. Secundo, quia non intelligo, quod terminus viæ possit esse prior ipsa via sub aliqua ratione includente realem existentiam. Quod addo propter rationem finis, sub qua terminus est prior natura, quia causa finalis ut sic non prærequirit existentiam realem: at vero causa subjectiva intrinsece prærequirit existentiam realem: ergo terminus non potest sub ea ratione præintelligi ordine naturæ suæ viæ, quia nullum habet esse reale, quod non per illam viam ad illum pervenerit.

Creatio an sit accidens, & cujus subjecti.

Quapropter facilius videtur posse responderi actionem, ut actionem non requirere subjectum inhæsionis, sed principium a quo fluat, qua actio ut actio non dicit habitudinem ad id in quo, sed ad id a quo: nam inde provenit, quod actio ut actio nullam denominationem formalem conferat passo, sed solum agenti. Verumtamen hæc responsio licet de actione, ut actio est, satisfacere possit, tamen de creatione passiva, seu dependentia ut sic, adhuc restat difficultas, quia fieri ut sic non dicit habitudinem ad principium, sed ad rem, quæ pendet seu fit, & ideo de illa ut sic explicare oportet, in quo subjecto sit. Unde iterum urgeri potest difficultas de actione: nam licet actio ut actio non respiciat subjectum inhæsionis, tamen in re ipsa semper habere debet aliquod subjectum inhæsionis.

Multi ergo negant hanc dependentiam, quæ est creatio, esse accidens: asserentes esse modum substantialem rei, quæ creatur, qui reductive pertinet ad prædicamentum substantiæ, quia nihil aliud est, quam ipsamet substantia secundum quod est in fieri, & quasi in statu imperfecto. Idque confirmari potest: nam motus propter hanc causam non collocatur ab Aristot. in aliquo prædicamento, sed reducitur ad prædicamentum sui termini, quod intelligendum est de motu præcise, ut est via ad terminum, quia, ut est actio vel passio, in suis prædicamentis collocatur, quia ut sic comparatur per modum formæ ad agens, vel patiens, tamen ut via non proprie comparatur ad terminum ut forma, sed solum ut imperfectum ad perfectum.

In quo prædicamento sita creatio.

Sic ergo creatio passiva quatenus est via ad terminum substantialem, reducitur ad prædicamentum substantiæ: non habet autem rationem passionis, quia non est in subjecto. Unde quatenus illud fieri concipitur, ut prius natura suo termino, concedendum est non esse in subjecto, sed concipi quasi in se, quod non est inconveniens: imo potius hæc est singularis excellentia, & modus dependentiæ creaturæ. In eodem vero instanti temporis, in quo fiet, est per intimam conjunctionem, & quamdam identitatem in ipso termino non tamquam in subjecto, sed secundum specialem & propriam habitudinem, qua via respicit terminum: in qua non requiritur prioritas naturæ ex parte termini, quia non requirit veram causalitatem, sed meram terminationem. Sicut calefactio & est in re, quæ calefit, & in calore qui fit, in illa ut in subjecto inhæsionis, quod supponit, in hoc vero ut in termino formali, ad quem tendit, & ideo illum non supponit, sed secum affert, eique identificatur. Sic ergo in dependentia creaturæ, ablato ordine ad subjectum, quod non habet, relinquitur habitudo ad terminum, in quo non est tamquam in subjecto, sed alia speciali & propria ratione, ut quidam modus ejus. Hoc enim commune est multis aliis modis, ut habeant propriam rationem afficiendi, ut constat de modo unionis, & de modo subsistentiæ, ut infra videbimus.

Unde consequenter dici potest, illam dependentiam creativam, ut habet rationem actionis, non esse actionem accidentalem, cujusmodi est illa, quæ indiget subjecto, sed esse actionem substantialem: ideoque non collocari in prædicamento actionis, sed reduci ad prædicamentum substantiæ. Vel addi etiam potest, in prædicamentis accidentium non tantum collocari ea, quæ sunt vera ac propria accidentia, habentia veram inhæsionem in subjecto, sed etiam multa, quæ imitantur modum accidentium in denominatione, & quasi in formatione extrinseca, vel intrinseca, ut habitus, locus continens, & similia, & fortasse actio ut actio in universum ita se habet: sic ergo in proposito dici potest, quod licet dependentia creationis in se sit modus quidam substantialis, tamen per respectum ad agens induit modum accidentis, idque satis est, ut in prædicamento actionis collocetur. Quæ responsio est probabilis, sed prior verior videtur, ut dixi in 3. tom 3. par. disp. 50. sect. 5. Ex quibus responsum etiam est ad tertium argumentum ejusdem primæ sententiæ.

Actio omnis transiens est Dei.

Ad quartum respondetur falsum esse antecedens, scilicet, nullam esse actionem transeuntem respectu Dei, quin potius omnis actio transiens, est actio ipsius Dei: nam si sit a creatura, est a Deo per generalem concursum, ita ut una indivisibilis actio eadem sit creaturæ, & Dei. Quo fit, ut non solum omnis actio transiens agentis creati, sit etiam transiens respectu increati, qui extra utrumque fluit, sed etiam omnis actio immanens agentis creati, sit transiens respectu Dei, quia, ut est a Deo, fluit extra ipsum. Nec dici potest, has actiones non comparari ad Deum, ut actiones, sed ut effecta, tum quia gratis hoc dicitur, cum habitudo ad utrumque agens sit ejusdem modi; tum etiam, quia illa actio tendit in ulteriorem terminum, unde ab utroque agente est, ut fluxus quidam ad terminum, & hoc est esse actionem. Denique, quia ad actionem non est actio. Et eisdem rationibus a fortiori concluditur, cum Deus agit se solo ex præsupposito subjecto, ibi intervenire actionem transeuntem Dei, quis enim credat calefactionem, vel illuminationem factam ab igne vel Sole esse actionem, non vero factam a solo Deo? aut aliquid minus in re habere hanc quam illam? aut si nihil minus in re habet, non esse æque veram actionem.

Deus cum agit, semper media actione agit.

Ad primam ergo probationem illius antecedentis respondetur ex intima Dei præsentia solum concludi Deum agere in omnibus immediatione virtutis & suppositi, non vero sine actione media: hæc enim non intercedit propter distantiam agentis, sed quia est formalis causalitas ejus, quæ semper esse debet in effectu. Ad secundum respondetur concedendo sequelam: nam potentia executiva Dei vere est principium sui effectus & suæ actionis; est enim de ratione actionis transeuntis, ut realiter fluat a sua potentia, D.Thom. autem citato loco, vel loquitur juxta primam sententiam, vel loquitur de potentia Dei respectu actus immanentis, qui etiam est causa effectuum ad extra. Ad tertium jam dictum est, quomodo actio ut sic non sit verum complementum potentiæ activæ, vel si hoc aliquibus largo modo tribuatur, non tamen esse de ratione actionis ut sic.

Ad fundamenta secundæ sententiæ, quatenus suadent dependentiam non distingui ex natura rei a termino, dicendum in primis est, hoc universe sumptum de omni actione & termino ejus esse falsum, ut supra tactum est explicando causalitatem efficientis causæ, & infra etiam dicetur tractando de prædicamento actionis. Deinde negatur, quoad hoc esse specialem rationem in creatione, & minus in ea distingui dependentiam a termino, quam in aliis actionibus, ut satis in superioribus probatum est, & declaratum, quomodo huic distinctioni non obstet, quod creatio sit productio ex nihilo. Nec sequitur processus in infinitum, idem enim inferri posset in qualibet actione: nam quælibet actio suo modo est effectus agentis, a quo fluit, non tamen fit, aut fluit per aliam actionem, quia non fluit ut effectus, sed ut fluxus & dependentia ipsa. Ita ergo creatio lato modo dici potest creatura, quatenus ipsa etiã ex nihilo fit a Deo, tamen non est creatura simpliciter, ut res facta, & terminus effectionis Dei, sed ut ipsa dependentia & effectio, & ideo ad eam non est necessaria alia creatio, quia ejus essentialis ratio est, quod sit dependentia, & ideo ad illam non est necessaria alia dependentia. Quæ responsio sumitur etiam ex D.Th. 1.p.q.45.art.3. ad 2. Et hinc est, quod licet creatura possit mutare dependentiam ab hoc vel illo agente, tamen in ipsa dependentia non possit mutari habitudo ad hoc vel illud agens, nisi mutata dependentia, quia per se ipsam, & non per aliam dependentiam dicit habitudinẽ intrinsecam ad tale agens.

Unde ad tertiam partem illorum argumentorum respondetur, duobus modis intelligi posse creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo: uno modo, quod ipsa actualis dependentia sit de essentia creaturæ, & sic non est verum, nisi de sola ipsa dependentia actuali, quam constat esse suammet essentiam modalem. Ipsa vero non est de essentia ejus creaturę, cujus est modus & dependentia, cũ ostensum

sum sit esse quid separabile ab ipsa: & in hoc sensu procedit totum illud argumentum, quod proinde nihil concludit. Alio ergo modo intelligendum est creaturam esse ens essentialiter pendens a Deo, quia nimirum est ens talis naturæ & essentiæ, ut sine aliqua dependentia a Deo existere non possit. Et hic sensus est verissimus, probaturque optime ex natura entis participati. Inde vero non fit, actualem ipsam dependentiam esse de essentia, sed solum conditionem seu imperfectionem illam, ob quam talis natura eget dependentia, esse essentialem. Quod patet, quia licet sit de essentia creaturæ, ut pendeat a Deo, non tamen ut pendeat a solo Deo, aut (quod idem est) ut pendeat per dependentiam dicentem habitudinem ad solum Deum, quamvis etiam possit per talem dependentiam sufficienter pendere: ergo non determinat sibi essentialiter certam dependentiam, sed solum conditionem, aut indigentiam dependentiæ.

Secundæ sententiæ aliqua illata reprobantur. Atque hinc constat primo, falsum esse primum illatum illius sententiæ, nam res, quæ proprie creatur, non determinat sibi aliquam determinatam dependentiam omnino immutabilem ac inseparabilem, ut probavimus. Secundo constat, falsum etiam esse secundum & tertium illatum illius opinionis, quia etiam dependentia a solo Deo non est essentialis, aut prorsus immutabilis in omni re creata. Alias res omnes, & formæ, & accidentia penderent a Deo nunc & semper per aliquam dependentiam essentialem ac immutabilem respicientem solum Deum, quia ex se aptæ sunt sic dependere, & hoc satis esse posset ad earum existentiam, ac denique, quia sunt veræ creaturæ producibiles ex nihilo. Ex quo ulterius sequitur primo, in omni formarum productione admisceri veram creationem contra ea, quæ supra probata sunt, & quæ docet D.Th.1.p.q.45.art.8. Sequitur secundo agentia creata, vel nihil agere, vel actum agere: vel saltem non attingere efficiendo ipsas formas, vel substantiales, vel accidentales: sed ad summum modos vel uniones earum: solumque Deum creare omnes formas. Unde ulterius sequitur tertio, nullam esse naturalem rationem, ob quam potius aliæ formæ desinant esse per separationem a subjecto, quam anima rationalis: quæ omnia sunt contra veram Philosophiam, & sanam doctrinam, ut latius tractavi in 3.Tom.3. part. disp.9. sect.1. versus finem.

Et ex hic & ibi dictis satis constat falsum etiam esse quartum illatum illius sententiæ: nam illa ratio, quæ ex dependentia essentiali & immutabili infert, non posse dari instrumentum creationis, nititur falso fundamento: imo aperte petit principium, nam supponit de ratione creationis esse, ut sit dependentia a solo Deo, quod probandum erat. Adde, quod auctores illius opinionis coguntur ponere in rebus generabilibus simul duas dependentias, unam essentialem a solo Deo, & aliam quasi accidentalem (connaturalem tamen) a causis creatis: ergo licet res ingenerabiles habeant essentialem dependentiam a Deo, & non habeant connaturalem ab agente creato: nihilominus posset Deus supernaturaliter facere, ut fierent ab agente creato per dependentiam quasi accidentariam & præternaturalem. Sic enim gratia, licet habeat dictam dependentiam essentialem, juxta illam sententiam, & non habeat aliam dependentiam connaturalem, nihilominus fit supernaturaliter per sacramenta: ergo ita dici posset de angelo quantum est ex vi illius rationis: illa autem secunda dependentia esset vera creatio, quia esset actio, nisi dicatur talis angelus fieri ex se ipso, quod improbabile est: illa ergo ratio multis modis est inefficax, falsumque habet fundamentum.

SECTIO VI.

Utrum de ratione creationis sit novitas essendi.

De æternitate mundi duplex est consideratio, una quoad substantiam ejus, altera quoad motum. Hæc posterior est proprie Physica, & ideo prætermittenda est in hac scientia, quanquam non poterimus illam, non attingere inferius demonstrando Deum esse, & non posse dari processum in infinitum in causis efficientibus, tam per se, quam per accidens subordinatis. Prior vero consideratio est proprie Metaphysica, nam pertinet ad causalitatem entium quatenus entia sunt: estque necessaria ad declarandam rationem creationis, & ideo in hunc locum optime cadit.

Argumenta ad partem affirmativam quæstionis.

Diximus enim creationem esse productionem ex nihilo: ergo necesse est, ut res, quæ creatur, prius fuerit nihil: ergo de ratione creationis est, ut ante illam præcedat, non esse simpliciter, & omnino ejus rei, quæ creatur: ergo de ratione creationis est novitas essendi. Patet hæc ultima consequentia, quia omne id, quod habet esse post non esse, habuit aliquando initium essendi, & hoc est habere novitatem essendi. Secundo, quia de ratione creationis est, ut a conservatione distinguatur, saltem ratione & denominatione, juxta ea, quæ tractanda sunt disp. sequenti: sed non in alio distinguitur, nisi quia creatio dicit novitatem essendi, quam non dicit conservatio: ideo enim Angelus, qui nunc conservatur a Deo eadem actione, qua creatus fuit, non creatur nunc, quia in præsenti nunc non habet novitatem essendi; ergo. Major patet, quia si in aliquo effectu non distingueretur creatio a conservatione, talis effectus nunquam esset creatus, sed conservatus semper, quod plane videtur involvere repugnantiam. Quomodo enim conservabitur, quod factum seu creatum non est? Tertio, de ratione creaturæ est, ut non sit æterna: ergo de ratione creationis est, ut non sit æterna: ergo de ratione creationis est novitas essendi. Consequentiæ sunt claræ: antecedens vero potest primo Theologice probari, quia sancti Patres colligunt Verbum esse verum Deum, quia ab æterno productum est. Et inde putant sufficienter probari illam productionem, non esse creationem, quia æterna est: ergo supponunt repugnare creationi æternitatem. Consequentia est clara, & antecedens probatur ex Athanas. orat. 2. cont. Arian. & Nazianz. orat.32. cum Scholio Nicet. n.58. Basil. lib.4. cont. Eunom. §. *Quod Filius non sit creatura*, & Cyrill. Alexand. Dialog.4. de Trinit. Damasc. lib.1. de fide c.8. & 9. Ambros. lib.1. Hexam.c.3. & aliis, quos infra referemus. Secundo probatur idem antecedens ratione Philosophica, quia, quod æternum est, est immutabile: repugnat autem creaturæ immutabilitas. Antecedens patet, quia, quod est æternum, necesse est ita infinita duratione permanere, sicut ex æternitate fuit, alias esset aliquid æternum finita tantum duratione permanens, quæ est manifesta implicatio contradictionis. Quod autem ex necessitate permanet eodem modo, & in eadem dispositione per infinitam durationem, immutabile est. Unde confirmatur, nam si creatura esset æterna, cogeretur Deus infinito tempore, vel duratione eam conservare. Et eadem ratione ac necessitate eam semper perpetuo conservaret, quia non est major ratio de una duratione, quam de alia.

Contrariæ opiniones referuntur.

Propter hæc & similia argumenta, aliqui Theologi asseruerunt, de ratione creationis esse, quod per eam cōmunicetur esse post non esse, ita ut reali successione seu duratione esse sequatur post non esse. Ita sentit Albertus Magnus in 2.d.1.a.6. & 10. & 8. Phys. c.1. Bonav. in 2. dist.1.a.1.q.1. Richard. ibid.a.3.q.4. Marsil. ibi, q.1.a.2. Henric. quodlib.1.q.7. & quodlib.9.q.17. Qui omnes ex hoc fundamento docent impossibile fuisse res etiam substantiales & incorruptibiles creatas esse ab æterno: idemq; senserunt nōnulli Philosophi, ut Philoponus in libro, quo respondet ad argumenta Procli pro æternitate mundi c.3. Et in hujus sententiæ favorem plura congerit argumenta Toletus 8. Physic. c.2. q. 2. qui eam etiam amplectitur.

Contraria sententia supponitur ab Arist. 8. Physic. (si verum est ipsum cognovisse creationem). Eam vero præcipue defendit D. Thom. 1.p. q.46. art.2. quem sequuntur ejus discipuli, Cajet. ibi. Ferrar. 8. Physic. qu.3. Heruæus tract. de æternit. mundi q.2. & in 2. d.1. ubi etiam Capreol. & Deza, atque etiam Ægidius, Ocham, Gabriel, Argentina, & præcipue Greg. q.3. & Durand. q.2. qui hoc limitat ad creationem rerum incorruptibilium. Scotus vero quæst.3. problema esse existimat.

Quæstionis resolutio.

Mihi opinio D. Thom. vera esse videtur quoad hanc partem. Ad rem vero declarandam & confirmandam adverto, duobus modis posse rem aliquam vel productionem esse æternam. Uno modo ex intrinseca necessitate sua: quomodo divini verbi generatio æterna est. Alio modo absque necessitate simpliciter ex libertate causæ volentis ex æternitate eam efficere.

Dico ergo primo: Repugnat creationi, quod sit ab intrinseco æterna. Unde dici potest novitas essendi, esse de ratio- *Creatio non necessario æterna.*

ratione creationis, vel actu, vel saltem aptitudine. Hæc assertio inprimis sequitur ex fide, tum quia de fide est nullam creationem actu fuisse æternam: ergo multo magis, nullam ex necessitate esse æternam: tum etiam, quia de fide est Deum nihil extra se agere ex necessitate naturæ. Unde concluditur ratio, quia omnis creatura (sub qua etiam ipsa creatio comprehendi potest, ut supra vidimus) non habet ex se esse, & consequenter nec necessitatem essendi: ergo nec creatio ex se potest habere hanc necessitatem: sed neque ab extrinseca causa illam habet: ergo non potest esse æterna in prædicto sensu. Atque hinc sequitur posterior conclusionis pars nimirum de ratione creationis esse novitatem essendi saltem aptitudine. Quia illi ex ratione sua non repugnat hæc novitas: neque etiam repugnat ex parte Dei, quia, ut infra ostendemus, nihil extra se agit Deus ex necessitate naturæ: ergo.

Nulla ratio naturalis probat mundum esse ab æterno.

Atque ex hac conclusione obiter constat, non posse ratione naturali demonstrari mundum esse ab æterno: suppono enim ratione naturali constare mundum habuisse esse per creationem, ut supra probatum est. Unde sic concluditur ratio, nam demonstratio tantum est de necessariis: sed creationem mundi semper esse non est necessarium, neque ex intrinseca necessitate ejus, neque ex extrinseca necessitate agentis: ergo non est demonstrabile. Non immorabor autem in solvendis rationibus Aristotelis, in quo alii Scriptores satis erudite laborarunt, tum ob hoc ipsum, tum etiam, quia rationes Philosophicæ, vel nullius momenti sunt, vel eo potissimum tendunt, ut probent mundum non incepisse per naturalem generationẽ: quod verissimum est, quicquid sit de rationum efficacia. Ratio autem Metaphysica, seu Theologica, quæ potest esse alicujus difficultatis vel momenti, statim attingetur.

Dubium dissolvitur.

Dubitare enim potest aliquis circa probationem hujus assertionis, nam videmur fundare rem certam in principio incerto & opinabili, nimirum quod creatio sit aliquid creatum, & extra Deum: quod incertum est, ut patet ex sectione præcedente. Respondetur, ad rationem factam satis esse, quod creatio passiva, seu fieri creaturæ (sive re, sive ratione tantum a creatura distinguatur) sit extra Deum, & consequenter extra omnem necessitatem essendi. Dices. Ergo si supponamus creationem activam esse in Deo, & non in creatura, illa habebit necessitatem essendi, eritque ab intrinseco æterna: ergo ex necessitate inferet creationem passivam æternam. Respondetur communiter distinguendo antecedens, scilicet, quod erit æterna illa actio quantum ad rem, quam ponit in Deo, non vero quantum ad relationem rationis, quam connotat ad creaturam: hæc enim non intelligitur esse donec creatura existat. Quod si instes, quia illa actio non est actio secundum id, quod relatio rationis illi adjungit, id enim nihil est, sed secundum id, quod est entitatis & realitatis in ipsa. Respondendum est, in actione illa duo posse considerari: unum est esse illius: aliud est actualis efficacia ejus, seu quod passionem inferat actualiter: quoad primum æterna est, quoad secundum vero minime, quia illa actio tantæ est nobilitatis & perfectionis, ut non inferat seu ponat terminum suum, nisi quando vult operans. Et quia actio ut actio non tantum dicit entitatem illius actionis secundum se, sed connotat etiam actualem conjunctionem, seu emanationem passivam termini, ideo simpliciter illa actio non est ex necessitate æterna, sed potest esse temporalis.

Atque hæc quidem doctrina vera est, si quis tamen illam attente consideret, intelliget, illud quidquid est per modum actus, quod intelligitur æternum in Deo, non esse veram actionem, prout actio significat actualem viam & fluxum manantem ab agente, & tendentem in terminum, nam hujusmodi actio non est re separabilis a termino, cum consistat in actuali fluxu ejus. Ergo quidquid intelligitur æternum in Deo, est per modum actus, qui sit principium agendi, sive sit principium tanquam ipsamet potentia vel forma, a qua in tempore manat actio, sive sit per modum actus immanentis applicantis potentiam exequentem, ut tali tempore actionem inferat. Quomodo est ab æterno in Deo actus voluntatis, quo vult creare, non tamen pro ipsa æternitate, sed pro tempore vel momento, quod ipse definire voluit.

Ex quo facile solvitur argumentum, quod maxime potuit Philosophos movere, nam si creatio est in tempore, oportuisset Deum mutari, saltem ratione voluntatis creandi, nam si in tempore creat, in tempore vult creare: ergo mutatur. Distinguendum est enim primum consequens, in tempore vult ex parte actus, vel ex parte objecti, primum est verum, secundum falsum, id est, si sit sensus, in tempore incipit habere actum, quo vult creare, vel liberam ejus determinationem, sic negatur consequentia, nam per actum æternum velle potuit ex æternitate creationem, quam facit in tempore: si vero sit sensus, in tempore vult creare objective, id est, quod creare in tempore fuit objectum divinæ voluntatis, sic est verum cõsequens. Ad quod explicandum dici communiter solet, verius ac proprius dici voluisse Deum in tempore creare, quam quod in tempore voluerit creare: quia in priori locutione illud *in tempore* conjungitur cum verbo *creare*: in posteriori autem videtur conjungi cum ipso velle: ex hoc autem vero sensu non sequitur ulla mutatio, cum voluntas illius temporalis objecti sit æterna. Quid autem sit illa voluntas æterna, quidve illi addat in ipsa æternitate libera determinatio ad temporale objectum, dicendum est infra tractando de attributis Dei: nam ad præsens non refert, eadem enim est difficultas, etiamsi intelligamus illam liberam determinationem Dei, esse ad creationem æternam.

Non repugnat creationi ab æterno exerceri.

Dico secundo: Non est de ratione creationis novitas essendi actualis, seu quod non fiat ex æternitate. Probatur, quia neque in definitione creationis recte intellecta hoc includitur, neque ex aliquo alio capite id est necessarium, aut oppositum repugnat. Prior pars probatur, nam cum creatio dicitur esse productio ex nihilo, illud *ex* non significat successionem unius post aliud, ut cum dicimus vespertinum tempus fieri ex matutino: nam præterquam, quod illa locutio est valde impropria & inepta ad definitionem, denotat etiam ordinẽ per accidens, nisi in successivis quatenus successiva sunt: creatio autem non est ex se successiva emanatio, sed momentanea, seu tota simul. Illud ergo *ex nihilo*, vel negative sumptum significat carentiam causæ materialis, & ex hac parte nulla est necessitas novitatis essendi, quia creatio etiamsi esset æterna, potuit esse independens a materiali causa. Vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens, & sic denotat tantum ordinem naturæ, non durationis, ut etiam Avicenna notavit 6. suæ Metaph. c. 2. Hic autem naturæ ordo in hoc tantum consistit, quod creatura de se nullum omnino esse habet, nisi ab alio communicetur per creationem, & ita ex se est nihil negative, idest, non habet ex se esse. Atque hac ratione etiamsi ab æterno crearetur, ex nihilo crearetur, quia ex non habente esse ex se, fit habens esse ab alio, ita ut ipsummet esse (quod si non fieret, nihil esset) per creationem fiat. Et tunc licet in nulla duratione reali verum sit dicere *creatura non est*, aut *nihil est*, nihilominus verum est dicere, prius natura esse nihil quam aliquid, quia illud prius natura non excludit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet, quod sine causalitate, quæ est per creationem, res nihil esset. Quod recte notavit Scot. in 2. dist. 1. qu. 2. distinguens duplicem prioritatem naturæ, positivam scilicet & privativam. Sicut in eodem instanti, in quo forma ingreditur materiam, dicitur expelli privatio, quæ dicitur in materia esse prius natura, quam introducatur forma, non formaliter seu positive, sed causaliter seu negative, quia nisi introduceretur forma, ibi esset privatio: sic ergo in præsenti intelligendum est.

Particula, ex nihilo, in definitione creationis qualiter intelligenda.

Posterior pars.

Posterior pars probatur, quia ex nullo alio capite potest ostendi repugnantia, quod facillime constabit solvendo difficultates in principio positas. Nunc autem declaratur breviter, quia id non repugnat ex parte Dei, ut constat, cum sit omnipotens, nec repugnat ex parte ipsius esse creati ut sic, quia licet ab æterno fiat, erit vere creatum & pendens: non est enim de ratione talis esse creati, quod a parte ante aliquando non fuerit, sicut non est de ratione ejus, quod a parte post aliquando futurum non sit: solum ergo est de ejus ratione, ut non sit a se, & quod non habeat absolutam necessitatem essendi: utrumque autem haberet etiamsi ex æternitate fieret, quia & ab alio effective manaret, & ex libera ejus determinatione penderet. Neque etiam æternitas effectus repugnat libertati causæ: quia sicut determinatio divinæ voluntatis æterna est, & nihilominus est libera, quia prius ratione quam illa voluntas intelligatur determinata in sua æternitate, intelligitur indifferens ad hoc vel illud objectum extra se volendum; ita licet ab æterno, & pro ipsa æternitate crearet,

ret, esset indifferens prius secundum rationem ad creandum, vel non creandum. Rursus neque ex modo, quo fit creatio, repugnat eam esse æternam, quia non fit successive, sed tota simul, & indivisibiliter, & ideo quamvis æternitas ipsa intelligatur indivisibilis, potest illi coexistere creatio.

Objectioni satisfit.

Dicunt aliqui, quamvis creatio ut sic tota simul fiat, tamen conservationem fieri successive: creatio autem æterna necessario habet adjunctam conservationem & infinitam durationem successivam: cum ergo repugnet successionem esse æternam, ut supponimus, repugnabit etiam creationem esse æternam saltem ob adjunctam conservationem. Quæ objectio haberet quidem locum in opinione Bonaventuræ & aliorum, qui putant in esse rerum incorruptibilium, aut earum duratione seu ævo esse realem successionem: illa tamen sententia falsa est, ut infra ostendemus, disputando de durationibus. Quocirca falsum etiam est, in conservatione perpetua harum rerum esse necessariam aliquam realem successionem, nam in eodem esse permanente, & in eadem duratione indivisibili conservantur, & eadem indivisibili actione, ut disp. sequenti dicam. Solum nostro concipiendi modo illa conservatio, vel duratio apprehenditur per modum successionis: quia non possumus aliter mensurare aut concipere illam durationem, nisi quasi per coexistentiam ad infinitam successionem imaginariam.

Res ab æterno creata nõ infinite perfecta.

Atque ita facile etiam intelligitur, ex æterna creatione non sequi ullam realem infinitatem in re creata: nam licet duratio æterna dicatur infinita quatenus caret principio: ita tamen solum est vel quædam extrinseca denominatio coexistentiæ ad æternitatem Dei, quatenus principio caret, vel (quod verius videtur) negatio quædam initii in existendo: in re tamen nulla perfectio infinita adjungitur creaturæ, sed eadem semper existens. Sicut Angelum coexistere vel durare mille annis, cœlestis motus non est in illo major perfectio physica, quam existere uno momento, sed est eadem secundum se totam sine intermissione durans: ergo ex nullo capite repugnat creationi esse æternam.

Res corruptibiles permanentes ab æterno creari potuerunt.

Et hinc ulterius colligo, non esse necessariam limitationem, quam adjungit Durandus de rebus incorruptibilibus, nam etiam creatio rerum permanentium corruptibilium, si tota simul absque successione fiat, ut ex se postulat rerum permanentium conditio, non requirit ex intrinseca ratione sua novitatem essendi, neque habet unde intrinsece illi repugnet æternitas essendi: nam totus discursus factus eodem modo potest ad hujusmodi res applicari. Sed inquit Durandus rei corruptibili repugnare infinitam durationem etiam in sensu declarato: quia non potest res corruptibilis infinito tempore durare: res autem ab æterno facta, necesse est, ut infinito tempore duret. Responsio communis est, argumentum probare rem corruptibilem non posse ab æterno creari, & naturæ suæ relinqui: quia hinc sequitur illa contradictio, scilicet, quod duret res, & non duret tempore infinito: non tamen probare absolute repugnare hujusmodi res creari ab æterno, quia potuit Deus non illas relinquere suæ naturæ, sed infinito tempore eas conservare.

Aliter vero respondendum censeo, res corruptibiles etiam posse infinito tempore durare suæ naturæ relictas, si absit contrarium agens, vel ita sit affectum seu dispositum, ut in eas agere non possit, quia nulla res seipsam interimit, per se loquẽdo. Si autem res corruptibiles ab æterno crearentur, nihil possent ex æternitate pati a contrariis agentibus, quia nihil possent pati, nisi per motum successivum, quem repugnat esse ex æternitate. Dico autem a cõtrariis agẽtibus, quia agimus de actione corruptiva: actio enim perfectiva, ut illuminatio, visio, intellectio, optime potest esse æterna, quia tota simul sine resistentia fieri potest, & semel facta, potest ex se infinito tempore durare, Quomodo dixit August. 6. de Trinit. c. 1. quod splendor ignis aut Solis coæternus illi esset, si ignis, aut Sol esset æternus. At vero actio corruptiva, quæ fit cum resistentia contrarii, motum & successionem requirit, & ideo esse non potest ex æternitate, ut Durandus ipse docet, & nos supponimus. Atque ita fit, ut res corruptibiles ab æterno creatæ, & suæ naturæ relictæ, id est, nulla adhibeat speciali productione Dei præter generalem influxum, infinito tempore possint durare ex defectu actionis contrarii agentis, Ita ut licet ignis & stupa ex æternitate creata essent propinqua, non posset ignis in æternitate agere in stupam, & per consequens, neque per infinitum tempus imaginarium. Probatur, quia si ignis ageret in stupam, vel simul & indivisibili actione illam corrumperet, & in se commutaret, vel successive alteraret. Primum dici non potest, tum quia excedit efficacitatem ignis, tum etiam, quia repugnat positioni, nam si ignis æternus indivisibili actione statim generaret alium ignem, tam æternus esset genitus sicut generans: ut autem generetur ex stupa, necesse est stupam aliquando extitisse: erunt ergo simul in æternitate stupa, & ignis genitus ex stupa: quod plane repugnat. Secundum etiam dici non potest, quia (ut supponitur) successiva alteratio æterna esse non potest. Idque facile intelligi potest explicando argumentum factum: nam alteratio successiva est ex contrario, & per eam removetur contrarium a dispositione præexistente in ipso: ergo si successiva alteratio est æterna, etiam passum existens cum dispositione contraria, illi alterationi est æternum: ergo in ipsa æternitate simul habuit illam dispositionem, & fuit illa privatum per contrariam alterationem, quæ est aperta repugnantia. Et ratio a priori est, quia res, quæ ab æterno creatur, in aliqua reali dispositione creatur, & ideo necesse est, ut in ea duret per infinitum tempus; ergo in toto illo non potest fieri alteratio contraria: necesse est ergo, ut in tempore incipiat. Et ob eandem rationem, si homo aliquis ab æterno crearetur, etiam in pura natura, non posset per infinitum tempus pati aliquam alterationem ab intrinseco, quia eadem est ratio de alteratione unius partis in aliam, vel caloris naturalis in humores aut nutrimentum, quæ est quorumcunque aliorum agentium, vel patientium, & ideo talis homo non indigeret cibis per infinitum tempus, & pro eodem non solum non moreretur, sed neque mori posset.

Dices: Hæc omnia sunt præternaturalia rebus corruptibilibus, & agentibus ac patientibus contrariis: jam ergo non relinquuntur hujusmodi res suæ naturæ, ut supponebatur. Respondetur, his & similibus argumentis & illationibus declarari saltem a posteriori, creationem æternam non esse consentaneam naturis harum rerum, quia unaquæque res natura sua postulat existere, atque etiam fieri in ea mensura, & in eo statu, in quo possit actiones suas exercere modo naturæ suæ accomodato. Res autem corruptibiles in æternitate factæ pro ipsa æternitate nihil accommodatum sibi agere possent. Unde neque etiam postea ex se possunt inchoare actionem & passionem: nam illud tempus imaginarium infinitum, pro quo necessario durarent in dispositione, in qua creatæ essent, non haberet certum terminum a parte post, sed ante quodlibet instans signatum posset finiri, & ita etiam ante quodlibet instans posset actio creaturæ inchoari: ergo non possent ex se inchoare actionem determinando instans, pro quo esset inchoanda, sed hoc ad Deum pertineret, quod etiam præternaturale est. Nihilominus tamen supposita creatione æterna, dicimus hæc omnia naturali necessitate sequi, & ex illa suppositione æternæ creationis dicimus, quod licet in reliquis relinquantur hujusmodi res suis naturis, infinito tempore durabunt.

Incorruptibiles substantiæ non omnino connaturaliter existerent ab æterno creatæ.

Addo vero ulterius hanc improportionem, sive (ut sic dicam) præternaturalitatem, licet non omnino æqualem, pene eandem reperiri in creatione æterna rerum incorruptibilium, quia necessarium est rem quamcunque ab æterno creatam omnino immutatam manere per infinitum tempus, tam in substantia, quam in accidentibus omnibus, cum quibus creata est, quia omnia illa sunt æterna, ideoque ex ea parte infinita in duratione, secundũ totam realitatem, vel modum realem, in quo ab æterno creata sunt: ergo necesse est, ut pro infinita duratione immutata maneant. Omnis autem creatura, quantumvis incorruptibilis, mutabilis est secundum locum, aut alias operationes, & ideo etiam illi præternaturale est in eo statu fieri, in quo non possit suos motus aut operationes naturales exercere, vel variare per infinitum tempus. Nihilominus tamen hoc non est simpliciter impossibile aut repugnans, quod nos intendimus.

Argumentorum solutiones.

Primum argumentum in principio factum jam est sufficienter solutum ex dictis: ostendimus enim non esse de ratione creationis, ut ipsam nihil antecedat reali duratione, sed solum ordine rationis & causalitatis. Neque obstat, quod Anselmus in Monol. cap. 8. etiam approbat illam

illam expositionem, ut quod creatur, ex nihilo fieri dicatur, eo quod prius erat nihil, & per creationem fit aliquid. Nam prius ibi docet veram interpretationem superius traditam, quod scil. per illam particulam negetur omne subjectũ, & omnis materia, ex qua creatio fiat: postea vero adhibet illam aliam interpretationẽ, non ut necessariam, neque ut convenientem creationi ex eo præcise, quod creatio est, sed ut declarantem creationem, prout facta est.

Ad secundum respondetur primo, nullum esse inconveniens concedere rem creari actione, qua conservatur, ut mox dicemus. Deinde dicitur, etiam in creatione æterna posse ratione distingui creationem a conservatione. Ut enim illa creatio dicitur esse absolute in ipsa æternitate, ut simplex participatio esse creati, habet rationem creationis, ut vero in illa concipimus quandam successionem imaginariam, sic pro quolibet instante signato talis successionis habet rationem conservationis. Quod fere eodem modo apprehendimus in æterna verbi generatione. Ut enim est in sua æternitate, est vera productio & generatio, ut vero intelligitur coexistens instantibus nostri temporis aut imaginariis, est (ut ita dicam) permanentia quædam in eadem generatione: nomen enim conservationis, quod imperfectionem denotat, illi tribuendum non est. Vide D. Thom. q. 3. de potent. art. 14. ad 10.

Qualiter sancti ex æterna existentia Verbi Dei probent ejus divinitatem.

Ad tertium negatur antecedens, nempe æternitatem repugnare rationi creaturæ. Ad Patres autem primo dici potest loqui ex suppositione fidei, quæ docet nullam creaturam esse ab æterno creatam: ex quo recte colligunt, si Verbum æternum est, creaturam non esse. Quia vero interdum significant creaturæ repugnare coæternitatem ad Deum, intelligendum id est juxta priorem conclusionem. Quomodo dixit August. 12. de Civit. cap. 15. licet angeli essent ab æterno creati, nihilominus non fuisse futuros coæternos creatori suo, *ille enim semper fuit æternitate immutabili, isti autem facti sunt*. Ad rationem respondetur, quod est ab intrinseco æternum, esse ab intrinseco immutabile: quod vero est ab extrinseco factum in æternitate, non oportere, ut ab intrinseco sit immutabile, sed satis esse, si pro ipsa æternitate, vel pro duratione infinita, quæ in illa cogitatur, immutatum maneat.

Unde ad confirmationem concedo, hoc ipso, quod Deus creat aliquid ab æterno, ex necessitate debere illud conservare infinito tempore imaginario, in sensu declarato. Neque hoc est inconveniens, quia hæc non est necessitas absoluta, sed ex suppositione, quæ proportionaliter habet locum in qualibet actione Dei. Nam si vult producere rem in tempore, saltem pro illo tempore necesse est, ut eam conservet: ergo si vult producere in æternitate, quid mirum, quod pro æternitate illam necessario conservet? Hæc vero necessitas tantum est a parte ante, quia ascendendo versus initium, nunquam reperitur terminus in illa duratione; non vero a parte post, quia in quocumque instanti signato in illa æternitate posset Deus cessare ab illius rei conservatione, & ante quodlibet signatum in quolibet etiam signabili posset cessare pro suo arbitrio. Cætera de hac materia in 8. Physic. remittimus.

DISPUTATIO XXI.

De prima causa efficiente, & altera ejus actione, quæ est conservatio.

EXplicata prima emanatione omnium rerum a prima causa, dicendum sequitur de dependentia, quasi continua, seu perpetua, quam in suo esse & operatione habent ab eadem prima causa, seu e converso de influxu, vel gubernatione, quam eadem prima causa habet circa suos effectus quos creavit, ut subsistere possint & operari: ad hæc enim duo capita, conservationis, & cooperationis seu concursus, tota divina gubernatio, quæ effectus est divinæ providentiæ, revocatur. In hac ergo disputatione de priori capite, in sequenti de posteriori dicemus. Circa conservationem autem, duo præcipue videnda sunt, nimirum quæ sit necessitas ejus, & quomodo a creatione seu productione distinguatur.

SECTIO I.

An possit ratione naturali demonstrari, entia creata in suo esse semper pendere ab actuali influxu primæ causæ.

Rationes dubitandi.

PRimum quidem videri potest non ita pendere, quia antequam res accipiat esse, mirum non est, si ab alio pendeat in fieri: quia cum ex se non habeat esse, non potest illud habere donec ab alio recipiat, quod est rem fieri: at vero postquam res semel accepit esse, jam non est cur ab actuali influxu alterius continuo pendeat, quia hic actualis influxus est, quasi continua quædam, seu potius repetita collatio ipsius esse: hæc autem non solum non videtur necessaria, verum etiam superflua: nam quælibet res retinebit esse semel sibi datum, etiamsi amplius non detur, dummodo non auferatur. Nulla enim res se ipsam privat suo esse: ergo si semel detur, illud, quantum est ex se, perpetuo retinebit, etiamsi amplius actualiter non conferatur, dummodo positive seu per aliquam actionem contrariam non auferatur. Et confirmatur hoc maxime in entibus incorruptibilibus, quæ sunt entia necessaria & de se, eisque per se convenit esse: ergo non indigent actuali conservatione ut sint, quia licet conservatio cesset, nulla causa saltem extra Deum potest exercere actionem circa illa, qua ipsa privet suo esse; neque ipsa privabunt, cum hoc propriæ naturæ repugnet. Atque eadem ratio procedit de entibus corruptibilibus, saltem quando a contrariis agentibus non corrumpuntur.

Secundo videri saltem potest, non posse aliud probari ratione naturali, quia nec ex potentia Dei, neque ex indigentia creaturæ id satis ostendi potest. Prior pars probatur, nam potius videtur pertinere ad potentiam Dei, ut possit tales effectus facere, quia postquam facti sint, in suo esse permaneant, etiamsi agentis operatio cesset: sicut spectat ad industriam & potentiam humani artificis, ut tam firmum faciat ædificium, quod perpetuo permanere possit post finitam actionem artificis: non ergo repugnat hoc omnipotentiæ Dei, neque ex illa potest oppositum colligi. Altera pars vero probata est ex priori argumento: indigentia enim creaturæ in hoc solum videtur consistere, ut non possit habere esse nisi ab alio datum: non vero in hoc, ut non possit retinere illud, nisi continuo detur. Et confirmatur, nam si quæ esset universalis imperfectio creaturæ, ob quam indigeret hac conservatione, maxime quia non participat esse a Deo cum æqualitate, vel cum eadem perfectione, qua est in Deo: at hæc ratio nullius momenti est, tum quia etiamsi esse creaturæ hoc modo esset independens, non propterea esset æquale, nam adhuc esset aliis infinitis titulis inferius: tum etiam quia neque e contrario sequitur, si esse effectus perfectione sit inferius esse causæ, debere etiam esse actu pendens: nam in causis secundis oppositum accidere videmus: aurum enim fit a sole cum quodam esse minus perfecto, in quo tamen non pendet in conservari ab ipso sole. Et calor conservatur cessante actione ignis, etiamsi non perveniat ad perfectionem caloris ignis. Et domus ad extra est longe diversæ & inferioris rationis ab idea domus, quam artifex habet; & nihilominus permanet cessante influxu artificis: cur ergo non poterit idem dici de effectibus primæ causæ? aut quæ singularis ratio in illis poterit assignari?

De hac quæstione inter Theologos nulla est de hac re opinionum varietas. Quamvis qui negant Deum immediate operari in qualibet actione creaturæ, cogentur sine dubio negare rem omnem creatam, seu omne ens per participationem, pendere immediate ab actuali influxu Dei, quia quod non pendet in fieri, neque in esse pendebit. Sed de falso illius opinionis fundamento disputat. sequenti dicendum est. Nunc ergo licet potissimum agamus de effectibus qui a Deo immediate creantur & fiunt; tamen ut universalis sit disputatio, quoniam est omnium ratio eadem, supponimus omnia a Deo immediate fieri, etiamsi non semper ab illo solo fiant. Rursus qui negant creationem rerum posse probari ratione naturali, multo magis negabunt posse probari necessitatem conservationis. Sed illud fundamentum jam est a nobis improbatum. Tamen adhuc supposita demonstratione necessitatis creationis, non est facilis ad probandum necessitas conservationis.

Resolutio quæstionis.

Dicendum tamen est, omnia entia extra Deum pendere in suo esse ex divina conservatione. Hæc assertio sub his terminis certissima est, & de fide. Traditurque frequenter ab Ecclesiæ Patribus, præsertim ab Augustino lib. 4. Genes. ad liter. c. 12. ubi tractans illa verba Genes. 2. *Et requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat*, ait, intelligenda esse de requie a novis operibus ex nihilo condendis, non vero a conditis gubernandis & conservandis. *Alioqui* (inquit) *continuo dilabe-*

labentur: *Creatoris namque potentia, & omnipotentis, atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturæ. Quæ virtus ab eis, quæ creata sunt, regendis, si aliquando cessaret, simul & illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structuram ædium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus ejus; ita vel in ictu oculi mundus stare poterit, si Deus ei regimen sui subtraxerit.* Quod tamen ratione non probat, sed scripturę testimoniis confirmat, Actor. 17. *In ipso vivimus, movemur, & sumus*; Sapient. 7. *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia: attingit autem ubique.* Et cap. 8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter.* Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur.* Quæ verba exponens idem August. lib. 5. Genes. c. 20. *Sic* (inquit) *credamus, vel si possumus, etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intereant.* Et lib. 9. cap. 15. idem repetit.

Eandem veritatem docet Gregor. Nazianz. orat. 2. de Theolog. qu. 36. ubi solvens sextam objectionem, exponit supra citata verba Joan. 5. dicta esse ratione gubernationis, & conservationis rerum: & Damascenus lib. 1. cap. 3. *Ipsa* (inquit) *rerum conditarum compages, & conservatio, atque gubernatio Deum esse, qui universam hanc rerum molem coagmentavit, eamque tueatur & conservet, eique perpetuo prospiciat, nos docet.* Et Gregor. 16. Moral. cap. 18. *Aliud* (inquit) *est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter, atque aliud immutabiliter esse. Sunt enim hæc omnia, sed principaliter non sunt, quia in semet ipsis minime subsistunt. Et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt.* Et infra: *Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret.* Et in hunc modum videtur intelligere illa verba Job. 23. cap. *Deus solus est*, scilicet principaliter, & absque dependentia ab alio. Quo sensu putat esse dictum Exodi 3. *Ego sum qui sum.* Unde homil. 17. in Ezech. *Deus* (inquit) *incomprehensibiliter regit, quæ incomprehensibiliter creavit.* Et infra: *Ipse est interior & exterior, ipse inferior & superior, regendo superior, portando inferior, replendo interior, circumdando exterior, sic circumdat ut penetret: ita præsidet ut portet, sicque est intus ut portet, ita portat ut præsideat.* In quibus verbis alludere videtur ad illa Hebr. 1. *Portans omnia verbo virtutis suæ*: nam illud *portare*, idem videtur esse quod conservare. Quod apertius dicitur Sap. 11. *Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset conservaretur?* Denique Anselm. Monolog. cap. 12. *Dubium* (inquit) *nonnisi irrationabili menti esse potest, quod cuncta, quæ facta sunt, eodem ipso sustinente vigent, & perseverant esse quamdiu sunt, quo faciente de nihilo habent esse quod sunt.* Et infra: *Sicut nihil factum est nisi per creatricem præsentem essentiam, ita nihil vigeat, nisi per ejus servatricem potentiam*: quod prosequitur in cap. 13. & tacite ita exponit id ad Rom. 11. *Ex ipso & per ipsum, & in ipso sunt omnia*, & ad Colos. 1. *Omnia in ipso constant.* His enim & similibus Scripturæ locutionibus rerum conservationem in Deo, id est in divina virtute & efficacia niti significatur.

Ratione naturali demonstrari potest conclusio.

Ex his ergo satis constat, veritatem hanc certam esse infallibilem; addendum vero est, posse sufficienti ratione probari, vel etiam demonstrari; quod ex dictis Patribus Damascenus & Anselm. apertius docuerunt, sentiuntque, qua ratione probatur Deum esse creatorem omnium, probari etiam esse conservatorem; quæ tamen consecutio nec ex terminis videtur evidens, nec omnino facilis. Eam vero tacite probat D. Th. 1. p. qu. 8. art. 1. & latius qu. 104. art. 1. ubi longum & valde Metaphysicum habet discursum, qui plures patitur difficultates, quas ibi Cajetanus diligenter tractat. Summa totius discursus est, quia Deus est causa creaturarum non tantum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe & per se primo: quando autem effectus pendet a causa sua, quoad esse directe & per se primo, pendet non solum in fieri, sed etiam in conservari; ita ergo pendent omnes a Deo.

Ut vero sensus totius antecedentis intelligatur, objici statim potest, quia in majori videtur peti principium, & assumi quod probandum est: quid enim aliud esse potest pendere effectum in esse a causa, nisi pendere in conservari? Idem ergo est dicere Deum esse causam fieri & esse, quam dicere Deum esse causam in fieri & conservari: ergo sumitur quod probandum est. Alias vana est divisio causarum, quod quædam sunt causæ fieri suorum effectuũ, quædam vero sunt causæ ipsius esse. Nulla enim est causa, quæ proprie per se ac directe faciat ipsum fieri, quæ non sit per se & directe causa ipsius esse: nam ad illud per se terminatur ipsum fieri: imo non potest aliter ipsum esse primo causari, nisi per fieri. Deus ergo in primo instanti, quo rem creat, est causa esse illius, quia est causa fieri ejus; & similiter ignis in instanti, quo generat ignem, causando generationem, dat esse igni genito, unde est causa esse illius. Ergo ut distingui possit causa in fieri a causa ipsius esse, oportet per esse intelligere permanentiam in esse: & sub fieri comprehendi ipsum esse prout simul cum fieri existit: hoc autem modo esse causam in conservari: sumitur ergo quod probandum est.

Respondetur distinctionem illam non esse eo sensu intelligendam, ut argumentum probat, & ipse D. Thom. & Cajetanus declarant, quamvis subobscure. Ita vero rem intelligendam puto, ut ille effectus dicatur esse a causa in fieri, qui non postulat talem causam simpliciter & absolute ut sit, sed solum ut sit per talem actionem vel effectionem: ille autem dicatur esse a causa directe secundum esse, qui ut sit absolute & simpliciter, postulat talem causam. Ut v. g. Adam dicetur esse a Deo secundum fieri & esse, quia necessario postulat talem causam ut sit, Abel autem dicetur esse ab Adam secundum fieri, quia absolute non indiget illa causa ut sit, potuisset enim esse a solo Deo, sed solum ut tali modo fiat, scilicet per generationem naturalem. Dices. Eadem ratione dicetur Adam esse a Deo solum quoad fieri, quia potuisset esse ab alio parente per naturalem generationem. Respondetur negando sequelam, quia non potuisset esse ab alio, quin esset a Deo. Et hoc sensu recte ibi D. Thom. dicit, nullum effectum, qui ab agente recipit formam & esse secundum eandem rationem qua est in causa, esse & dependere a tali causa secundum suum esse, sed tantum secundum fieri, quia alias ille effectus ratione suæ formæ essentialiter postularet talem causam: hoc autem esse non potest, quia alias cum forma agentis supponatur esse ejusdem speciei, eandem causam essentialiter postularet: ergo peteret causari a se, quæ est repugnantia. Recte ergo hinc concluditur, solum illud agens, quod est superioris rationis, quodque non communicat effectui formam, seu naturam, aut esse ejusdem rationis, sed quandam inferiorem ejus participationem, esse posse causam suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse.

Juxta hanc ergo interpretationem facilis est sensus majoris propositionis assumptæ, & notissima est ejus veritas, quia Deus ita est causa suorum effectuum, ut illi ex intrinseca natura & intrinseca necessitate talem causam postulent ut sint, quia ut supra dicebamus, ab illa essentialiter pendent. Et ratio a priori est, quia sola prima causa est ipsum esse per essentiam: omne autem aliud esse est participatio illius esse, & ideo ex intrinseca necessitate postulat influxum ipsius esse per essentiam ut sit. Quæ ratio non solum videtur probare, Deum esse causam suorum effectuum directe secundum esse eorum, sed etiam solum Deum esse hoc modo causam cæterorum entium, quia nullum ens ita sit ab alia causa creata, ut absolute & simpliciter illa indigeat ut esse recipiat: nam posset esse ex influxu solius Dei sine alia causa, quamvis non e converso.

Et hoc quidem verum est, simpliciter loquendo, & de absoluta necessitate, tamen secundum quandam participationem, & juxta quendam naturæ ordinem dicuntur quædam causæ æquivocæ causæ per se effectuum directe secundum esse eorum, quia forma talis effectus secundum totam latitudinem suam pendet per se primo a tali causa, & ab ea potest secundum totam suam speciem fieri, & juxta naturæ ordinem ita fieri postulat. Et hoc modo sol est causa luminis, sub sole comprehendendo, quidquid naturam ejus participat quantum ad proprietatem lucis; sic enim dixit Aristoteles secundo de Anima, ignem illuminare ut participat naturam cœli. Et e converso lumen ut sic postulat natura sua talem causam ut sit, juxta naturalem causarum ordinem, quamvis absolute possit a Deo fieri. Deus ergo vel solus, vel maxime est causa suorum effectuum, non solum quoad fieri, sed etiam quoad esse directe ac per se primo.

Rursus

Rursus hinc facile etiam constat sensus minoris propositionis assumptæ, scilicet, causam effectus non tantum secundum fieri, sed etiam secundum esse, esse causam ejus etiam quoad conservari: sensus enim est, quandocumque effectus ita procedit a causa, ut simpliciter, & absoluta necessitate illam postulet ut sit, non solum pendere ex actuali influxu ejus, ut primo recipiat esse, sed etiam ut in illo duret ac perseveret, quod est pendere in conservari. Hujus autem propositionis ita declaratæ duas probationes elicio ex D. Th. supra. Prima est, quia quando aliquid est causa effectus in fieri, non potest manere ipsum fieri cessante actione talis causæ: ergo quando aliquid est causa effectus directe ac per se primo secundum esse illius, non potest manere ipsum esse talis effectus cessante actione causæ, quod est pendere in conservari ab illa. Quæ consequentia solum nititur in quadam paritate & proportione, & ideo non est tam evidens. Posset enim quis dicere, majorem vel immediatiorem esse dependentiam ipsius fieri ab actione causæ, quam ipsius esse: quia semper esse pendet media actione: fieri autem immediate per se ipsum, quia non distinguitur ab actione. Sed nihilominus consequentia est optima, parum enim refert, quod dependentia sit æque immediata in dicto sensu, id est, per aliam actionem, vel per seipsam, dummodo sit æque essentialis. Tam essentialiter autem pendet esse participatum ab esse per essentiam, quam pendet quodlibet fieri a suo agente: ideoque manere non potest sine actuali dependentia seu actione.

Et confirmatur ac declaratur; nam si tale esse ratione sui solius, postulat influxum primi agentis, ut sit aliquando in rerum natura: ergo quandocumque est, eundem influxum postulat, quia semper est idem, & quod per se primo ei convenit, semper convenit. Tandem confirmo, vel permanentia in esse, est aliquid supra ipsum esse, ut quidam volunt, vel nihil est præter ipsum esse eodem modo se habens. Primum, licet falsum sit, tamen ex eo necessario sequitur illam permanentiam debere esse a Deo; quia nihil quoquo modo fit, potest esse sine illo. At vero, si secundum, quod verum est, supponatur, procedit alia ratio facta, quod quidquid illud esse ab intrinseco, & absoluta necessitate postulat, ut primo sit, postulat, ut permaneat in esse, quamdiu est, quia semper est idem & eodem modo se habens.

Altera probatio assertionis ex D. Thom. Altera probatio ex D. Thom. est a posteriori quidem & a signo, sed ut opinor, evidentissima intellectui bene disposito; nam videmus pendere a sole in fieri & in conservari, quia sol est causa superioris rationis, & secundum quandam participationem est causa luminis non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse, ut declaratum est. Sed multo essentialius pendet quodlibet ens creatum a Deo, quam lumen a sole, multoque inferior participatio est divini esse, quam lumen sit lucis solis: ergo multo magis pendet in conservari ab illo.

Ultima conclusionis probatio. Ultimam rationem possumus in hunc modum conficere: nam duobus modis possumus intelligere res omnes, ut permaneant in esse, pendere a Deo, primo permissive (ut ita dicam) quia nimirum tamdiu manent in esse, quamdiu a Deo permittuntur manere, id est, non privantur suo esse ab illo, a quo privari possent: secundo positive, id est per actualem influxum in ipsas. Jam igitur argumentor. Evidens est res omnes pendere seu conservari a Deo saltem primo modo; sed non possunt illo modo pendere, nisi pendeant etiam posteriori modo: ergo. Major probatur, quia ad omnipotentiam Dei pertinet, ut res, quas condidit, possit in nihilum redigere si velit: ergo ut conserventur in esse, saltem necessaria est ejus permissio, quæ in hoc solum cōsistere potest, ut non velit eas in nihilum redigere, cum possit. Consequentia est clara, & antecedens patet ex ipsis terminis: quia non esset Deus perfectus dominus omnium rerum, si non posset de eis disponere prout vellet. Minor autem probatur, tum quia multæ sunt res, quæ non possunt privari esse per contrariam actionem, ut angelus, & aliæ res simplices; tum etiam, quia omnis positiva actio necessario tendit ad aliquod esse: unde, si Deus semper indigeret actione ad destruendas res, non posset eas annihilare: ergo ut hoc possit, necesse est, ut per solam abstractionem actionis, vel influxus possit eas annihilare. Hoc autem fieri non potest, nisi quatenus illæ in suo esse & conservari a tali influxu & actione pendent: ergo.

Est ergo hæc veritas satis nota naturæ lumine, quam proinde Philosophos etiam agnovisse significat Justin. Mart. in orat. Parenet. ad Gent. latiusque confirmat Eugubin. lib. 1. de peren. Philos. a c. 26. & lib. 3. fere per totum, sumiturque ex Platone in Timæo, & ex Aristot. vel sub nomine ejus, in lib. de mundo ad Alexandr. & lib. 12. de divin. sapient. secundum Ægyptios c. 19. ubi dicitur: *Ab illo sunt perpetuitas, locus & tempus, ejusdemque beneficio permanent, & sicut centrum circuli in se ipso est: lineæ autem ab eo ductæ ad ambitum; ipseque ambitus cum punctis in eodem centro existunt; sic quoque naturæ omnes, tam quæ ad intellectum, quam quæ ad sensum pertinent, in agente primo consistunt & confirmantur.* Infra vero inquirens, quomodo res omnes dicantur permanere in primo opifice, cum forma permaneat in materia, & materia in forma, & affectio in subjecto: respondet præter hos modos esse alium, quo res dicitur permanere in alio *ut in agente, v. g. lux in lucente, & radius in eo, a quo emanat, & denique quælibet essentia simplex in efficiente:* Trismegistus etiam in Asclepio, Deum vocat: *Mentem conservatricem rerum omnium, in qua omnia vivunt atque subsistunt.* Seneca etiam libro de Consolat. ad Polybium, Deum vocat: *Causarum causam custodientem & regentem omnia:* qui multa etiam ad hanc rem habet in libro de Providentia. Denique Theologi ita sentiunt de hac veritate naturali, eamque aliis rationibus suadent, & exemplis declarant, ut videre licet in Bonavent. in 1. dist. 37. art. 1. q. 1. Gregorio in 2. dist. 3. q. 1. art. 3. Alens. 1. part. qu. 10. membr. 2. & 3. Heruæo in tractatu de æternitate mundi qu. 6. & aliis, quos sect. sequ. referam. *Veteres Philosophi dependentiæ creaturarum a Deo in conservatione cognoverunt.*

Solvuntur rationes dubitandi.

Ad primam rationem dubitandi, patet responsio ex dictis: nam eadem indigentia, quæ est in esse creaturæ in primo instanti quo fit, ut sine alterius actione esse non possit, est in illa quamdiu permanet in esse. Quia cum ratione sui esse præcise, & quatenus tale est, indigeat creatura divino influxu ut sit, quamdiu est, eodem influxu indiget. Neque illa conservatio dici proprie potest iterata collatio ejusdem esse, sed sicut ipsum esse non est iteratum esse, sed est unum esse quod idem permanet: sic etiam influxus, quo res conservatur, est idem seu eadem collatio ejusdem esse, ut sequente sectione amplius explicabimus. Nec vero est superfluus, quia sine illo non sibi sufficerent res creatæ, ut sustentarentur in esse. Quapropter deficiente hoc influxu, statim in nihilum redigerentur, non quia ipsæmet res creatæ se ipsas privarent suo esse: id enim repugnans est; sed quia ab auctore sui esse, illo privarentur, non per actionem contrariam, sed per suspensionem actionis necessariæ, ut esse possent. Et quoad hoc, eadem est ratio de entibus incorruptibilibus: illa enim licet secundum potentiam intrinsecam, & in ordine ad naturalia agentia, dicantur entia necessaria, non tamen in ordine ad extrinsecam potentiam Dei, a qua semper ac continue pendent in suo esse. Unde licet dicantur per se esse in ordine ad intrinsecam causam, quia non per formam distinctam, sed per se habent esse in quo subsistant, quod maxime verum est de immaterialibus substantiis, tamen in ordine ad causam extrinsecam non convenit illis per se esse, sed per superiorem causam, & dependenter ab illa.

Secunda. Ad secundum respondetur, ex utroque capite ibi proposito sufficienter colligi hanc veritatem. Primum enim ad amplitudinem divinæ potentiæ spectat ut nihil sit, neque alio momento esse possit absque influxu ejus. Ad eandem item pertinet plenum dominium omnium rerum creatarum, & intrinseca potestas annihilandi eas, per suspensionem sui influxus. Quocirca in humano artifice vel etiam in naturalibus agentibus univocis, quod possint efficere effectus, qui cessante actione sua in esse permaneant, non est perfectio simpliciter, sed supposita aliqua imperfectione; nimirum in artifice, quod non possit efficere rem aliquam secundum proprium esse; & entitatem ejus, sed solum secundum quandam formam & figuram consurgentem ex situ & ordine talium rerum, qua imperfectione supposita, pertinet ad industriam artificis, res componere ex talibus rebus, tali ordine ac dispositione, ut firmiter cohæreant, & stabiles sint. In agente autem naturali supponitur, v. gr. quod de se sit agens univocum, quod non pertinet ad perfectionem simpliciter: nam cæteris paribus multo excellentius est agens, quod ex se est eminentioris ordinis, quam effectus, illumque eminenter continet. Tamen, supposita illa imperfectione,

ctione, quod causa est ejusdem rationis & ordinis cum effectu, pertinebit ad perfectionem non simpliciter, sed illius ordinis, ut possit effectum æque perfectum ac permanentem efficere. Rursus etiam colligitur, necessitas conservationis sufficienter ex imperfectione creati esse; nam si ex se tale esset, ut posset vel per momentum permanere sine actuali influxu primæ causæ, etiam in primo momento, vel in ipsa æternitate esse posset sine tali influxu, neque ex intrinseca ratione sua postularet dependentiam ab alio, quod est proprium esse infinite perfecti.

Ad exempla vero, quæ ibi afferuntur, primum respondetur, quod licet non quælibet inæqualitas effectus ad causam sufficiat, ut effectus pendeat in conservari; tamen hæc inæqualitas, quæ est inter esse per essentiam & per participationem, seu inter esse independens, & illud quod est essentialiter dependens, sufficit, ut hoc non possit sine illius influxu conservari. Petitur autem in illis exemplis, ut explicemus, quando effectus pendeat in conservari a causa creata. Sed hoc declarabimus commodius in sect. 3.

SECTIO II.

Quænam actio sit conservatio, & quomodo a creatione differat.

IN hac re est prima sententia Henrici quodlibeto 1. q. 7. asserenti in omni rerum productione, & conservatione intercedere duas actiones. Unam, qua res acquirit esse, aliam, qua conservatur in esse, ex quibus illa præcedit, hæc subsequitur. Idem quodlibeto 9. qu. 1. Aureol. & Gregor. infra citandi. Fundamentum esse videtur, quia actio, qua rei confertur esse, est subita, & indivisibilis, & carens duratione seu permanentia, & ideo statim præterit, eique succedit actio, qua res conservatur in esse; nam conservatio est actio permanens. Et confirmatur primo, quia si res eadem actione conservaretur qua fit, semper quamdiu est, esset in quodam continuo fieri, quia primum fieri continuo duraret. Consequens autem videtur valde absurdum: nempe quod res substantialis, & permanens, sit in continuo fluxu. Confirmatur secundo, quia sæpe videmus rem ab una causa produci, & ab alia conservari; ergo tunc necesse est, distingui conservationem a productione: ergo & semper distinguuntur. Ultimo id confirmat ex August. libro de Anim. immor. c. 8. ubi de Deo sic scribit; *Hæc vis & natura incorporea effectrix corporis universi, præsente potentia tenet universum: non enim fecit, atque discessit, effectumque deseruit;* & infra; *Illa effectoria vis vacare non potest, quin id, quod ab ea factum est, tueatur, & specie carere non sinat, quæ est in quantumcunque est: quod enim per se non est, si deseratur ab eo per quod est, profecto non erit*, &c. Alia argumenta pro hac sententia refert ex Aureolo Capreol. in 2. dist. 1. qu. 2. art. 2. in arg. cont. 3. concl. Alia etiam affert Gregor. in 2. dist. 1. quæst. 6. conclus. 4. Sed ea omitto, quia non habent specialem difficultatem.

Secunda sententia est, conservationem non esse aliam actionem a creatione secundum rem aut modum realem, sed solum connotatione quadam aut negatione inclusa, seu ratione distingui, nam creatio dicit effectionem rei, connotando, quod antea non fuerit; conservatio autem dicit eandem effectionem connotando, quod res antea jam fuerit. Hæc est sententia D. Thomæ 1. p. quæst. 104. art. 1. ad 4. & de potent. quæst. 3. art. 3. ad 6. & quæst. 5. art. 1. ad 2. & hanc sequuntur communiter Thomistæ, Heruæus tract. de æternit. mundi quæst. 1. Ægid. de ent. & essent. qu. 7. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 65. Capreol. supra, qui refert specialiter contra Henricum, Bernardum de Ganaco, quodlibet. 1. quæst. 7. Et hæc sententia, per se loquendo, vera est, ut tamen amplius explicetur, distinctio quædam adhibenda est.

Quæstionis resolutio.

Contingit enim interdum rem ab eadem omnino causa conservari, a qua fit; interdum vero a diversis, vel quia effectio fit ab una cum adminiculo, vel concursu alterius; conservatio vero fit a sola una causa, vel e converso, quia productio fit ab una, ad conservationem autem multæ concurrunt. Dico ergo primo; Quando conservatio est ab eodem omnino agente, & cum eodem concursu causæ materialis, vel etiam cum eadem independentia a materiali causa: tunc conservatio non est alia actio a productione vel creatione, nisi ratione tantum vel connotatione & habitudine. Quo fit, ut formaliter ac per se loquendo, actio & conservatio non sint in re duæ actiones. Hæc est mens D. Thomæ. Et probatur, quia nullum est principium sufficiens ad distinguendas illas actiones: ergo sine causa asserentur distinctæ. Quis enim credat solem, vel lucernam alia actione illuminare hunc aerem, cum primo applicatur, & deinceps? Quid enim fuisset in causa, ut prior actio interrumperetur, vel cessaret, ut alia deinde inchoaretur? Rursus deberet prima actio tantum per instans nostri temporis durare, quia qua ratione amplius duraret, semper durare posset: subsequens actio ergo vel duraret per aliud simile instans tantum, & sic essent duo instantia immediata: vel duraret per totum subsequens tempus, quo res conservatur, & tunc eadem, vel majori ratione idem dici poterit de priori actione, & vitabitur illa superflua multiplicatio actionum. Adde quod illa secunda actio inchoanda esset per ultimum non esse, quod est præter naturam talium actionum. Item in visione beata, v. gr. alia esset actio, qua beatus primo videt Deum, & qua deinde perseverat in visione Dei. Et ita prima actio non esset beatitudo, neque de se perpetua, quod est absurdum. Imo hoc admittere in quacumque corporali visione, vel in omni intellectione & volitione est præter omnem rationem, & præter experientiam, quantum in hac re intervenire potest. Imo vix est homini possibile, perseverare tantum per instans in actione vitali, quam exercet. Mirum etiam esset, quod in agente naturali, v. gr. visu variaretur actio, non mutato principio, neque objecto, neque passo, neque effectu. Et similiter quod in agente libero multiplicaretur actio absque usu novo libertatis. Tandem actio habet unitatem ex termino & principio, vel etiam ex passo, si versetur circa illud; sed productio & conservatio habent eundem omnino terminum: ergo si principium sit idem, ut supponimus, actio, de qua agimus, erit eadem, quia creatio nullum habet subjectum: idem autem est servata proportione in actione & conservatione, quæ fit ex subjecto, si passum sit idem.

Dices: Etiam ex temporis diversitate solere actiones distingui, ideo enim Aristoteles ad motus unitatem requirit unitatem temporis: creatio autem & conservatio fiunt diversis temporibus, vel saltem illa fit in primo instanti; hæc vero in toto tempore subsequenti. Respondeo ex sententia Aristotelis, idem tempus continuum satis esse, ut motus sit idem, & consequenter ut actio sit eadem: at in præsenti instans, quo fit creatio, continue conjungitur tempori subsequenti, quo durat conservatio: continue (inquam) eo modo, quo potest indivisibilis terminus rei divisibili immediate copulari: hoc ergo satis esset, ut illa actio esset una, & ideo sæpe dicit Divus Thomas, conservationem esse quasi continuatam creationem. Quod non est intelligendum de continuatione propria, sed nostro modo intelligendi, seu per coexistentiam ad veram successionem continuam. Continuatio enim proprie dicta, solum est in re divisibili: creatio autem & conservatio sunt una actio indivisibilis: unde ejus unitas major est, ejusque duratio non est per successionem, nec per veram continuationem, sed per ejusdem indivisibilis actionis permanentiam. Nam, quando non est successio in termino, vel acquisitione termini, neque in actione esse potest: hic autem non est successio in termino, quia est esse substantiale indivisibile, neque in acquisitione ejus, quia simul totum acquiritur, & simul totum conservatur. Quo fit, ut cum dicitur, productio ac conservatio durare uno tempore continuo, intelligendum id sit de tempore extrinseco, cui illa actio coexistit, nam si sit sermo de intrinseca duratione, potius est unum instans aut ævum indivisibile, quod totum simul incipit in primo instanti, totumque perseverat toto tempore sequente, & in singulis partibus ac instantibus ejus.

Atque hinc confirmatur ratio superius tacta, nam conservatio est una actio, prout durat toto tempore post primum instans, & in omnibus instantibus continuativis talis temporis: ergo etiam est una actio cum ipsa productione vel creatione, quæ fit in primo instante. Patet consequentia, quia non est major ratio distinctionis inter primum instans, & tempus immediate subsequens, quam inter quodlibet instans continuativum, & partem temporis, quæ post illud succedit. Nisi quis fortasse fingat in ipsa conservatione realem & intrinsecam successionem,

Prima assertio. Objectioni fit satis.

nem,

nem, quod & falsum est, & mihi improbabile, & adhuc relinquitur idem argumentum, quod eo modo, quo conservatio in se dicitur una actio, scilicet, continuatione, debeat etiam dici una cum creatione, quia non minus conjungitur pars ultimo termino, quam continuativis, ut in linea punctus terminativus vere illi unitur, & suo modo constituit cum partibus unum integrum, sicut punctus continuativus.

Objectio dissolvitur. Unde obiter solvitur argumentum, si quis ita objiciat: Si Deus annihilaret angelum, & postea eundem crearet, actio creandi esset diversa, solum quia diverso tempore fit: ergo creatio & conservatio, quæ diversis fiunt temporibus, erunt actiones diversæ. Respondetur enim idem argumentum fieri posse de conservatione, quæ priori & posteriori tempori, vel instanti correspondet, quod scilicet non sit eadem actio, sed infinitæ multiplicentur in successione omnium instantium, vel partium temporis. Negari ergo potest consequentia, quia in illo casu actiones essent interruptæ & discretæ; hic vero est una continua. Melius tamen dicitur antecedens non esse necessarium, nam posset Deus reproducere angelum eadem numero actione, qua illum creaverat: non enim illi difficilius est eandem numero actionem iterum efficere, quam eundem numero effectum, ut alibi latius dixi. Tamen etiam posset si vellet diversa actione: uti ad reproducendum eundem numero effectum, ut in superioribus notavi. Et ideo non dixi antecedens esse falsum, sed incertum, quia pendet ex libera Dei voluntate. Unde etiam non nego, quin possit Deus, si velit, variare actionem in rei creatione & conservatione, imo & in ipsa conservatione, prout fit in diversis partibus nostri temporis: dico tamen id esse superfluum, & non connaturale supposita identitate termini & principii, maxime, quando non interrumpitur actio.

Qualis & quanta creationis a conservatione distinctio. Hinc præterea facile intelligitur distinctio rationis inter creationem & conservationem: nam quod hæc saltem intercedat, ipse diversus modus loquendi ostendit: quia res non dicitur conservari in primo instanti quo creatur: neque creari post primum instans reliquo tempore quo conservatur; intervenit ergo aliquod discrimen saltem rationis inter illa duo: quod non est aliud nisi supra tactum, quod creatio sub hac voce connotat negationem esse prius habiti: conservatio vero e contrario connotat possessionem ejusdem esse prius habiti. Quod vero hæc sit tantum diversitas rationis, per se notum videtur. Et facile patet a simili ex ipso termino, nam ipse effectus creatus, ut existens in primo instanti, vel ut existens in toto tempore sequenti solum ratione potest distingui: ergo idem est in actione indivisibili, & ita sunt imposita diversa nomina, quibus significetur actio sub illis diversis respectibus ac connotationibus. Interdum vero concipitur vel significatur actio sine illis respectibus, sed indifferenter, & tunc indifferenter etiam dicitur de productione, & de conservatione: quomodo dicitur sol illuminare aerem, & in primo instante & toto tempore, quo lumen durat. Quo sensu etiam dicitur Deus *usque modo operari*, Joan. 5. ut August. exponit 4. Genes. ad liter. cap. 12. & alii patres supra citati. Ex his ergo satis patet tota conclusio. Cur vero ultimam partem ejus addiderim, constabit ex sequenti conclusione.

Secunda assertio. Dico secundo: Interdum conservatio est distincta actio a productione ob diversitatem efficientis vel materialis causæ: tunc autem est materialis potius distinctio, quam formalis inter productionem & conservationem. Prima pars declaratur & probatur, nam quantitas, v. gr. in mysterio eucharistiæ conservatur eadem numero, & in materia panis & separata a pane. Et ideo alia actione fuit producta ex materia panis, alia conservatur separata. Et ratio est, quia prior actio fuit eductio de potentia materiæ, vel concreatio cum materia, aut comproductio cum pane, juxta varias opiniones. Posterior vero actio est ex nullo subjecto: & in re est idem quod creatio, solum non ita appellatur, quia res illa jam præexistebat. Unde obiter intelligitur, hunc modum distinctionis inter productionem & conservationem, scilicet ut altera sit per modum eductionis, altera per modum creationis, vel e converso, non posse naturaliter intervenire, nisi per miraculum aut supernaturale opus; nam forma quæ fit per actionem dependentem a subjecto, non potest naturaliter fieri aut conservari dependenter a subjecto. Et eadem ratione si accidens productum in uno subjecto, transmutaretur in aliud, & in eo conservaretur: actio illa, qua conservaretur in alio subjecto, esset distincta ab illa, qua fuit productum in priori: quia esset quasi nova eductio, novaque dependentia a distincta causa, tamen illa diversitas non potest esse naturalis, quia non potest accidens migrare naturaliter de subjecto in subjectum.

Alio modo potest distingui conservatio a productione ex parte principii, ut cum ignis producitur ab igne, & postea conservatur a solo Deo. Vel cum aqua calefit a sole, ut ab igne, & remoto sole aut igne retinet calorem; tunc enim necesse est conservationem esse novam actionē distinctam. Quod facile patet, quia cessavit prior actio & dependentia: jam enim ignis non agit in aquam, v. gr. aut alium ignem genitum, & consequenter cessavit etiam prior actio, ut erat a Deo: nam in re erat omnino eadem cum actione ignis, ut sequente quæstione declarabitur: ergo est nova actio, qua Deus se solo illum effectum conservat. Imo contingit priorem actionem esse successivam: conservationem vero esse indivisibilem & permanentem, quia per hanc nihil novum acquiritur per partes, sed quod acquisitum est paulatim, simul & indivisibiliter conservatur: loquor enim de pura conservatione, quæ fit sine augmento. Denique ratio est, quia actio, cum per se ipsam pendeat ab agente, non potest variare dependentiam, vel habitudinem ad agens, quin varietur actio. Et ideo si lumen producatur ab una lucerna, & conservetur ab alia, conservatio est actio distincta a productione: & in universum idem est quandocumque est distinctum conservans a producente. Distinctio creationis a conservatione ob variationem efficientis.

Ex quo obiter intelligitur, hunc modum distinctionis non habere locum naturaliter in creatione, & conservatione illi correspondente, quia naturaliter non potest res creari, neque creata conservari nisi a solo Deo: secus vero est supernaturaliter: nam si Deus crearet rem per instrumentum creatum, & postea conservaret se solo, vel e converso, tunc etiam actio esset distincta propter eandem rationem. Dixi autem esse collationem faciendam inter conservationem correspondentem creationi: quia ita est formaliter ac per se facienda comparatio, quoties inquiritur de distinctione inter productionem & conservationem. Nam si quis compararet conservationem ignis in materia cum creatione quacumque, clarum est esse actiones diversas. Item sistendum est in actione & causalitate causæ efficientis: nam si quis compararet creationem materiæ, v. gr. ad conservationem, prout suo modo est a forma actuante illam, sic alia est causalitas formæ ab actione agentis: tamen id non est formaliter comparare conservationem activam cum productione.

Unde tandem intelligitur, cur in hac assertione dixerim distinctionem hanc inter conservationem & productionem esse per accidens ac materialem: in superiori vero dixerim identitatem esse per se ac formalem. Quia nimirum distinctio, quam explicuimus, non est inter conservationem & productionem, ex eo quod una est conservatio & altera productio: sed ex eo quod una est ab una causa, & altera ab alia. Quæ distinctio erit eadem inter duas productiones, vel etiam inter duas conservationes, si eadem diversitas principiorum intercedat: ergo productio & conservatio per se non habent hanc diversitatem, sed potius identitatem, si formaliter ac præcise comparentur.

Satisfit argumentis.

Argumenta prioris sententiæ fere non indigent solutione. Negatur enim creationē ex necessitate durare tantum per instans nostri temporis secundum rem loquendo; durat enim quamdiu conservatio permanet: secundum nomen autem seu connotationem dicitur, solum durare per instans, quia tantum pro illo instante connotat negationem prioris existentiæ. Loquimur autem semper de creatione, quæ est cum novitate essendi; nam illa, quæ esset ab æterno, non duraret per instans nostri temporis, sed esset nunc æternitatis, in eaque distinguerentur creatio & conservatio, modo proportionali, ut disputatione præcedente declaravimus. Ad primam confirmationem respondetur, cum res permanens dicitur esse in quodam continuo fieri, æquivocam esse locutionem; nam esse semper in fieri ex rigore verborum significat esse in quodam continuo transitu & successione; in hoc autem sensu falsa est propositio, non tamen sequitur ex prædicta sen-

sententia, ut per se notum est. Alius vero sensus esse potest, quod creatura quamdiu est, actu pendet a prima causa, a qua semper recepit esse per eundem actualem influxum, quo creata est. Et hoc sensu est vera propositio, tamen est impropria, quia fieri in rigore connotat quandam novitatem essendi. Secunda confirmatio probat secundam conclusionem a nobis positam. Verba autem D. Augustini, vel nihil ad rem faciunt, vel ad summum confirmant eandem conclusionem.

SECTIO III.

Utrum res omnes a solo Deo pendeant in conservari.

DIximus pertinere ad efficacitatem primæ causæ, ut res omnes in esse conservet, sequitur ut declaremus, an hoc sit proprium ejus, & consequenter explicabimus communem divisionem causarum in eas, a quibus effectus pendent tantum in fieri vel etiam in conservari. Et investigabimus radicem hujus diversitatis, an scilicet sufficiens sit, quod causa sit univoca, vel æquivoca, vel si hæc non est satis, quænam illa sit.

Sensus quæstionis exponitur.

Variis titulis una res ab alia in sui conservatione dependere potest.

Primum autem omnium advertendum est ex D. Tho. 1. p. qu. 104. art. 1. & 2. variis modis intelligi posse unam rem conservari ab alia, scilicet per se, vel per accidens. Per accidens dicuntur conservare rem ea, quæ illam protegunt a contrariis, vel eis resistendo, vel ea removendo. Et hoc modo certum est Deum conservare unam creaturam mediante alia. Angelus enim potest facile conservare hominem avertendo lapidem, ignem, &c. de quo non est quæstio, quia hæc non tam est conservatio, quam alia mutatio localis, vel alterationis, ad quam ex accidente sequitur, ut res, quæ jam erat, non corrumpatur, & ita conservetur. Conservatio autem per se potest subdistingui; nam una est directa & immediata, quæ consistit in perseverante influxu ipsiusmet esse, quod per productionem communicatum fuit. Alia vero est cōservatio solum mediata aut remota, quæ consistit in influxu aliquarum dispositionum vel formarum, quæ necessariæ sunt, ut res cōservetur in esse. Et priorem videtur D. Thom. supra ad 1. vocare conservationem principalem: posteriorem vero secundariam. De hoc igitur posteriori modo conservationis nulla est quæstio, quia certum est hoc modo quasdam creaturas conservari per alias: sic enim dixit Arist. 12. Metaph. tex. 34. cælum & solem divino motu suo conservare hæc inferiora. Et ratio est, quia hic modus conservationis solum consistit in productione aliquarum qualitatum, vel formarum. Unde sicut una creatura agit in aliam, ita etiam potest agere in qualitates consentaneas naturæ ejus, quibus commode conservetur.

Ubi duo sunt consideranda, unum est, conservationem proprie dici de illa, quæ est per efficientiam, quomodo nunc de illa loquimur: extendi tamen ad alia genera causarum, præsertim materialis & formalis. Quomodo forma conservatur per materiam, & materia suo modo per formam, & compositum per dispositiones materiales. Hac ergo ratione dici potest materia conservari mediis causis secundis, quia licet mediate non influant esse in illam, tamen inducunt in eam formas, quibus mediantibus conservatur. Et simili ratione qui producit connaturales dispositiones, dicetur conservare subjectum, quo modo sol conservat viventia, fovendo naturalem calorem eorum. Alterum observandum est, conservationem interdum tribui individuo, interdum vero speciei, quomodo dicitur conservari species per continuam generationem individuorum, quæ est etiam impropria conservatio; nam potius est generationum successio. Unde neque de hac est sermo, quia constat, generationes has fieri mediis causis secundis. Est ergo sermo de propriissima conservatione, per directum & immediatum influxum continuum ipsius esse in eadem singulari re,

Quæstionis resolutio.

Dico igitur primo; Nulla substantia creata pendet in conservari quoad suum esse substantiale a causa creata. Notavit hoc Capreolus in 2. dist. 1. q. 2. art. 3. ad 4. contra tertiam conclusionem, ex D. Th. q. 5. de potent. art. 1. ad 7. Potestque inductione & ratione ita ostendi; nam in rebus incorruptibilibus, quæ per creationem fiunt, res est clarissima, ut notavit D. Thom. 3. p. q. 13. art. 2. quia conservatio harum rerum fit per eandem actionem perseverantem, qua creantur. Item, quia illa actio qua conservatur, non est ex materia, quia vel res, quæ per illam conservantur, non habent materiam, sed sunt simplices, vel si habent, talis influxus simul terminatur immediate ad esse ipsius materiæ; & ideo qua ratione creatio harum rerum est propria ipsius Dei, eadem etiam conservatio. Quod etiam est verum de materia prima rerum generabilium: nam de conservatione, quæ est per formam, tam diximus esse mediatam & impropriam. Maxime si verum est, formam non concurrere proprie & a priori ad conservationem materiæ, sed tantum a posteriori, & quasi dispositive, ut in superioribus factum est.

Præterea substantiæ corruptibiles inprimis non pendēt in conservari a substantiis creatis immaterialibus; nam hæ non possunt per se efficere eductionem formarum de potentia materiæ: ergo nec conservationem: est enim eadem ratio de conservatione. Item non pendent in conservari a generantibus univocis, ut experientia constat. Et ratio est, quia recipiunt perfecte eorum formas secundum speciem. Item, quia alias unum individuum unius speciei secundum suum esse diceret essentialem, vel saltem connaturalem habitudinem dependentiæ in ipso esse ab alio individuo ejusdem speciei, & sive vel procedendum esset in infinitum, vel necessario sistendum esset in aliquo, vel aliquibus, quæ non connaturali modo conservarentur: utrumque autem est plane falsum, ut constat. Rursus neque a generante æquivoco, si illud etiam sit substantia genita, ut etiam constat experientia: nam, licet equus generet mulum, genitum non pendet in conservari a generante. Et in his & similibus fortasse ratio est, quia hæ generationes sunt aliquo modo per accidens, & ideo effectus ratione sui esse non dicit intrinsecam dependentiam a tali causa, sed solum ratione talis fieri. Aliam generalem rationem statim tractabimus.

Tandem possunt hæ substantiæ generabiles comparari ad cælestes & incorruptibiles substantias compositas. Et sic aliqui existimant substantias inferiores pendere in cōservari a cœlo, quod sine probatione verisimile indicat Fonseca cap. 2. q. 9. sect. 2. lib. 5. Metaph. Sed id negat D. Thomas supra. Reddit autem rationem satis obscuram his verbis: *Actio agentis corporalis non se extendit ultra motum: & ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quæ est per motum: non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formæ. Sic enim per motum corporum cœlestium inferiora conservantur in esse.* Quæ ratio duobus modis explicari potest: primo, quod agentia corporalia non attingunt eductionem formarum immediate, sed tantum dispositive, & ideo non possint esse propria causa conservationis. Sed hic sensus est contra principia D. Thom. & contra mentem ejus in illo loco, Nam, juxta illum sensum eodem modo penderet forma in conservatione sicut in eductione a corpore cœlesti, quod tamen D. Thom. negat. Tunc autem difficile relinquitur, cur eo instrumentali modo, quo agens corporale mediante motu est causa eductionis formæ substantialis, non possit etiam esse causa conservationis ejus. Secundus ergo sensus esse videtur, quod cœlum, quia non agit in inferiora nisi mediis accidentibus, solam instrumentaliter attingit effectionem formæ substantialis, & ideo solum habet hanc efficientiam quamdiu durat alteratio prævia, quia instrumentum solum agit ad effectum principalis agentis prævia propria actione: cessante ergo motu alterationis cessat actio cœli circa ipsam substantiam. Conservantur autem hujusmodi res cessante alteratione, quamvis non generentur, nisi mediante illa: & ideo non pendent in conservari a cœlo, sicut pendent in fieri.

Ratio D. Thomæ pro conclusione explicatur.

Estque in hoc sensu ratio hæc probabilis, quæ potest ita declarari amplius & confirmari, quia substantia creata non efficit aliam, nisi mediis accidentibus, ut instrumentis, sed nulla substantia ex natura sua pendet in suo esse & conservari ab efficientia accidentium, imo in universum nullus effectus nobilior instrumento videtur per se pendere in conservari ab actione instrumenti, esto interdum pendeat in fieri, quia tale agens non est aptū ad efficiendū talem effectum, nisi medio instrumento, ut licet species intelligibilis fiat medio phantasmate, ut instrumēto, non pendet ab illo in conservari, & sic de aliis. Et ratio esse videtur, quia habitudo ad instrumentum ignobilius non

potest fundari in intrinseca natura & indigentia ipsius effectus, sed ad summum in natura, vel voluntate agentis, quia vel non est sufficiens, vel non vult agere sine tali instrumento. Unde hic optime quadrat distinctio D. Thom. prout a nobis supra explicata est de causa solius fieri, vel etiam ipsius esse. Nam quandocunque causa medio instrumento imperfecto agit perfectum effectum, est causa ipsius fieri, non vero ipsius esse, quia non est verisimile, talem effectum ex vi sui esse absolute considerati postulare talem causam ut sit, sed ad summum, ut fiat tali genere productionis. Et ideo talis effectus nunquam pendet a tali causa in conservari. Quia ergo cęlum nullam substantiam inferiorem efficit, nisi hoc modo, scilicet, per accidentia, quæ sunt ignobiliora instrumenta, quam effectus substantiales: ideo licet hæ substantiæ interdum a cęlis fiant, non tamen ab iis in conservari pendent.

Quod potest tertio in hunc modum ostendi, quia elementa secundum suas substantias non pendent in conservari a cęlis: ergo nec mista pēdere possunt: ergo nullę substantiæ corruptibiles ita pendent a cęlo, quia hę non sunt, nisi aut simplices aut mistæ. Antecedens probatur, tum experientia: nam ignis aut aqua per se loquendo æque cōservatur in absentia vel præsentia Solis, & quomodocunque mutetur influentia cęli: tum ab origine, quia cœli & elementa æque primo creata sunt: unde elementa per se & natura sua non pendent in fieri a cęlo: sed vel primo fiunt per creationem, vel postea unum aptum est generare sibi simile: ergo neque in conservari pendent. Prima vero consequentia probatur a paritate rationis, vel etiam a fortiotiori, quia formæ mistorum sunt perfectiores, & ex se æque permanentes. Quod etiam experientia confirmat, quia licet aurum generetur a Sole, conservatur sine pręsentia vel actuali influentia Solis, & sic de aliis. Nulla ergo substantia reperitur, quæ immediate & directe pendeat in suo esse ab alia substantia creata. Neque invenio rationem, quæ vel probabiliter oppositum suadeat, cui respondere necesse sit.

Quæ accidētia pendeant in conservari a suis causis, quę non.

Dico secundo: Accidentia non semper pendent in conservari a suis causis etiam æquivocis. In causis enim univocis est res manifesta, & experientia, & ratione supra facta, quæ in universum probat, effectum nunquam pendere a causa univoca seu ejusdem rationis in esse, sed in fieri tantum. De effectu autem facto a causa æquivoca, patet in calore facto a Sole: permanet enim cessante influxu ejus, & idem est de aliis primis qualitatibus, quæ a luna & aliis astris fiunt. Rationem vero statim inquiremus.

Dico tertio: Aliqua accidentia pendent in fieri & conservari a causis æquivocis creatis. Hæc etiam conclusio constat experientia; sic enim pendet lumen a Sole, vel alio lucido; species intentionales sensuum externorum ab objectis: actus vitales a potentiis, & in universum motus ab aliquo actualiter movente. Atque ita fit, ut tantum hi effectus non dependeant a solo Deo in conservari. Dico autem *a solo*, quia etiam ab ipso pendent immediate in conservari; nam, eo modo quo omnis operatio creaturæ est etiam immediate a Deo, ut infra dicemus, hæc etiam conservatio, quæ per creaturam fit, est etiam immediate a Deo: est enim eadem ratio, cum hæc conservatio sit quædam operatio, seu efficientia. Et ita in hoc nulla est difficultas.

Sed magna est in reddenda ratione hujus dependentiæ: non enim sufficienter redditur ex eo, quod causa est æquivoca, & effectus imperfecte participat virtutem causæ: nam constat ex pręcedente assertione, hanc rationem non sufficere in aliis effectibus æquivocis. Unde etiam difficile est rationem assignare, ob quam quidam effectus æquivoci causarum creatarum non pendeant ab illis in conservari: alii vero pendeant. Quam difficultatem attigit D. Thomas 1.p.qu.84.art.1. ubi tacite quærit, cur aqua calefacta retineat calorem cessante actione ignis: aer vero non retineat lumen, cessante actione Solis. Et solum respondet, *Quia materia aquæ est susceptiva caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne: aer vero non est susceptivus luminis secundum eandem rationem, qua est in Sole.* Hęc vero ratio non videtur sufficiens, quia potest argumentum commutari; nam lumen causatum ab igne in aere non conservatur, cessante actione ignis, calor vero causatus a Sole conservatur: & tamen aer est susceptivus luminis secundum eandem rationem, qua est in igne, & non est susceptivus caloris secundum eandem rationem, qua est in Sole. Deinde inquiro, quid sit qualitatem aliquam recipi in passo secundum eandem rationem, qua est in agente, quos enim potest habere sensus. Prior est, ut idem sit recipi secundum eandem rationem, quod esse ejusdem speciei, & sic non concludit ratio, tum quia calor factus a Sole non est ejusdem speciei, tum etiam quia probabile est, aerem esse susceptivum luminis secundum eādem rationem, qua est in Sole. Maxime secundum eundem D. Th. qui 1.p.q.67. art.3. ex eo probat lucem Solis non esse formam substantialem, quia in aere est accidens. Quæ ratio non esset efficax, nisi supponeret lumen aeris & lucem Solis esse ejusdem rationis.

Alter sensus est, ut qualitatem recipi secundum eandem rationem idem sit, quod produci conjunctam in passo eidem radicali principio, id est, eidem formæ substantiali prout erat in agente, quem sensum magis D. Thomas indicat, dum ait; *Aer natus non est recipere lumen secundum eandem rationem, secundum quam est in Sole*, & exponit: *Ut scilicet recipiat formam Solis, quæ est principium luminis*: Unde concludit: *Et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione Solis.* Et eundem sensum magis explicat dicta quæst.67. art.3. ad 1. ubi ait, qualitatem sequi formam substantialem, & ideo sicut se habet subjectum ad receptionem formæ substantialis, ita se habere ad receptionem & retentionem qualitatis. Unde concludit, si cum qualitate recipiatur forma substantialis, tunc firmiter recipi, & sine dependentia in conservari ab agente creato: si vero recipiatur imperfecte, id est, disponendo & præparando materiam ad talem formam, tunc etiam conservari aliquamdiu cessante actione agentis, facile tamen abjici: si autem qualitas nec recipiatur cum forma, nec disponat ad formam, omnino non manere cessante actione extrinseci agentis. Ex hoc ergo sensu talis concluditur ratio: nam quia calor sive ab igne, sive a Sole productus, semper disponit ad formam ignis, ideo non omnino pendet in conservari a tali agente, lumen vero aeris formaliter ac per sese non disponit ad aliquam formam substantialem, sive fiat a Sole, sive fiat ab igne: aer enim illuminatus a quocunque, si non calefieret, non disponeretur ad formam ignis, & ideo omnino pendet in conservari.

Sed neque hoc modo explicatus ille discursus videtur efficax. Primò, quia non est universalis: actus enim sciētiæ pendet in fieri, & conservari ab agēte: habitus autem non ita pendet: neuter autem disponit ad formam substantialem. Deinde species intelligibiles factæ ab intellectu agēte non pendent in conservari ab illo, & tamen non disponunt ad formam substantialem. Præterea figura, calor, & alię qualitates similes non disponunt ad formam substantialem & sunt qualitates permanentes, quæ non dependent ab aliqua causa conservāte effective. Denique, quod qualitas disponat ad formam, vel non disponat, videtur impertinens, ut in conservari pendeat a suo agente.

Alii ergo putant rationem esse reddendam solum ex intrinseca natura talium qualitatum vel effectuum, quia nimirum tales sunt, ut essentialiter vel connaturaliter includant dependentiam a tali causa. Quæ ratio explicatione indiget, ne videatur tota res ad occultam rei naturam revocari, quod non tam est rationem reddere, quam ejus ignorantiam fateri. Verum est enim, hanc dependentiam fundari in aliqua speciali conditione vel natura talium effectuum: existimoque non in omnibus provenire ex eadem radice, sed juxta uniuscujusque effectus naturam quærendam esse in illo rationem talis dependentiæ. Itaque in motu facile redditur ratio, cur semper pendeat ab actuali agente, quia nimirum ejus esse non tam est esse, quam fieri: quia ergo fieri non potest esse sine agere, ideo nec motus sine movente. Et hæc ratio probat de omni dependentia quatenus talis est; nam illa vel est quoddam fieri, vel est ipsa conservatio. Et ideo per seipsam essentialiter vel intrinsece pendet ab agente, & talis dependentia a tali agente.

Motus quare ab agente in conservari pēdeat.

Atque hinc etiam facile redditur ratio de actibus immanentibus, si, ut multi volunt, sunt tantum actiones & non qualitates; nam omnis actio per se ipsam est essentialis dependentia ab agente. Sed, quia omnis actio habet suum terminum, & omnis dependentia, est alicujus dependentia, ideo ut verius supponimus hos actus esse quasdam qualitates dependentes a suis potentiis. Et ratio optima redditur ex natura talium qualitatum: sunt enim essential-

Quare actus immanētes.

tialiter actus vitales, qui ad informandum postulant facultatem influentem in ipsos, unde, quia naturaliter esse non possunt, nisi actu informando suum proximum & intrinsecum principium, ideo etiam naturaliter esse non possunt, nisi actualiter sint ab ipso. Quæ ratio cessat in habitibus, & alioqui habitus imitantur potentias: sunt enim cum illis principia agendi, & dantur ad disponendas & juvandas ipsas potentias: & ideo natura sua sunt permanentes & independentes ab actuali efficientia ipsarum potentiarum.

Species intentionales qua pendeant in conservari ab agentibus, qua non. De speciebus autem intentionalibus non potest ratio reddi ex generali natura earum, cum videamus quasdam pendere in conservari a suis proximis agentibus, alias vero minime. Et ideo reddi potest ratio, vel in finali causa, quia quædam institutæ sunt ad cognoscendum tantum in præsentia objectorum: aliæ vero ut retineantur in memoria: vel ulterius ex his diversis finibus intelligi potest, species sensuum externorũ esse valde imperfectas, & esse quasi instrumenta conjuncta suorum objectorum, ideoque natura sua pendere ex actione eorum in esse & conservari: alias vero species vel sensibiles, vel intelligibiles esse perfectioris rationis, & ideo magis esse independentes.

De qualitatibus physicis eadẽ quæstio tractatur. De aliis vero qualitatibus physicis, de quibus solis videtur D. Th. locutus citatis locis, probabiles sunt ejus rationes: nam hæ qualitates, vel disponunt ad formam, vel consequuntur illam. Quę disponunt, quia ex natura sua antecedunt formam, ideo possunt saltem in esse remisso præcedere talem formã, & consequenter etiã possunt manere sine illa, quę vero formã consequuntur, non possunt esse nisi vel intrinsece ab illa manent, vel ab agente habẽte talem formã actualiter pendeant. Addere pręterea possumus aliam rationem generalem, quod qualitates unius speciei nunquam pendent in conservari a qualitatibus ejusdem speciei, propter rationem superius factã de causis univocis. Et ideo valde probabile est lumẽ & lucem Solis specie differre. Qualitas autem, quæ aliquando fit ab alia superiori & specie distincta, talis interdum est, ut, per se loquendo, fieri possit ab alia ejusdem speciei. Et tunc licet interdum fiat a superiori qualitate, non pendet ab illa in conservari. Quia cum ex natura sua non petat dimanationẽ ab illa superiori causa ut sit, non est cur ab illa pendeat in conservari, licet ab illa fiat, juxta doctrinam datam in sect. 1. explicando rationem dubitandi. Et hinc est, quod calor, licet fiat per actionem Solis, conservetur sine actione ejus, quia natus est fieri ab alio calore. Quando vero qualitas talis est, ut in extraneo subjecto nunquam possit naturaliter fieri, nisi a superiori qualitate connaturali modo existente in superiori agente, tunc signum est, pendere ab agente in conservari, quia sicut absolute indiget illa emanatione, ut sit, ita similem influxum requirit ut in esse permaneat: & ideo lumen in aere non conservatur sine præsentia Solis, vel alterius, quod in natura lucis cum Sole conveniat. Et hanc rationem, licet sub aliis verbis, indicavit Cajetanus defendens rationem D. Th. 1. p. qu. 104. art. 1. dubio ult. & applicari potest ad omnes effectus tam substantiales, quam accidentales.

Dubium primum incidens.

Sed adhuc supersunt duæ difficultates. Prior est, quia omnis qualitas pendet ab aliquo agente proximo in fieri & conservari: unde etiam in calore cessante actione ignis, adhibet Deus aliam actionem, qua se solo conservat talem calorem, ut supra diximus, quæ actio talis est, ut ęquivaleat actioni, quam habebat ignis cum cõmuni concursu Dei: unde per se esset sufficiens illa actio ad producendum illum calorem, si non esset productus, quia per illam solam dat Deus esse tali calori, tanquam sufficiens causa illius esse. Quotiescunque ergo cessat actio proximæ causæ, effectus conservari non potest, nisi supplente Deo activitatem talis causæ: ergo vel omnis effectus pendet in conservari a sua causa proxima, vel nullus, quia si in omni causa proxima Deus velit supplere absentiam ejus, nũquam effectus pendebit in conservari a tali causa. Vel denique reddenda est ratio, cur Deus in quibusdam effectibus ita se habeat, ut cessantibus causis proximis ipse continuet (ut ita dicam) conservationem eorum: in aliis vero non item. Vel cur hoc postulet natura rei, ut unus effectus pendere dicatur a sua causa proxima in conservari, & non alius.

Enodatur. Ad hanc difficultatem responderi potest negando, ad conservandum sine igne calorem productum ab igne, tantam efficacitatem adhibere Deum, quanta sufficeret ad producendum calorem sine igne, si a principio adhiberetur, sed eam solum vim, quam Deus adhibet ad concurrẽdum cum igne, sufficere postea ad conservandum calorem per ignem productum. Et quia similis efficacia non sufficeret ad conservandum sine sole lumen productum a Sole, ideo optima ratio redditur, cur remoto igne Deus continuet (ut sic dicam) concursum conservativum caloris; remoto autem sole non continuet concursum conservativum luminis. Nam, si remoto proximo agente necessarium semper esset Deum majorem vim adhibere, non posset ratio reddi, cur illa major activitas debita sit effectui, vel certe cur potius magis uni quam alteri debeatur. Sicut recte intelligimus, cur anima rationalis conservetur a Deo separata a corpore; non autem anima equi, quia nimirum eadem activitas Dei, quæ sufficit ad conservandam animam rationalem unitam corpori, sufficit ad conservandam separatam, quod non ita est in anima equi. At vero, si ad conservandum animam rationalem extra corpus necessarium esset Deum adhibere majorem concursum, quo suppleret carentiam conjuncti corporis, non posset ratio reddi, cur talis major concursus debitus esset animæ rationali, vel cur non etiam esset debitus animæ equi: nam etiam illam posset Deus conservare extra corpus adhibendo majorem concursum.

Hęc vero responsio nec sumit verum fundamentum, neque etiam ex illo satisfacit. Primum enim impossibile videtur, quod Deus sola sua virtute conservet formam in materia, sive illa sit calor, sive quæcunque alia materialis, & tamen quod ibi non intercedat dependentia seu actio totalis per se sufficiens ad dandũ esse tali formę, si a principio, & cęteris paribus esset in talem materiam inducenda. Nam ut ostensum est actio conservativa non est per se distincta a productiva; sed illa actio in ratione conservationis est totalis & integra, & a virtute sufficiẽte: ergo est per se sufficiens ad productionẽ illius formę, si non supponeretur producta. Item, quia calor, v.g. non potest habere vel retinere esse, nisi datum ab intrinseca causa sufficiente ad dandum tale esse, & ut sic operante. Et quoad hoc eadẽ est ratio de primo instante in quo recipitur esse, & de quocunque alio, in quo conservatur, ut patet ex discursu facto sect. 1. Sed quamdiu forma conservatur, retinet totum suum esse: ergo recipit illud ab aliqua causa, ut per se sufficiente ad dandũ tale esse: recipit autem illud pro eo instãte a solo Deo in ratione efficientis: nam supponimus a solo illo effective conservari: ergo agit tunc Deus, ut causa per se sufficiens & totalis, non jam solum in genere causę primæ, sicut quando concurrebat cum igne calefaciente, sed simpliciter in genere causę efficientis etiam proximę: ergo majorem efficacitatem adhibet ad talem conservationem, quam ad productionem, quæ fiebat medio igne.

Adde quod prior consensus & actio, saltẽ in productione totius caloris fiebat successive: conservatio autem tota simul perseverat per modum indivisibilis actionis; fit ergo alio modo, & ex majori efficacitate. Denique si in calore admitteremus conservari a Deo solo sine majori concursu, quam adhibebat cum igne, cur non posset lumẽ eodem modo conservari in absentia solis per ęqualem concursum? vel si potest, cur non est hoc ei debitum, sicut calori? eadem ergo restat difficultas etiam admisso altero principio. Et ratio, quæ in ea sententia reddita fuerit, habebit locum, etiam si supponamus (quod verum est) Deum conservare unamquamque rem per integram & totalem activitatem ejus, in sensu exposito, quando illam se solo conservat.

Ratio ergo differentiæ, quæ in illa difficultate postulatur, sumenda est ex principio posito sect. 1. quod interdum effectus manat a sua causa ratione sui esse absolute ac pręcise considerati; aliquando vero solum ratione talis fieri, quod tamen fieri non est adęquatum tali esse, vel simpliciter, vel secundum ordinem connaturalem. Quando ergo effectus manat a causa secunda priori modo, tunc non postulat conservari a Deo in absentia suæ causæ. Quando vero manat posteriori modo, debetur illi conservatio ratione ipsius esse jam recepti, quia cum tale esse per se non dicat ordinem ad aliam causam, connaturaliter postulat conservari a quacunque, etiam a prima; ad quam spectat conservare quidquid factum est juxta modum cõnaturalem. Secus vero est, quando ordo ad causam proximam est omnino per se ex vi talis esse: nam tunc immutare

tare illum ordinem non esset conaturale, nec posset esse debitum rei habenti tale esse. Unde calor (& idem est de quavis simili forma) non postulat fieri & recipere esse ab alio calore, aut alio simili agente proximo, ratione sui esse praecise considerati, quia nulla forma, quae per se fieri potest ab agente univoco, dicit per se dependentiam ab alio ex vi sui esse, ut supra etiam probatum est: sed solum quoad fieri intercedit haec dependẽtia ex ordine naturalium causarum, qui non extenditur ad omnium rerum cõservationem. Et ideo calor de se indifferens est, ut conservetur a quocunque agente universali: estque hoc ei debitum ex vi sui esse, postquam illud semel recepit. Lumen autem talis est forma, quae ex vi sui esse postulat dimanationem a luce, ut sibi connaturali, unde non potest ab univoco agente produci: & ideo absque ulla dimanatione non est ei debitum naturaliter, ut a sola superiori causa conservetur. Et in omni alia simili qualitate depẽdente in conservari ab agente proximo, invenietur aliqua naturalis proprietas, ex qua conjectare liceat, talem formam ex vi sui esse postulare dimanationem a tali causa proxima, ut supra declaratum est, & maxime patet in actibus vitalibus. Et in omni forma materiali (ut per hoc respondeamus ad quoddam exemplum in contrarium supra positum) talis modus entitatis invenitur, ut ex natura sua postulet efficientem causam, ut operantem ex praesupposito subjecto, & ideo non postulat conservari a Deo extra subjectum. Quod secus accidit in anima rationali, quae ad recipiendum esse non postulat actionem ex subjecto: & ideo separatio a corpore non obstat, quo minus naturaliter postulet conservari: non est ergo illud exemplum simile, & ita videtur satisfactum toti difficultati propositae.

Aliud dubium notandum.

Secunda difficultas est, an inter dependentiam effectus in fieri tantum, vel in conservari simpliciter detur dependentia quaedam media, secundum quam forma manet quidem aliquandiu cessante actione agentis, paulatim tamen deficit, ac tandem omnino perit, si actio agentis non iteretur. Nam D. Th. citatis locis ita videtur sentire de formis accidentalibus, quae disponunt ad formas substantiales, & antequam perveniant ad gradum perfectum, in quo suis formis conjunguntur, actio agentis desistit: *Nam tunc* (ait D. Th.) *manet qualitas aliquandiu, sed non semper, sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam.* Et rationem reddit juxta principia supra declarata, quia hujusmodi forma accidentalis conservatur ratione formę substantialis: si ergo actio perveniat usque ad formae substantialis productionem dispositio conservabitur simpliciter ac semper: si vero maneat actio inchoata tantum, conservari poterit dispositio aliquandiu, non tamen semper. Secundum exemplum esse potest de habitibus, qui non ita pendent in conservari ab actibus, ut statim pereant cessante actu: juxta aliquorum vero opinionem ita pendent, ut per solam cessationem ab actibus paulatim minuantur, & si magna sit, omnino corrumpantur. Tertium & mihi difficilius exemplum est de impetu impresso lapidi sursum projecto: non enim statim ac cessat activitas projicientis esse definit, ut per se constat: nam ad hoc imprimitur, ut maneat aliquandiu post contactum impellentis: & tamen postea paulatim per sese definit esse absque ulla actione contrarii agentis, ac tandem consumitur.

Explicatur. Nihilominus hic modus dependentiae mihi est ad intelligendum difficillimus, quia cessante actione agentis cessat dependentia effectus ab ipso, quia actio & dependentia idem sunt, solumque differunt in respectibus connotatis, ut saepe dictum est: ergo si ablata dependẽtia adhuc res facta manet in suo esse, vel per unum instans, quantũ est ex vi carẽtię talis dependẽtię, perpetuo manebit, si aliũde nõ distruatur. Patet cõsequentia, quia non est major ratio de uno instante, quam de quolibet tẽpore. Quod secundo ita declaro: nã si cessante actione agentis forma facta aliquãdiu cõservatur: ergo pro illo tempore jam illa forma non recipit esse ab illo agente, a quo facta fuerat: ergo necesse est, ut cõservetur illo tẽpore per aliã actionem superioris agentis per se sufficientem ad influendum illud esse juxta nuper dicta in proxima difficultate; ergo ex vi illius actionis, per se loquendo, quocunque tẽpore conservabitur, nec potest reddi ratio, cur illa actio superioris agẽtis per sese cessare debeat. Tertio, etiãsi quis fingat illã aliã actionem conservativã, per se loquendo, cessare debuisse, nulla ratio reddi potest, cur debeat cessare per partes, seu paulatim, quia hoc nihil aliud est, quam formam illã successive corrumpi: hujus autẽ successionis nulla causa naturalis reddi potest. Nam sicut forma non fit successive quoad intensionem, nisi quãdo fit ab uno cõtrario cum resistẽtia alterius, ita non desinit successive, nisi quando corrumpitur per actionem cõtrarii agentis ipsa resistente, quando vero corrũpitur per cessationem causae agentis, desinit pro ratione talis cessationis: si ergo agens omnino cessavit a sua actione circa totam formam, & omnes gradus ejus, qui potest successive desinere? aut cur unus gradus prius desinet, quã alius, cum actio agentis aeque in omnibus cessaverit? Quod si aliqua successio est futura, deberent prius desinere priores gradus, quia prius desierat actio agentis circa illos, si successive eos produxerat: id autem fieri non potest, cum priores sint fundamentum posteriorum.

Hae igitur rationes videntur convincere non esse medium inter causam in fieri tantum, vel omnino in esse: nam si causa est talis, ut cessante illius actione effectus nõ possit nec per momentum subsistere, illa est propria causa effectus in esse & cõservari: si autem causa est talis, ut cessante actione effectus possit per momentum subsistere, potest & semper, quantum est ex vi talis causae: & ideo illa solum est causa ipsius fieri. Atque ita distinguuntur illa duo membra per immediatam oppositionem contradictoriam, in qua non potest medium inveniri.

Ex exemplis autem in contrarium adductis duo prima facillima sunt. Calor enim in aqua cessante actione ignis, corrumpitur per actionem positivam a suo contrario ipso renitẽte; & ideo paulatim perit. Si autẽ fingeremus vel in aqua impediri naturalem dimanationẽ frigoris a forma ejus, vel calorẽ ut sex v.g. produci in subjecto neutro, a quo nulla esset actio contraria, cessante actione ignis, tunc ille calor semper maneret in eodem subjecto, neque ex se desineret esse: nam licet sit dispositio imperfecta ad formam ignis, tamẽ quia simpliciter nõ pendet ab ea in cõservari, posset ita semper manere, si aliunde non corrumperetur. Secundum etiam exemplum assumit falsum; nam per solam cessationem actus per se non corrumpitur, nec diminuitur habitus, sed solum a causis contrariis, quae ea occasione interveniunt, ut D. Thom. declaravit 1. 2. quaest. 54. art. 3. ubi in solutione ad 1. declarat, non aliter definere calorem per cessationem calefacientis, & tacite exponit, quod ex prima parte citavimus.

Calor relictus in aqua post ignis actionem a quo corrumpatur.

Habitus an minuatur per cessationem actus.

Tertium exemplum est sane difficile: nam experientia ipsa videtur docere impulsum illum paulatim minui, quia inde provenit, ut motus projecti paulatim etiam remittatur & langueat. Aliunde vero non apparet actio agentis contrarii, a quo corrumpatur. Aut enim illud esset intrinseca forma, aut gravitas projecti, & hoc non, quia nec gravitas est activa alterius qualitatis, neque ipsa intẽditur per emanationem, sicut frigus in aqua, quia gravitas non fuerat remissa per impressionem impetus. Vel remitteretur a medio resistente, & in contrarium impellente: & hoc etiam dici non potest, tum, quia prius quam projectũ incipiat in contrarium impelli, incipit impetus remitti; tum etiam, quia si unus impetus non corrumperetur, nisi a contrario, non posset lapis a se abjicere omnem impetum: necesse est ergo, ut per puram privationem auferatur. Quare multi negant, quod haec difficultas supponit, scilicet impetum esse qualitatem impressam projecto, sed solum contactum projicientis, quasi continuatum per partes medii, prout Aristoteles docuisse videtur in fine Physicorum. Nec desunt alii, qui putent ipsammet projecti gravitatem esse instrumentum, quo projiciens utitur medio contactu ad impellendum, quo vult. Sed mihi haec etiam incerta sunt, quia vix intelligo motum illum sine impressa qualitate, prout jam docent frequentius Philosophi. De modo autem corruptionis illius qualitatis ipsimet Philosophi, qui illam ponunt, nihil dicunt, neque ego invenio quod mihi satisfaciat. Solum dicere possumus, quamvis impetus non corrumpatur per propriam actionem contrarii; tamen desinere ad modum earum qualitatum, quae sic corrumpuntur, quia definit resistente seu remitente contrario. Itaque quia illa qualitas est in subjecto contrario & resistente activitati ejus, propter quam solam illa qualitas imprimitur per modum instrumenti; ideo non postulat semper ibi conservari, quia alias subjectum semper illi resistit, & actioni ejus, natura talis rei postulat, ut paulatim ab ejus conservatione cessetur. Tamen hoc non est propter dependentiam mediam

Quae sit causa diminutionis impetus in projectis.

a suo

a suo agente, sed propter peculiarem naturam & institutum talis qualitatis.

DISPUTATIO XXII.

De prima causa, & alia ejus actione, quæ est cooperatio, seu concursus cum causis secundis.

DE concursu primæ causæ cum secundis ad actiones earum, pauca inveniuntur ab Aristotele aliisve Philosophis dicta, a Theologis vero res hæc copiose disputatur. Et quantum potest ratione naturali cognosci, propria est hujus loci. In qua re primo videndum est, quæ sit necessitas hujus concursus: deinde quid sit, postea quomodo ad actionem causę secundę comparetur, ac tandem videbimus, an causę secundę vel creatę habeant inter hujusmodi subordinationem, vel ad solum Deum.

SECTIO I.

An possit sufficienter probari ratione naturali, Deum per se ac immediate operari in actionibus omnium creaturarum.

DIxi in titulo *per se & immediate*, quia ex dictis disputat. præced. constans est & certum, saltem remote & per accidens divinum influxum necessarium esse ad actionem cujuslibet causæ creatæ, quia saltem necesse est, ut Deus conservet in esse creaturam, quæ aliquid operatur; qui autem dat esse, dat etiam operationem, saltem remote & per accidens.

Prima sententia negans proponitur, & suadetur.

Non defuerunt ergo Theologi, qui negaverunt, Deum per se & immediate concurrere ad actiones secundarum causarum. Cujus erroris præcipuus defensor censetur Durandus in 2. dist. 1. q. 5. & dist. 37. q. 1. quamquam illa sententia antiquior fuerit: illam enim referunt Albertus, Henricus, & alii. Imo D. August. 5. Genes. ad liter. cap. 20. his verbis: *Sunt qui arbitrantur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, cætera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit & jussit, Deum autem ipsum nihil operari.*

Rationes prædictæ sententiæ. Prima. Fundamentum est, quia nulla sufficiente ratione fundari potest necessitas hujus cooperationis; & ideo asserenda non est, quia Deus non adhibet supervacaneum ac minime necessarium concursum. Antecedens probatur primo, quia causæ secundæ non sunt instrumenta, sed principales causæ: nam virtute propria, & non per extrinsecam aliquam motionem operãtur, unde interdum univocæ sunt, & effectus faciunt sibi similes: quando vero sunt æquivocę, sunt perfectiores & nobiliores causę: ergo operantur sufficiente virtute: ergo non indigent auxilio superioris causę. Patet consequentia, quia ad effectum producendum sufficit virtus æqualis illi, aut certe nobilior.

Secunda. Secundo potuit Deus efficere creaturam operantem effectum sibi proportionatum sine ope alterius: cur enim hoc repugnat? Nulla sane apparet repugnantia aut contradictio: neque est contra divinam perfectionem aut potentiam, sed potius indicat magis potentiam Dei. Nam, sicut divinæ potentiæ fuit non solum efficere creaturas, sed etiam illis communicare similem efficiendi vim, ita magis ostenderetur eadem potentia Dei, si suis creaturis possit hanc virtutem agendi completam, & omnino integram communicare: hujusmodi autem erit, si alterius ope ad agendum non indigeat. Quod si hoc Deus potest facere, unde constat non jam fecisse? Aut si faceret, quo alio modo faceret, quam dando creaturæ virtutem æqualem, vel majorem, quam ad effectum necessaria sit? hoc autem jam fecit.

Tertia. Tertio fieri non potest, ut duo agentia immediate concurrant ad eãdem actionem, nisi utrumque eorum imperfectum sit, & tantum partiale, quod de Deo non est dicendum: ergo non concurrit cum creatura immediate ad actionem ejus. Major patet, quia vel una ex illis causis agit per aliam, vel neutra. Si primum, sequitur eam, quę per aliã agit, non agere immediate, sed solum mediante alia, cumque non possit dici creatura agere per Deũ aget Deus per creaturã, & ita frequẽter loqui solemus Deũ, scil. operari per causas secundas, seu mediis causis secundis. Cujus locutionis optimus sensus est, Deum dedisse causis secũdis virtutem operandi, & conservare illas, easque veluti cõsti-tuisse, ut vice sui operentur. Si autem dicatur secundum, nempe neutram ex his causis, scil., nec primam, nec secundam, per alteram operari, plane sequitur utramque esse imperfectam: tum quia utraque solum ageret, ut causa partialis, tum etiam, quia sine subordinatione, & quasi fortuito convenient ad agendum.

Quarta. Quarto, quia de aliquibus rebus creatis necesse est fateri non esse a Deo immediate: ergo pari ratione idem dicendum esset de omnibus, quæ a causis secundis principali virtute operantibus procedunt. Consequẽtia tenet a paritate rationis, & antecedens probatur, primo in omni actione creaturæ, quatenus actio est, ut est, v.g., calefactio ignis: nam licet demus calorem, ut calorem, esse immediate a Deo, tamen de calefactione ignis ut sic id dici non potest, quia apertam involvit repugnantiam. Nam actio, vel talis actio ut sic, nempe calefactio ignis, dicit essentialem habitudinem ad hoc agẽs, nempe ignem: ergo impossibile est illam actionem quatenus talis est, esse a Deo immediate: & tamen illa actio est aliquid in rerum natura distinctum a calore: ergo. Secũdo, hoc speciali ratione dicendum videtur de actionibus liberis, quia, si illæ essent immediate a causa prima, non possent esse liberæ ipsi causæ secundæ, quia & causa prima, cum sit potentior, secum ferret secundam, quo vellet, & secunda non haberet in manu & potestate sua influxum causæ primæ, ut posset operari cum vellet. Tertio; est specialissima ratio de actionibus liberis peccaminosis: nam indecorum est illas attribuere primę causę ut per se & immediate operanti. Quartum exemplum afferre possumus de effectibus seu causalitatibus aliarum causarum: illæ enim non sunt a Deo immediate, ut a prima causa, ut constat, quia illi causandi modi præsertim formalis, & materialis non possunt a prima causa exerceri: si ergo materia & forma in suo genere sufficientes sunt ad suam propriam causalitatem, cur non erit in suo quælibet causa efficiens?

Vera sententia.

Secunda sententia est, Deum per se & immediate agere in omni actione creaturæ, atque hunc influxum ejus simpliciter necessarium, ut creatura aliquid efficiat. Et hæc est vera sententia, quæ fusius est a nobis explicanda & confirmanda. Primum itaque dicimus tam esse certum, Deum influere immediate ac per se in omnem actionem creaturæ, ut id negare erroneum sit in fide. Probatur primo ex communi consensu Scholasticorum, qui ita sentiunt de hac veritate, ut de Catholico dogmate, ut patet ex D. Thom. 1. p. q. 105. art. 5. & in 1. 2. q. 109. & 3. contra Gentes c. 70. Cajet. & Ferrar. ibi Capreolo in 2. dist. 1. q. 2. art. 3. ad argumenta contra secundam conclusionem, Alexand. 1. p. q. 9. memb. 2. ad 2. Albert. in 2. dist. 35. a. 7. ubi sic inquit: *Alia opinio fere cessit ab aula, & a multis modernorum reputatur hæretica.* Item Gregor. ibi. q. 1. art. 3. Scot. 2. dist. & 37. q. unica, Bonavent. dist. 37. art. 1. q. 1. ubi ait hanc sententiam absque omni ambiguitate esse tenendam, idem in 1. dist. 45. art. 2. q. 2. Herv. tractat. de æternitate mundi q. 1. Secundo idem probari potest ex communi consensu Sanctorum, qui hanc veritatem docent, ut in divinis Scripturis contentam, quos, quia hoc non est nostri muneris, breviter indicabo. August. ergo cum contrarium opinantes retulisset loco supra citato, subdit; *Contra quos profertur illa sententia Domini, Pater meus usque modo operatur.* Et infra: *Deinde quia non solum magna & præcipua, verum etiam ista terrena & extrema ipse operatur, ita dicit Apostolus: Tu nudum granum seminas, Deus autem dat illi corpus sicut vult, & unicuique semini proprium corpus.* Idem late probat idem August. in ep. 146. ad Consentium ubi alia testimonia Scripturæ adducit, ut illud: *Priusquam te formarem in utero, novi te.* Jerem. 1. & illud: *Si fœnum agri, quod hodie est, & cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit.* Lucæ 13. Idem August. li. 4. Genes. ad liter. c. 12. ubi adducit illud Actor. 17. *In ipso vivimus, movemur:* & lib. 9. c. 15. adducit illud 1. Cor. *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat: sed qui incrementum dat Deus.* Prosper. senten. 281. Idem Greg. 16. lib. Moral. c. 18. *Omnia* (inquit) *quæ creata sunt, per se nec subsistere prævalent, nec moveri, sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt, in tantum moventur, in quantum occulto instinctu disponuntur.* Et reliqui Patres ubicunque tractant de divina providentia hanc veritatem ut certissimam supponunt.

Joa. 5. ubi lege eundem Aug tract. 1. Cyrill. & Chrys. & Nazian. quos ibi refert To let. Similia testimonia sunt Job. 10. 2. Machab. 7. Ps. 144. & 146.

Secundo dicendum est, veritatem hanc sufficiẽter probari

bari posse naturali ratione. Et primo videtur evidenter inferri ex dictis de conservatione, ut hac etiam ratione fere tam certum in fide habeatur, Deum immediate efficere omnia sicut & cõservare. Prima illatio probatur primo, quia si non omnia a Deo immediate fiunt: ergo neque conservantur immediate, quia ita res se habet ad esse, sicut ad fieri. Neque enim esse rei magis potest pendere a causa adequata, postquã factum est, quam cum fiebat. Item quia si causa pendet a Deo in esse: ergo & effectus, quia utrumque est ens per participationem: ergo sicut causa pendet in instanti quo agit, ita effectus in instante in quo fit, quia etiam in eo instante utrumque est ens per participationẽ: ergo omnis effectus causę secundæ pendet a Deo in fieri, & consequenter causa secunda nihil potest facere sine cõcursu Dei. Tandem quia alias sequitur, quod interdum neque mediatę res pendeat in conservari a Deo: nam si calor ab igne productus, a Deo solum pendet mediãte igne producente, cessante ignis actione jam nullo modo pendebit. Respondebit fortasse Durand. effectus causarum secundarum, quamdiu ab eis fiunt vel conservantur, tantum fieri vel conservari mediate a Deo: cessante vero actione causę secundę, tunc Deum solum immediate conservare effectum, etiamsi a sola causa secunda immediate productus sit, quia nulla res creata potest vel habere vel retinere esse sine aliqua efficiente causa; & ideo quamdiu causa secunda immediate efficit, illa sufficit, cessante vero illa, ut res permaneat in esse, nessariumest, ut Deus efficiat conservando, sicut nos etiam dicimus cessante causa secũda primam adhibere majorem vim, & efficacitatem.

Sed inprimis juxta hanc responsionem veritas supra demonstrata de conservatione Dei limitatur ad conservationem immediatam, vel ad mediatam, quod est alienum ab omni sana doctrina. Alias cum Deus dicitur creator omnium, limitari posset quod sit mediate vel immediate. Deinde supposita illa sententia, non dicitur consequenter cessante actione ignis, Deum incipere conservare calorẽ: tum quia si calor non pendet in operari a Deo, cur debet dependere in esse; tum etiam, quia calor productus non pendet in suo esse a calore producente ratione ipsius esse, sed ratione talis fieri, ut supra declaratum & probatum est: ergo quamvis cesset actio ignis calefacientis: non est cur sit necessaria actio superioris causæ, ut conservetur illud esse. Maxime, quia juxta illam sententiam calor ut sit absolute & simpliciter, non pendet essentialiter a Deo, sed ad summum remote & per accidens: necessitas autem actionis conservativæ oritur ex intrinseca & absoluta dependentia, quam res habet a tali causa, ut habeat esse, sicut supra explicatum est.

Atque hinc probatur secundo prima illatio, quia si Deus non influit immediate in omnem actionem craturæ: ergo ipsa actio creata ut sit, non postulat per se essentialiter influxum Dei: cum tamen ipsa etiam sit aliqua participatio entis: ergo nulla est ratio, cur forma, quæ per talem actionem fit, postulet ad sui conservationem actualem influxũ primæ causæ, quia neque hoc postulat ratione sui fieri juxta illam sententiam, cum ipsum fieri non sit immediate a Deo: nec ratione sui esse, quia maxime ex eo, quod est esse participatum: sed hæc ratio non censetur sufficiens in ipsa actione juxta illam sententiam: ergo neque in forma seu termino actionis erit sufficiens.

Tertio potest eadem deductio ita fieri, quia entia creata non minus pendent a Deo in quantum agentia, quam in quantum entia, quia non minus sunt subordinata Deo una ratione, quam alia, & sicut sunt entia per participationem, ita etiam sunt agentia, sed quatenus entia sunt, sunt omnino dependentia a Deo intrinsece & essentialiter: ergo similiter pendent quatenus sunt agentia: ergo dum agunt, non solum pendent, quia in esse conservantur a Deo, sed etiam quia in ipsomet agere per se & immediate requirunt influxum Dei. Et hoc est quod Arist. aliquando ait, in agentibus per se subordinatis inferius non posse agere sine influxu superioris lib. 2. Metaphys. cap. 2. 7. Phys. cap. & lib. 8. cap. 5.

Quarto potest eadem argumentatio a conservatione ad cooperationem confirmari proportionali ratione: nam sicut Deus potest rem creatam suo esse privare per solam negationem actionis, ita potest rem creatam sua naturali actione privare per solam negationem concursus: ergo sicut ex priori potestate evidenter colligitur immediata dependentia in esse, ita ex posteriori colligitur immediata dependẽtia in ipsa actione. Antecedens (ut verum fatear) non est evidens aliquo naturali experimento. Ex supernaturalibus autem effectibus satis est evidens: privavit enim Deus ignem Babylonicum sua actione, nullo extrinsecus objecto impedimento: ergo id fecit per subtractionem concursus, quo enim alio modo fieri potuisset? Et hoc significatur Sapien. 11. cum dicitur, ignem oblitum fuisse virtutis suæ, quia nimirum eam sine Deo exercere non poterat. Estque hoc per se valde consentaneum divinæ potentiæ, ut in manu sua habeat actiones omnium, sicut habet omnium esse.

Quinta ratio valde probabilis est, quia causa secunda non potest sese determinare ad effectum in individuo & in particulari, quia ejus facultas semper est indifferens ad plura individua, & a subjecto & circumstantiis non satis determinatur: ergo necessaria est cooperatio primæ causæ, quæ voluntate sua potest eam determinare ad singularem effectum. De cujus rationis fundamento videri possunt superius dicta disputatione 5. dum de principio individuationis ageretur.

Ultimo est optima ratio, quia hic modus agendi in omnibus, & cum omnibus agentibus pertinet ad amplitudinem divinæ potẽtiæ, & ex parte Dei supponit perfectionem sine imperfectione: ex parte vero creaturæ, sive causam secundam, sive actionem, sive effectum ejus consideremus, quamvis imperfectionem dicat, tamen illa est imbibita in ipso conceptu creaturę seu entis participati, quatenus tale, ut rationes factæ declarant. Et alioqui hoc modo intercedit perfecta, & essentialis subordinatio inter causam primam & secundam, nihilque est quod repugnet, ut patebit facile ex solutionibus argumentorum: ergo non est neganda Deo hęc generalis influentia. Unde neque a philosophis videtur fuisse omnino ignorata, ut de Aristotelis mente in 3. rat. attigimus, & in lib. de Causis, qui vel Aristotelis, vel Procli esse censetur, variæ sunt propositiones, quibus hæc veritas significatur, quas in sequentibus tractabimus. Plato etiam ob hanc rationem causas secundas instrumenta primæ appellavit, quod ab eis concursu in agendo pendeant. ut sumitur ex Damasc. in sua Philos. cap. 9. & Simpli. 1. Phy. text. 29. & alii. Refertur etiam Trismegistus in Dialog. Crater. dicens; *Deum ubique præsentem semper agere omnia;* & alia similia. Et Philo Alexand. in libro Quod mundus sit incorrup. dicens: *Deum omnibus partibus mundi assistere cooperando.*

Solvuntur fundamenta primæ sententiæ.

Ad primum argumentum negatur antecedens, rationes enim factæ sufficienter declarant necessitatem hujus concursus. Neque propterea negamus agentia creata esse principalia in suo ordine, ut superius in divisionibus causæ efficientis declaratum est. Non vero sequitur, si causæ principales sint, esse etiam in agendo independentes, quia multo major perfectio requiritur ad hoc posterius, quam ad illud prius, ut per se constat. Cum ergo dicitur ad agendum sufficere virtutem æqualem effectui: primum respondere possumus sufficere in ratione causæ proximæ; non vero simpliciter. Deinde dicimus, sufficere cum debita proportione: nam sicut virtus ipsa est dependens, ita sufficit ad talem actionem, non tamen independenter; & ideo præter eam necesse est, ut influat prima causa, a qua omnia essentialiter pendent. Sed inferet aliquis: ergo quotiescunque aliqua forma pendet a sua causa in conservari, pendet etiam in operari. Respondetur, de hoc dicendum esse in ultima sectione hujus disputationis, nunc negatur consequentia, quia a causa creata non est dependentia tam essentialis, & quasi transcendentalis, sicut ab increata.

Ad secundum respondetur involvere repugnantiam, quod creatura sit potens ad agendum indepẽdenter a creatore, tam ex parte ipsius causæ creatæ, quæ necessario habet vim agendi commensuratam, & proportionatam suo esse, quam ex parte effectus vel actionis ab illa manantis: nam, cum illa sint entia per participationem, essentialiter pendent a primo ente. Quapropter sicut non spectat ad divinam potentiam producere ens a se independens in esse, ita nec producere agens a se independens in agendo: imo utrumque æque repugnat divinæ perfectioni, & imperfectioni creaturæ, ut satis declaratum est.

Quomodo Deus immediate concurrat.

Tertium argumentum totum est de loquendi modo potius, quam de re. Et inprimis in eo inquiritur, an di-

an dicendus sit Deus immediate agere ad actionē causę secundę. Et quidem ex dictis plane cōstat necessario fatendū esse Deum aliquo modo immediate influere, atque mediate etiam aliquo modo. Agit enim mediate, quatenus causæ secundæ proxime agenti dat & conservat virtutem agendi. Et hoc modo est verum agere per illam, & ad hoc illam creasse, ut munus agendi cum ea communicaret; immediate autem agit, quia etiam ipsa prima causa per sese & virtutem suam influit in talem actionem seu effectum. Quia vero mediatus & immediatus influxus videntur quandam repugnantiam inter se involvere, ideo quidam Theologi distinguunt de actione immediata immediatione virtutis vel immediatione suppositi: & affirmant Deū agere immediatione virtutis in omnibus actionibus creaturarum, non tamen immediatione suppositi. Ita sentit Ferrar. 3. cont. Gentes cap. 70. quem modum loquendi aliqui moderni Thomistæ imitantur. Et videtur favere D. Thomas in illo cap. 70. nam respondens ad primam rationem in contrarium ait: non est inconveniens unam actionem procedere ab inferiori agente & a Deo, & ab utroque immediate, quia illud est *alio & alio modo*. Ratio autem est, quia repugnat duo operari immediate immediatione suppositi: sed causa secunda agit immediate immediatione suppositi: ergo prima in illa actione non agit immediate. Major patet, quia agere immediate immediatione suppositi est, quod inter suppositum agens & effectum non intercedat aliud suppositum.

Veruntamen hæc distinctio non est in præsenti materia necessaria, & modus ille loquendi probandus non est, quia rem non declarat, & ita est æquivocus, ut erroneum sensum possit inducere. Nam in rebus creatis illa dicuntur agere immediatione virtutis, & non suppositi, quæ per virtutem a se diffusam contingunt passum vel effectum, non tamen per suppositum suum, quod Deo attribuere nefas est. Simpliciter ergo dicendum est, Deum agere cum omnibus agentibus creatis immediatione virtutis & suppositi. Et quoniam in priori parte convenimus: circa posteriorem est advertendum, suppositum posse dici immediatum, vel in agendo, vel in existendo, seu in distantia locali. Ut verbi gratia, si vera esset opinio Scoti, solem generare immediate aurum in terra; per suam formam substantialem ageret quidem immediatione suppositi seu immediatione actionis, ut sic dicam, quia ab illo supposito immediate prodiret actio: non tamen ageret immediatione suppositi in agendo, seu in loco, quia longe distaret a suo effectu.

Deus ergo necessario agit, ubicunque agit, immediatione suppositi locali seu in esse, tum quia per immensitatem suam necessario est ubique pręsens, tum etiam quia actio procedit per se & immediate non tantum a virtute creata, quæ dici potest quasi virtus diffusa a Deo: sed etiam a virtute increata, quæ est in ipsomet Deo: agens autem quod sic operatur per virtutem suam necessario ibi est pręsens, ubi operatur. Unde hac ratione dicitur Deus esse in omnibus per essentiam & per potentiam; & ideo etiam ex actione Dei optime colligitur suppositalis præsentia, ut supra dictum est.

Rursus si sit sermo de immediatione suppositi in agendo, etiam Deus est suppositum immediate agens in actione creaturæ. Quod probo primo ex ratione nūc facta: nam illa actio non procedit immediate tantum a virtute diffusa a Deo, quæ est creata: nam hoc esset incidere in opinionem Durandi: procedit ergo immediate a virtute increata inexistente ipsi Deo: ergo agit etiam immediatione suppositi. Patet consequentia, tum quia tunc suppositum dicitur immediate agere, ut principium quod, quando per virtutem sibi inhærentem ita agit, ut ab illa virtute immediate prodeat actio tanquam a principio quo, tum etiam, quia divinum suppositum est suamet virtus: non ergo potest actio immediate prodire a virtute, quin immediate prodeat a supposito, ut colligit D. Thom. in 1. dist. 37. qu. 1. art. 1. ad 4. Secundo inter Deum & actionem, ut est ab ipso, non mediat aliud suppositum: ergo est illa actio a Deo immediatione suppositi. Dices inter causam primam & effectum mediare secundam. Respondetur formaliter ac proprie loquendo, falsum esse antecedens, quia aliud est causam secundam cooperari primæ, aliud est mediare inter primam & effectum. Primum est verum, secundum autem falsum, considerando causam primam secundum hanc habitudinem, secundum quam per se influit in effectum, quia ut sic illa actio tam immediate ac per se dicit habitudinem seu dependentiam ad causam primam, sicut ad secundam.

Quocirca agere immediate immediatione suppositi nō excludit consortium alterius suppositi agentis, alias si duæ lucernæ idem lumen producant, neutra aget immediatione suppositi; imo nec causa secunda ita agit, quia non agit sine consortio divini suppositi. Quod si dicas Deum agere, ut superiorem & universalem causam, creaturām vero ut inferiorem & particularem, & per illam immediationem suppositi non excludi consortium cujuslibet suppositi, sed illius quod sit inferius & subordinatum in agendo, quod videtur Ferrariensis intendere. Hoc est in rigore falsum (quamvis forte in æquivoco laboremus) quia esse immediatum suppositum in agēdo, non excludit subordinationem & subjectionem alterius, sed mediationem tantum in agendo. Imo hæc immediatio suppositi in agendo sub una ratione non excludit, quin sub alia possit mediate agere duobus modis ad actionem concurrendo, ut de hoc ipso concursu declaravit D. Thom. 1. p. q. 105. ar. 1. Neque contra hec quicquam obstant verba citata ex 3. cont. Gent. nam cum ait D. Thom. *Alio & alio modo*, non intelligit immediationem suppositi vel virtutis, sed actionem ut a causa secunda & dependenter, vel ut a prima, & independenter factam.

Unde etiam constat, quod licet Deus quatenus dat virtutem agendi causæ secundæ & conservat illam, eamque ad agendum instituit, possit dici agere per illam, tamen quatenus immediate cooperatur creaturæ, non agit proprie per illam, sed per seipsum & per suam potentiam ac virtutem. Neque inde sequitur aliqua imperfectio earum, quæ in illo argumento inferuntur ex eo, quod utraq; causa, prima & secunda per seipsam immediate concurrat ad effectum. Primum enim inconveniens generale erat, quod talia agentia essent imperfecta. Negatur tamen sequela; sed illud solum imperfectum erit, quod ex intrinseca conditione & natura, alterius ope indiget, quod proinde ab alio proprie in agendo pendet: aliud vero non erit imperfectum: nam ut recte dixit D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 70. non ex insufficientia virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius provenit, quod creaturæ communicaverit vim agendi, & ideo non per se solum, sed cum illa velit tales effectus producere.

Aliud inconveniens erat, quod talia agentia essent partialia. Sed si intelligatur ex parte effectus, non sequitur, quia non fit pars effectus ab una causa, & pars ab alia, sed totus effectus a singulis suis generibus, ut D. Thomas supra notat. Si vero intelligatur ex parte causæ; potest esse diversitas quędam in modo loquendi: nam quidam concedunt sequelam, quia considerando absolute integram causalitatem effectivam necessariam ad illum effectum, neutra illarum causarum totam illam adhibet, sed ex utriusque concursu consurgit integra causalitas: & ideo dicuntur partialiter concurrere ex parte causę, quod non est imperfectio in Deo, quia ut diximus, id non est ex insufficiētia, sed ex ipsius bonitate. Alii vero putant negandam sequelam, quia cum illæ duæ causæ sint diversorum ordinum, non proprie dicuntur componere unam causam totalem, sed unaquæque est causa integra in suo ordine. Qui modus loquendi, quia & communior est & aptior ad indicandum inæqualitatem, & subordinationem harum causarum, magis probandus videtur.

Tertium inconveniens erat, quod tales causæ sine subordinatione & quasi fortuito convenirent ad agendum. Non tamen id sequitur: nam cum una sit pendens ab alia, non deest subordinatio. Imo interdum solet esse subordinatio cum aliquali mutua dependentia: pendet enim in agendo instrumentum præsertim conjunctum a principali agente, ut calamus ab scriptore, tamen etiam ipse scriptor aliquo modo pendet a calamo, quatenus sine illo scribere non potest. Et potest illa dependentia vocari a priori, quia est a principio movente: hęc vero a posteriori contraria ratione: semper autem id, quod pendet ab alio a priori, est subordinatum illi. In præsenti ergo causa secunda pendet a prima a priori & essentialiter, quia insufficiens per se est ad aliquid agendum sine illius ope: causa vero prima proprie non pendet a secunda, neque a priori, neque a posteriori, quia licet secundum eum modū agendi, quo se accommodat ad concurrendum cum causa prima, non possit sola efficere talem effectum, tamen simpliciter

citer est omnino independens & potens ad efficiendum se sola omnem entitatem, quam efficit per causam secundam. Est ergo inter has causas non solum subordinatio, sed etiam maxime essentialis & perfectissima. Cum autem prima causa semper agat ex certa scientia & voluntate sua, & juxta ordinem a se institutum, non potest dici fortuito convenire cum causa secunda ad agendum, sed summa providentia.

Quomodo Deus concurrat cum materiali, formali, ac finali causa.

Ad quartam rationem, negatur, quidquam esse in rebus, quod sit verum ac reale ens, quod non sit immediate a Deo. Ad tria autem prima exempla, negandum est ullam actionem sive naturalem, sive liberam, bonam, aut malam, quatenus realis actio est, esse sine prima immediate concurrente: de quibus late dicendum est in sequentibus. At vero de quarto exemplo prolixam texit disputationem Fonseca 5. Metaph. q. 12. contendens Deum esse primam causam in omni genere, immediate concurrentem cum secunda ad effectum, vel causalitatem ejus. Sed unum in hac re mihi videtur clarissimum, & nulla fere indigens discussione: aliud autem omnino non capio, quod Fonseca in tota illa quæstione intendisse videtur.

Fonsecę opinio.

Primum illud est: Deum efficiendo immediate concurrere cum omnibus causis ad causalitates earum. Quo sensu non solum efficientes causæ secundæ, sed etiam materialis & formalis, subordinantur Deo, & ab eo pendent nō tantum in essendo, sed etiam in causando. Quod nihil aliud est, quam quod cum materia causat, Deus non tātum concurrit conservando materiam, sed etiam efficiendo ipsam causalitatem materiæ, quidquid illa sit, & efficiendo etiam effectū materiæ, dando effective illud esse, quod materia dat materialiter: & idem est proportionaliter de forma, imo & de fine, quatenus ejus causalitas aliquid reale esse potest, ut infra videbimus. Et ratio per se constat ex dictis, quia quidquid reale est, necesse est, esse immediate ex efficientia Dei: ergo & causalitates & effecta omnium causarum necessario sunt immediate ex efficientia Dei. Quo sensu recte intelligi potest de omni causa secunda, quod dicitur in lib. de Caus. in princ. *Causa prima adjuvat secundam super operationem suam.*

Aliud vero est, quod Deus non solum ut causa prima efficiens, sed etiam ut causa prima materialis & ut causa prima formalis concurrat cum materia & forma ad omnes causalitates earum: ita ut illę causalitates etiā ut sunt a Deo, sint formaliter diversæ ab effectiva. Omitto causalitatem formalem & exemplarem; nam in eis est hoc probabile, ut infra suis locis exponam. In dicto ergo sensu loquitur dictus auctor, qui hoc exponit de materia & forma, non quatenus componunt compositum; nam hoc modo tam clara est imperfectio, quam includunt, ut evidens sit illum causandi modum non posse Deo formaliter tribui, sed de causalitatibus, quas materia & forma inter se mutuo exercent, dum materia sustinet in esse formam a se dependentem, vel subjectum accidentia, & e converso forma continet materiam in esse: nam hæ causalitates per se & absolute sumptę non includunt imperfectionem, propter quam non possint Deo formaliter convenire.

Quod aliis rationibus confirmat, sed omnes, prçter ultimam, probant solum nostrum primum assertum. Ultima vero est, quia Deus supplet se solo has causalitates materiæ & formę, ut patet in quantitate Eucharistiæ: & nos diximus posse Deum conservare materiam sine forma; non potest autem per solam causalitatem effectivam supplere causalitates talium causarum: ergo dum supplet causalitatē materię in conservatione quantitatis, retinet idem genus causalitatis: ergo etiam potest intra illud genus cōcurrere cum materia ad talem causalitatem. Minorem, in qua est vis argumenti, probat, quia causalitas unius generis nec formaliter, nec virtualiter continetur in alio genere. Et Deus ipsę quamvis eminenter contineat omnes causalitates, non tamen potest in quantum habet rationem unius causæ, genus seu rationem alterius exercere. Item, quia una causa non potest supplere vicem alterius nisi exercendo officium, quod in illa exercebat. Ulterius, quia si Deus sustineret accidentia sine materia, & non suppleret officium ejus, daretur in rerum natura effectus in actu sine causa in actu. Deinde, quia si Deus conservaret, v.g. formam cęli sine materia solo concursu efficienti, aut ille esset idem qui prior erat, & hoc esse non potest, tum quia per eundem concursum non potest nisi idem fieri, tum etiam, quia jam causalitas materię circa illam formam per nullam causalitatem suppleretur: aut est per novum concursum effectivum, & hoc esse non potest, quia circa eundem effectum non potest nova efficientia addi antiquæ, aut concursus creativus creativo.

Si quis tamen consideret quæ supra de causalitate materiæ & formæ diximus, statim intelliget hujus sententiæ difficultatem, atque ab ea dissentiet, nō solum quod nova sit, & prçter recepta de Deo dogmata, sed etiā quod falsa sit & debilibus nixa fundamentis. Primū enim nullus Theologorum, vel Philosophorū Deo tribuit secundū proprietatē aliud causalitatis genus nisi efficientis, finalis, aut exēplaris, ut patet ex iis quę D.Th. tradit 1.p.q.44. & quæ ibi tractantur. Dico autem *secundum proprietatem*: nam secundum metaphoram tribuitur interdum Deo, quod sit quasi forma omnium, & quod omnia vivificet, vel etiam quod sustineat, & sit fundamentum omnium, quomodo interdum videtur loqui Dionysius, qui frustra ad alium sensum detorquetur. Quod adeo verum est, ut Theologi propter hanc causam negent Verbum divinum exercere propriam aliquam causalitatem terminando humanitatem, quia, cum non possit esse effectiva, eo quod non sit communis omnibus personis, evidenter existimarunt sequi nullam esse: nam quod non sit finalis, neque exemplaris, per se notum erat. Simile argumentum est, quod præter bonitatem, qua Deus habet vim causandi finaliter, & ideas, per quas habet vim causandi exemplariter, nō agnoscimus in Deo aliam vim causandi ad extra, nisi omnipotentiam, quæ solum est potentia effectiva: sive illa sit potentia executiva ratione distincta a voluntate & intellectu, sive altera illarum, sive omnes simul. Addere ergo Deo aliam vim causandi ad extra, sustinendo, v.g. formam prçter efficientiam, inauditum est. Quod tamen in illa sententia consequenter loquendo necessario admittitur.

Improbatur præmissa opinio.

Dionys. in 1. & 10. de divinis nominibus.

Præterea argumentor ratione, quia omnis causalitas materię (& idem est de formę causalitate) formaliter includit imperfectionem. Et ratio est, quia neque in composito, neque in forma causat materia aliquid, nisi media unione intrinseca ac formali unius ad aliam, non tanquam per conditionem solum requisitam, sed tanquam per ipsam formalem causalitatem, ut supra probatum est: non potest autem Deus per formalem unionē ita causare, ut per se est notum: ergo nec potest concurrere per propriam, & formalem causalitatem illius generis: hoc autē ipso quod causalitas non sit per unionem, non est materialis, nec formalis, & ideo nulla ratione fieri potest, ut supra etiam diximus, quod materia causet formā ibi non unitā. Tandē vix potest concipi ille modus causandi Dei ad extra absq; efficientia, quia neque in effectu est aliquid respectu Dei prçter entitatē ejus, & actionem; neq; pēdet a Deo nisi media actione; neque actio ut actio dicit habitudinem, nisi ad efficiens, quamvis ut ordinata ad talem terminum, vel talem formam, possit respicere causam finalem vel exemplarē: quid ergo est illa alia causalitas, quæ dicitur sustētatio? Plane est quid fictum & minime necessarium. Nam divina causalitas in illis tribus modis amplissime cōtinetur. Neque propterea quod omnis causa det esse, oportet Deo formaliter tribuere modum cujuslibet causæ: alias, quia etiam materia & forma dant esse composito, oporteret Deum dare illi esse intra idem genus causæ materialis & formalis, quod absurdissimum est. Ex hoc ergo quod omnis causa det esse, solum potest inferri Deum immediate dare illud esse, vel illo vel altiori modo. Itē ex eo, quod omnis causa secunda pendet a Deo non solum in esse, sed etiam in causare, non sequitur, quod pendeat in eodem genere causæ, sed vel in illo, vel in nobiliori, seu effectivo.

Ad ultimam ergo rationem in contrarium negatur minor: potest enim Deus efficiendo supplere circa formam, sustentationem materiæ seu subjecti. Ad primam probationem respondetur. Deum per vim agendi continere eminenter effectus aliarum causarum, & posse suo modo perfecto causare id, quod aliæ causāt suis imperfectis modis absque illis, ubi non intervenit dependentia omnino essentialis, ut est inter compositum & materiam, vel formam. Nec propterea dicimus Deum per eminentialem continentiam materię exercere causalitatem materię, sed supplere aliquid efficiendo, quod materia causaret se subjiciendo. Unde ad secundam probationem respondetur, quod licet una causa creata non possit supplere munus

Fundamē tum prædict: opinionis evertitur.

nus

nus alterius, nisi intra idem genus, Deus tamen potest in alio, ubi non intervenit specialis repugnantia. Nec propterea datur effectus in actu sine causa in actu, sed mutuo genere causæ. Ad ultimam probationem respondetur, cũ accidens conservatur sine subjecto, id fieri per novam efficientiam, non addendo illam antiquæ, sed commutando unam in alteram. Unde si forma cœli conservaretur sine materia, id quidem fieret per influxum ex suo genere creativum: prior autem non maneret, quia non erat proprie creativus, sed concreativus formæ, & aliquam convenientiam habens cum eductivo. An vero eodem modo philosophandum sit de materia conservata sine forma, in superioribus late tractatum est.

SECTIO II.

Utrum concursus causæ primæ cum secunda sit aliquid per modum principii vel actionis.

CUm ostensum sit, concursum hunc de quo agimus esse a prima causa, vel convenire illi, quatenus efficiens est, constat non posse aliud esse, quam actionem, vel principium actionis; sub principio actionis comprehendẽdo tã principium per se, quam conditionem omnem ad agendum prærequisitam: nam præter hæc nihil reperitur in causa efficiente, ut efficiens est, quod rationem concursus habere possit. Supponimus enim, neque ipsum suppositum agens ut sic esse concursum, neque etiam effectum ut sic. Nam suppositum est quasi primum principium agens: effectus vero est ultimus terminus effectionis, concursus autem dicit aliquid per modum influxus vel tendentiæ a supposito agente ad terminum.

Prima sententia proponitur.

Tres igitur dicendi modi circa quæstionem hanc esse possunt. Primus est hujusmodi concursum esse aliquid per modum principii per se. Quod dupliciter potest intelligi: uno modo, quod tale principium sit in ipso Deo. Et hoc recte explicatum potest habere sensum verum: nos tamen nunc in eo non loquimur: Deus enim per voluntatem suã concurrit cum creatura ad actionem ejus. Unde ipsamet Dei volitio potest in suo ordine dici concursus Dei cum creatura, qui ab aliquibus vocatur concursus ad intra; actus autem voluntatis Dei est suo modo principium per se omnis actionis ad extra, principium (inquam) per se vel ratione sui, vel ratione potentiæ executivæ, quam applicat ad agendum, vel secundum rem, vel etiam secundum rationem, juxta varios modos sentiendi de potentia executiva Dei. Sic igitur concursus Dei ad intra, erit aliquid per modum principii actionis non in creatura, sed in ipso Deo. Nunc autem non loquimur in hoc sensu de concursu, sed prout est aliquid manans a Deo, & receptũ in creatura, & concursus in rigore non significat aliquid ad intra, sed ad extra. Alio ergo modo intelligitur hæc opinio, quod concursus sit res quædam manans a prima causa, & recepta in secunda complens illam ultimate ac determinans ad talem effectum efficiendum. Et hac ratione dicitur hic concursus esse per modum principii, quia est virtus agendi causæ secundæ, vel saltem formaliter complet illam. Et propter hanc virtutem dicuntur omnes causæ secundæ agere virtute primæ, ut sæpe dicitur in lib. de Causis, & e converso ratione ejusdem virtutis prima causa dicitur agere immediatione virtutis, quia hæc virtus influxa causæ secundæ, est virtus causæ primæ, & ab illa immediate procedit actio. Et hoc videtur esse totum hujus sententiæ fundamentum. Nullum tamen invenio assertorem hujus sententiæ, qui expresse eam docuerit, quamvis illi quos statim pro secunda citabimus, huic videantur interdum favere, & satis indistincte loqui.

Refellitur dicta sententia.

Hæc vero opinio falsa est, & in uno sensu est æque erronea ac sententia Durandi negantis actualem concursum Dei ad actiones causarum secundarum; in alio vero est solum improbabilis. Duobus itaque modis intelligi potest, concursum primæ causæ esse virtutem inditam secundæ tanquam principium per se agendi. Uno modo quod concursus primæ causæ ad actionem creaturæ sistat in influxu illius virtutis, & non concurrat immediatius ad actionem ipsius causæ secundæ. Et in hoc sensu dico hanc opinionem re ipsa incidere in opinionem Durandi, & esse æque falsam, quatenus negat immediatum concursum primæ causæ ad actionem creaturæ: quatenus vero ponit aliquid superfluum & sine fundamento, erit magis improbabilis, ut in alio membro ostendam. Probatur ergo dicta censura, quia ex illa opinione sequitur solam virtutẽ creatam esse principium per se actionis & effectus causæ secundæ: Deum autẽ solum esse principium remotum & per accidens. Hæc autem est opinio, quæ in Durando reprobatur. Sequela patet, quia causa, quæ solum dat alteri virtutem ad agendum, si non aliter concurrat ad actionem ejus, revera solum concurrit remote & per accidens, sicut ignis qui calefacit aquam, non aliter concurrit ad secundam calefactionem ab aqua calida profectam, & intellectus agens, qui produxit speciem intelligibilem, nõ dicetur per se concurrere ad actum intelligendi. Denique illo modo etiam Durand. dicit Deum concurrere ad omnes actiones creaturarum, dando illis, & conservando totam virtutem agendi usque ad ultimum ejus complementum, quidquid illud sit. Nam quod illud principium agendi sit prius tempore datum, antequam creatura agat, vel in eodem instanti aut tempore, quo agit, nil refert. Alias quia sol illuminat in eodem instanti, in quo creatur, & accipit virtutem illuminandi, non indigeret alio concursu pręter infusionẽ lucis. Similiter quod illa virtus sit connaturalis ac permanens, vel quod sit intrinsecus a Deo data, & quasi transiens (ut quidã loquuntur, & nihil aliud est quam esse pendens a Deo in fieri & conservari) parum refert, ut Deus, si per illam tantum virtutem agit, per se ac immediate influat ut prima causa. Quapropter si qui fortasse authores in hoc sensu dixerunt, Deum agere immediatione virtutis & non suppositi, valde errarunt, ut ex dictis patet, & magis statim declarabitur.

Alio modo intelligi potest concursum primæ causæ esse per modum principii & virtutis inditæ, quia in collatione hujus virtutis quasi inchoatur, non tamen in ea sistit, sed ulterius progreditur usque ad actionem ipsiusmet creaturæ, ita ut in illam influat immediate non tantum virtus communicata causæ secundæ, sed etiam ipsamet virtus divina & increata. Et juxta hunc sensum dicendũ non esset concursum esse tantum aliquid per modũ principii, sed etiam aliquid per modum actualis influxus seu actionis. Deinde est improbabilis illa multiplicatio rerũ in hujusmodi concursu, loquimur enim per se ac præcise de cõcursu necessario ex vi dependẽtię omnis effectus & actionis a causa prima. Unde supponimus causam secundam habentem completam virtutem agendi in suo ordine: nam si ipsa causa secunda incompleta sit & imperfecta, indigebit quidem complemento virtutis, tamen ea indigentia non oritur ex dependentia, quam causa secunda habet a prima, sed ex imperfectione in latitudine causæ secundæ. Atque hoc modo verum est interdum Deum, saltem supernaturaliter, supplere imperfectionem causæ secundæ, addendo illi virtutem agendi, quod maxime nobiscum facit cum supernaturales habitus infundit, tamen hoc extra propositum nostrum est, quia illa virtutis infusio non pertinet ad concursum primæ causæ, sed ad elevationem vel perfectionem causæ secundæ per actionẽ primæ. Loquendo igitur de causa secunda perfecte constituta in actu primo in suo ordine, impertinens est aliud principiũ agendi illi adjungere in ea receptum, quia hoc ipso quod est aliquid creatum ipsa pertinet ad ordinem causarum secundarum, & ita multiplicantur principia agendi in eodem ordine sine causa, vel necessitate. Et contra hunc concursum hoc modo explicatum recte procedunt argumenta Durandi superiori sectione facta.

Dicent fortasse, hanc virtutem quam prima causa dat secundæ ut cum illa concurrat, non pertinere ad causalitatem causæ secundæ ut sic, sed ad causalitatem causę primæ, quia est quasi proprium instrumentum ejus ad concurrendum cum secunda, & ideo licet illa virtus recipiatur in causa secunda, non agere causam secundam per illam, sed Deum, sicut quamvis impetus recipiatur in lapide jacto, non lapis se movet per illum, sed qui projecit. Unde, sicut projiciens dicitur movere immediate per impulsum, ita & Deus dicetur immediate concurrere per hanc virtutem, quæ immediatio, per se loquendo, est virtutis, non suppositi. Et similiter, licet causæ secundæ virtus dicatur compleri per hanc virtutem impressam a prima, non tamen complemento pertinente ad ordinem causæ secundæ, sed addente illi virtutem necessariam ex parte causæ primæ. *Evasio cõfutatur.*

Verun-

Veruntamen hæc responsio vel redit ad priorem sensum omnino reprobatum, vel dicit aliquid per se improbabile, & impertinens: nam si illa virtus ita dicitur esse instrumentum Dei ut actio Dei sistat in effectione ejus: postea illa sola concurrat cum causa secunda ad actionem illius: sicut in exemplo quod adducitur, actio projicientis sistit in impressione impetus, deinde vero motio est ad impetum; si hoc (inquam) dicatur, redimus ad priorem sensum: atque ita fit, ut actio creaturæ nullam dicat immediatam habitudinem ad ipsammet virtutem Dei increatam ut ad principium per se illius, quod reprobatum est sectione præcedenti, contra Durandum. Si vero præter influxum illius virtutis instrumentariæ, dicitur etiam Deus virtute sua propria & increata immediate influere in actionem causæ secundæ, statim per se apparet quam sit impertinens illa virtus instrumentaria, quę se teneat ex parte Dei, nam ibi adest intime præsens divina virtus per se ipsam: estque propter eminentiam suam sufficiens & proportionata, ut per sese influat in actionem, imo ita debet necessario influere, ut actio qualibet fieri a creatura possit: ergo ex parte Dei non est necessaria illa instrumentaria virtus: nihil ergo refert ad concursum causæ primæ, qui per se necessarius est, ac pertinet ad essentialem subordinationem causæ secundæ respectu primæ.

Secunda sententia proponitur.

Secunda sententia est concursum primæ causæ esse aliquid per modum principii in ipsa causa secunda, ordinatum ad actionem ejus, non tamen ut principium per se illius, sed solum ut conditionem necessariam ad agendum. Ita videntur sentire omnes, qui ponunt concursum Dei versari circa causam secundam antecedenter ad actionem ejus, applicando illam, vel determinando ad actionem. Soletque hæc opinio tribui D. Th. locis infra tractandis; sed immerito, ut ostendam: citari etiam solet Capreol. in 2. dist. 1. qu. 2. sed æque irrationabiliter. Ferrar. autem 2. cont. Gent. cap. 70. in principio distinguit in agentibus creatis duplicem vim agendi: unam firmam & permanētem, quæ est propria & naturalis, aliam vocat intentionē divinæ virtutis habentem esse incompletum, & hanc ait non convenire rebus, nisi quando actualiter operantur tāquam divinæ virtutis instrumenta. Et in fine §. Ad secundum dubium dicit, Deum immediate agere in omnibus causis inferioribus quandam sui participationem, cum qua simul immediate ipsarum effectus attingit: quia ipsa virtus in Deo existens & ejus intentio in causis inferioribus producta, accipitur tāquam una virtus: sicut ars (inquit) quæ est in mente artificis, & ejus intentio in instrumento recepta pro una virtute accipiuntur. Et per hanc virtutem ait applicare Deum causas secundas ad operandum, sicut artifex instrumenta. In quibus verbis partim videtur ad priorem sententiam alludere, partim ad hanc posteriorem. Ad ponendam autem hanc virtutem intentionalem nulla ratione movetur, sed solum quodam testimonio D. Th. q. 3. de pot. a. 7. & nonnulli posteriores Thomistæ hanc sententiam secuti sunt. Et illam fundant in quibusdam receptis locutionibus antiquorum Philosophorum. Prima est quod agentia secunda non agunt nisi mota a primo, & in hoc constituunt subordinationem per se inter has causas: indeque concludunt perveniendum esse ad unum primum agens, non indigens motione alterius. Ita videtur processisse Aristot. 7. Phys. c. 1. & lib. 8. c. 5. & 2. Met. c. 2. quem semper imitatur D.Th. tum exponens Aristotelem, tum in aliis locis statim citandis, & ex parte August. lib. 8. Genes. ad liter. c. 20. & 5. de Civ. c. 9. Imo & Scriptura sacra videtur Deo tribuere hanc præmotionem causarum inferiorum, ut Job. 13. *Qui immutat cor principum*; & Prov. 12. *Cor Regis in manu Dei est, & quocunq. voluerit vertet illud.* Hier. 10. *Non est in homine via ejus, & a Domino gressus hominis dirigentur.* Agunt ergo causæ secundæ motæ a prima: hæc autem motio non potest consistere in ipsa actione causæ secundæ, tum quia motio est in re quæ movetur: actio vero transiens non est in agente, quo fit: tum etiam quia hæc motio antecedit actionem saltem causalitate, quia ad hoc moventur agentia secunda, ut agant, eo quod non possunt agere nisi mota.

Primum fundamētum relatæ sententiæ.

Secundum principium est, quod causa secunda applicatur a prima ad agendum. Quod sumptum existimatur ex lib. de Caus. proposit 16. ubi dicitur, *virtutem divinam esse virtutem omnium causarum:* quia videlicet virtutus divina applicat reliquas virtutes ad suas operationes, ut exposuit Ægid. quodlib. 5. qu. 1. & significat D. Th. 1. p. q. 105. a. 5. in corpore, & ad 3. Nam in corpore ait, primum agens movere secundum ad agendum, *& secundum hoc* (inquit) *omnia agunt in virtute ipsius* Dei. In solutione vero ad 3. declarat hoc ideo esse, quia Deus non solum dat & conservat virtutes agendi, sed etiam applicat eas ad agendum. Necessitas autem hujus applicationis inter alias una est, quia ad virtutem, quæ respicit finem universalem, pertinet applicare inferiores in ordine ad suum finem: Deus autem est supremum agens respiciens universalem finem: ergo applicat inferiora ut agant accommodate ad illum finem. Hæc ergo applicatio non est actio creaturæ; nam est a solo Deo, & antecedit actionem causæ secundæ: comparatur ergo ad actionem causæ secundæ ut principium ejus.

Secundū.

Tertium principium est, causam primam excitare secundam ad opus; qui modus loquendi non est tam frequens apud authores antiquos, sicut nomen motionis vel applicationis. Videtur tamen habere eandem vim. Et potest in hunc modum declarari: ea virtus creata dum agit, aliquo modo in se perficitur, quia melius est agere, quam omnino carere actione: hæc autem perfectio non consistit in ipsa actione, præsertim in transeunte, cum in ipso agente non sit: consistet ergo in hac excitatione, qua talis virtus veluti ultimate actuatur ad agendum. Hæc autem excitatio non potest esse ab ipsamet virtute creata. Tum quia sæpe non est activa in se ipsam, tum etiam quia ad illam efficientiam indigeret etiam excitatione: est ergo a prima causa. Tertium.

Quartum ac præcipuum principium est, quod causa secunda determinatur a prima & per se ac necessario indiget tali determinatione. Ita sentit D. Th. 1. p. q. 105. ad 3. dicens. *Hoc ipsum quod causæ secundæ determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo.* Duplex autem ratio hujus necessitatis afferri potest: una est universalis ad omnes causas secundas, quia nimirum virtutes earum sunt indifferentes ad producenda varia individua: nec possunt sese determinare ad hoc individuum potius quam ad illud: nec cogitari potest aliud sufficiens determinans pręter primam causam. Hæc autem determinatio non fit nisi addendo aliquid ipsi virtuti activæ. Alia ratio est propria liberæ voluntatis, quæ de se est indeterminata non solum ad individua, sed etiam ad species, & ad actus contrarios, & ideo indiget prædeterminante: quia ab agente indeterminato non potest determinatus effectus exire. Potestque hæc ratio extendi ad naturalia agentia universalia, quæ etiam sunt indifferentia ad plures effectus specie diversos, unde non possunt ad alterum eorum se determinare. Quartum.

Quintum principium est, quod causæ secundæ essentialiter subordinantur causæ primæ, ut instrumenta artifici, ut frequenter loquuntur graves authores & signatim D. Th. 1. 2. q. 6. a. 1. ad 3. & 2. con. Gent. c. 21. a. 4. indicat in lib. 3. c. 70. Hæc autem subordinatio intelligi non potest nisi causa prima præmoveat secundam, & actio secundę pendeat ex motione primæ. Alias non esset subordinatio, sed concomitantia quædam duorum agentium. Neque esset actio primæ causæ prior actione causę secundæ: quod plane repugnat dignitati primæ causæ, & dependentiæ causæ secundæ. Quintum.

Sexto argumentari possumus, quia hic modus concurrendi primæ causæ, utendo causa secunda per motionem suam, & ita perfecte illam sibi subjiciendo, præ se fert majorem quandam perfectionem in modo agendi primæ causæ cum secundis, & nullam includit repugnantiam: ergo est primę causę tribuendus. Major declaratur variis modis: primo quia hac ratione major est dependentia causę secundę a prima, quia non solum in effectu & actione sua, sed etiam ipsamet pendet in causando a prima; vel, ut alii ajunt, non solū effectus vel actio incomplexe sumpta, sed etiam hoc complexum, *causam secundam agere*, erit a prima. Vel aliter causa prima non solū faciet effectū vel actionē causę secundę, sed etiā faciet ut causa secunda faciat: quod etiā in scriptura sacra sępe Deo tribuitur, & sine illa præmotione intelligi non potest. Rursus e converso pertinet ad perfectionē primę causę ut utatur secundis ad suos fines, & juxta voluntatem suam tanquam habens supremum Sextum.

premum dominium earum: nam perfectus actus dominii est plenus usus rei, quæ sub dominium cadit. Hæ sunt potissimæ rationes, quæ pro hac sententia afferri possunt. Ex quibus duæ primæ videntur maxime favere huic secundæ sententiæ: tertia vero & quarta magis videntur juxta priorem opinionem procedere: quinta autem & sexta indifferentes sunt.

Refutatur præcedens opinio.

(d) Hæc vero sententia non magis probanda est, quam præcedens: neque existimo fuisse opinionem D. Th. aut Scoti, vel antiquorum Theologorum. Quod ut probem, adverto etiam hanc posteriorem sententiam habere locum ad suos sensus supra declaratos. Primus est, quod concursus causæ primæ censeatur omnino ac præcise consistere in agendo circa ipsam causam illam præviam conditionem necessariam, sive nomine motionis, sive applicationis, aut quocunque alio appelletur, ita ut præter illam nullam aliam efficientiam habeat causa prima circa effectum, vel actionem causæ secundæ. Et neque Ferrara, neque moderni authores videntur hunc sensum intendisse, ut ex ultimis verbis Ferraræ supra citatis colligi potest. Et revera esset in hoc sensu talis opinio non minus falsa, quam opinio Durandi, quia juxta hanc explicationem Deus non concurreret per se ad actionem causæ secundæ, sed solum remote & per accidens, nimirum conservando causam secundam, & efficiendo in illa quandam conditionem necessariam ad agendum: hic autem concursus est per accidens respectu effectus causæ secundæ, ut patet in applicante ignem ad comburendum. Nam si dans & conservans principium per se agendi, & non ultra concurrens, solum remote, & per accidens causat effectum ab illo principio manantem, multo magis qui dat conditionem requisitam ad agendum, unde qui utrumque facit, duplici modo concurret per accidens, nullo tamen modo per se. De hoc igitur sensu non oportet plura disputare. Quin potius ex eo elicio, etiamsi demus efficere Deum illam applicationem, vel conditionem præviam, non consistere in illa per se ac formaliter concursum causæ primæ: nam causa prima per concursum suum est causa per se immediata, & totalis in suo genere, effectus & actionis causæ secundæ, ut sectione prima demonstratum est: sed per efficientiam hujus necessariæ conditionis non est Deus causa per se & immediata, nedum totalis actionis vel effectus creaturæ: ergo formaliter non consistit in hac efficientia concursus Dei.

Superest ergo, ut alium sensum examinemus, nimirum concursum primæ causæ inchoari (ut ita dicam) ab hac motione vel applicatione causæ secundæ: consummari vero in effectione immediata & per se ipsiusmet effectus seu actionis ipsius causæ secundæ. In quo sensu dicimus illam sententiam extreme quidem discrepare a Durandi opinione: aliquid vero addere veritati, quod nec necessarium est, nec satis intelligi potest, & occasionem potest præbere incidendi in aliquem errorem, præsertim circa usum humanæ libertatis. Ut autem hæc omnia distincte probemus, paulatim procedendum est, tertiam, ac veram declarando, ac probando sententiam.

Quæstionis resolutio.

Prima conclusio. Dico ergo primo: Divinus concursus, quatenus est aliquid ad extra, per se & essentialiter est aliquid per modum actionis, vel saltem per modum cujusdam fieri immediate manantis a Deo. Declaro singulas particulas: dico enim *quatenus est aliquid ad extra* ut omittam disputationem de ipsomet actu voluntatis Dei, an dicendus sit concursus, nec ne, & an dicendus sit influere per modum actionis, vel per modum principii; nã quoad hunc sensũ sufficiunt supra dicta de creatione. Et fere ob eandem causam dixi *vel saltem per modum ejusdem fieri*, ut scilicet abstineam ab illa quæstione, an actio recepta in creatura comparetur ad Deum per modum actionis, vel solum per modum effectus, quanquam enim verius sit cõparari per modum actionis, ut etiam sectione sequenti attingam, tamen ad præsens non refert. Atque ita explicata cõclusio est receptissima, & mihi certissima: satisque probata ex dictis superiori sect. contra Durand. & in hac contra relatas sententias in primo sensu explicatas.

Sumiturque ex D. Th. 1. p. q. 105. art. 5. & 3. cont. Gent. c. 70. quatenus dicit, primam causam per suum generalem concursum per se & immediate influere non tantum in effectum, sed etiam in actionem causæ secundæ: quia non solum effectus, sed etiam actio causæ secundæ habet aliquid entitatis participatæ, & ea ratione necesse est, ut immediate & per se manet a primo ente per essentiam. Ex quo principio ita concluditur ratio. Concursus Dei intime ac per se includitur in ipsa actione creaturæ, & per se etiam ac immediate tendit ad eundem terminum, ad quẽ tendit actio creaturæ: ergo per se & essentialiter est aliquid per modum actionis, vel fieri ipsiusmet actionis, vel effectus creaturæ. Et confirmatur; nam, hic concursus non potest consistere in omni eo, vel in solo eo, quod datur causæ secundæ per modum principii, ut operari possit: ergo consistit essentialiter in aliquo, quod sit per modũ actualis fieri.

Antecedens probatum est contra superiores sententias, & iterum sic declaratur. Posita quacunque entitate, quæ solum concurrit per modum principii, non implicat contradictionem, ut non sequatur actio, vel effectus; nã Deus potest omne principium agendi creatum, quantumvis applicatum ad agendum cum omnibus conditionibus prærequisitis suspendere ab actuali actione, & impedire ne effectus fiat. At vero posito actuali concursu ad extra implicat contradictionem, actionem non sequi, seu effectum non fieri: ergo signum evidens est actualem concursũ non consistere per se & essentialiter in iis, quæ sunt per modum principii, sed in aliquo quod sit per modum actionis. Major videtur per se nota ex terminis, quia in eis nulla involvitur repugnantia aut implicatio contradictionis. Certũque de fide est, id fecisse Deum in multis virtutibus necessitate naturali operantibus, neque est major ratio repugnantiæ in quibusdam, quam in aliis. Nisi fortasse aliquis dicat hoc specialiter repugnare illi intentionali virtuti, quam ajunt imprimi a Deo, & esse quasi transeuntem seu influentem, quod inde provenit, quia habet esse inseparabile ab actuali operatione, sicut virtus artis, impressa instrumento inseparabilis est ab operatione artis: huic enim assimilat Ferrariẽs. supra illã virtutẽ. Sed certe, si talis virtus inseparabilis est ab actuali actione causæ secundæ, etiã per potentiã Dei absolutam, hoc satis declarat non esse rem ab illa distinctam, & consequenter non esse principium ejus, sed actualem emanationem ipsius a prima causa. Vel e converso, illa virtus supponitur res distincta ab actione causæ secundæ, & verum principiũ ejus, sine probabilitate negatur posse Deum efficere, ut illa sit & ab ea non manet actio, quia virtus non pendet essentialiter ab actione quæ ab illa manat, sed e converso, & est in re distincta ab actione & prior illa; quid ergo repugnat quod conservetur sine illa? Item posita illa virtute adhuc est necessarius immediatus influxus Dei ut sequatur actio, quod sæpe probatum est: ergo potest Deus suspendere illum influxum, ita impedire actionem.

Neque exemplum de virtute artis impressa instrumento quicquam juvat, nam illa virtus esse non potest, nisi vel impetus impressus instrumento ad localiter illud movendum, vel ipsemet motus. At vero impetus impediri potest ne efficiat motum; ut rationes factæ probant; nec video quid in contrarium obstet. Motus autem ipse impediri non potest ab actuali motione instrumenti, quia respectu illius non comparatur ut virtus, sed ut ipsa actio vel fieri. Quod si ex instrumento sic moto nata est sequi aliqua alia actio distincta a motu & termino ejus, ad quã motus instrumenti comparetur per modum principii aut virtutis, omnis illa actio separabilis est a tali motu virtute divina, propter eandem causam. Quod autem posito actuali concursu ad extra non sit separabilis actio causæ secundæ, communis consensio & evidens est, quia ille concursus non est separabilis ab aliquo termino & effectu primæ causæ: nam si est concursus ad extra, aliquid extra Deũ fit, id autem necesse est fieri a causa secunda: alias ille non esset concursus cum causa secunda, sed actio solius Dei. Unde ipsummet nomen *concursus* satis declarat inseparabilitatem ab actione causæ secundæ. Ergo concursus essentialiter est aliquid per modum actionis vel fieri, ut est a prima causa.

Dico secundo. Concursus primæ causæ præter id quod est per modum actionis, non includit ex intrinseca necessitate aliquid de novo inditum ipsi causæ secundæ, quod sit principium actionis ejus, vel conditio ad illam necessaria. Dico, *de novo inditum*, quia certum est concursum causæ secundæ supponere in illa Secunda conclusio.

virtu-

virtutem agendi datam & conservatam a prima causa, quod hic supponimus, & inquirimus quid ultra illam necessarium sit adjungi ex parte primæ causæ.

Hæc ergo conclusio sumi potest ex D. Th. 1. 2. q. 109. ar. 1. 2. & 3. ubi actionis causarum secundarum duo tantum dicit requiri, nimirum intrinsecam virtutem connaturalem (loquitur enim de naturalibus actionibus, de quibus solis nobis sermo est in tota hac disput.) & concursum Dei, quem ibi vocat motionem seu auxilium Dei moventis: cur autem ita illũ appellet infra videbimus. Quod autem ea voce nil aliud intellexerit, patet, tum quia alias prætermisisset id, quod per se ac maxime necessarium est: tum etiam quia jam non tantum duo, sed tria essent necessaria ad actionem creaturæ, scilicet virtus ejus, motio, & concursus. Atque ita intellexisse videtur Cajetanus ibi, dicens illud auxilium Dei moventis esse cooperationem ejus. Qui eandem sententiam docet 1. p. q. a. 13. & q. 16. a. 8. ubi exponens illud axioma, *causa secunda non agit, nisi mota a prima*, dicit, intelligendum esse, non de motione prævia, sed de motione intrinsece cooperante ipsi actioni. Et subdit: *Talis est autem cooperatio primæ causæ, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter: disponitque omnia suaviter, juxta modum cujusque cooperans unicuique*. Eadem est sententia Scoti variis locis, sed præsertim in 4. dist. 1. q. ad ult. ubi ait, causam secundam non dici agere in virtute primæ, quia tunc aliquid recipiat ab illa, sed quia habet ordinem inferioris ad illam, & subdit: *Ex his patet, quod causæ primæ in causam secundam proprie dictam non est influentia nova, quæ sit creatio alicujus inhærentis causæ secundæ, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarum in agendo effectum communem*. Idem sentit Almain. tract. 1. Moral. c. 1. & Gregorius in 2. dist. 28. q. 1. a. 3. ad 12. ubi declarat concursum Dei consistere solum in partiali coefficientia Dei quantum est ex essentiali subordinatione causæ secundæ ad primam: quod adverto: quia ex alio capite ad actus bonos requirit specialem Dei præmotionem, de quo alias: idem in 2. dist. 34. ad 8. Capreolus etiam in 2. dist. 28. q. 1. ar. 3. ad 12. cont. 2. concl. ubi referens sententiam Gregorii illam approbat, & dicit, *Concordat S. Th. 1. 2. q. 190. fere singulis articulis*. Gab. etiam in 2. dist. 37. a. 3. dub. 2. Greg. imitatur. Alios referam sect. seq.

Ratione probatur primo, quia per hunc concursum actualem Dei per modum actionis, prout explicatum est, salvatur omnis dependentia essentialis, tum causæ secundæ a prima in causando, tum actionis ejus in fieri, tum etiam effectus in omni esse suo. Item ratione hujus concursus verum est, primã causã immediate ac per se efficere omnia, & quicquid aliud de illa ut causante omnia, vel authoritate creditur, vel ratione probari potest: ergo supervacaneum est quippiam aliud fingere. Antecedens ex dictis in priori assertione patet, & clarius in solutionibus argumentorum. Consequentia vero probatur, tũ quia natura abhorret quidquid superfluum est, teste etiam Arist. 1. de Cœlo c. 4. & aliis locis: tum etiam quia rationes præcedente sectione factæ pro sententia Durandi, probãt, solam illam efficientiam primæ causæ esse conjungendam causæ secundæ ad actionem ejus, quæ per se fuerit necessaria ad essentialem, dependentiam omnis entitatis vel modi realis a primo ente: tum denique quia alias nullus esset status, sed quacunque re posita posset quis aliam adjungere, & sicut præter actualem concursum requirunt alii motionẽ, alii complementum virtutis; posset aliquis illa tria postulare, & alius pro suo arbitratu posset quartum quippiam adjungere, ut per se satis constat.

Secunda ratio est, quia nihil potest requiri ut principium per se, nec etiam ut conditio necessaria principii per se: ergo nullo modo; ergo concursus primæ causæ ut sic nihil requirit per modum principii, sed solum per modum actionis. Consequentiæ sunt claræ ex sufficienti enumeratione. Major satis probata est refutando priorem sententiã. Minor vero eodem seu proportionali discursu demõstranda est. Nam sicut causa secunda in suo ordine potest esse completa in virtute agẽdi; ita requirit certas & determinatas conditiones necessarias in eodem ordine ad agendum, quas omnes habere supponimus, quando de necessitate concursus primæ causæ præcise disputamus. Nam si quæ illarum desit, necessarium quidem erit, si causa illa operatura est, ut conditio illa prius adjungatur per efficientiam primæ causæ, vel solam, vel cum alia causa secunda: illa tamen necessitas non est ex vi concursus aut dependẽtiæ a prima causa, sed ex peculiari defectu. Sicut ergo causa cõpleta in virtute non indiget alio cõplemẽto virtutis, ita causa cõpleta in cõditionib. prærequisitis ad agendũ in suo ordine nullã novã conditionẽ prærequirit. Dicere autem præter eas conditiones nobis notas, quas causæ secundæ possunt per se, vel per alias secundas causas comparare, requirere quandam aliam occultã conditionẽ, quã ex solo influxu causæ primæ habere possunt, sicut gratis dictum est, ita facile contemnitur, quod nulla authoritate, vel ratione alicujus ponderis vel momenti nitatur.

Sed ulterius positive ostendere possumus, nullam talem conditionem excogitari posse, discurrendo per illa quatuor, quæ in argumentis supra factis tacta sunt. Primo enim appellabatur hæc conditio *applicatio causæ secundæ ad agendum*. At nos supponimus applicationem omnem nobis notam jam factam: consistit autem hæc applicatio, vel in aliqua motione locali, vel in actione vitali, seu animali, ut quando causa finalis applicatur per cognitionem, vel potentia motiva per appetitum. Quo fit, ut, sicut hæc applicatio consistit in aliqua reali actione, ita esse nõ possit sine efficientia causæ primæ ordinarie quidem per causas secundas, extraordinarie autem per se ipsam. At vero præter has, quænam alia esse possit applicatio? Nam si est realis efficientia, erit realis motus vel mutatio causæ secundæ. Quem ergo terminum habet? Non localem, nec alterius generis extra qualitatem, ut per se notum videtur. Neque etiam esse potest qualitas aliqua: nam, si illa qualitas datur ut virtus agendi, jam non est conditio tantum, sed principium per se actionis, & redeunt rationes superius factæ. Si vero datur ut nihil agat, impertinens est ad agendum: nec reddi potest ratio, cur dicatur conditio necessaria. Dices, esse necessariam ut conjungat secundũ agens primo, ut instrumentum principali causæ. Sed hæc & similia, quæ verbis dici possunt, in re explicari non possunt, quia illa conjunctio, neque est aliqua realis unio, neque intimior præsentia, sed solum novus quidam effectus, cujus officium & necessitatem ad actionem causæ secundæ inquirimus.

An & qualiter causæ secundæ a prima applicentur ad agendum.

Objectio dissolvitur.

Nec vero dici potest, terminum illius mutationis, quæ applicatio dicitur, esse ipsammet actionem causæ secundæ, tum quia una actio non est terminus alterius, ut sequ. sect. latius dicam: tum etiam quia illa applicatio est mutatio in ipsa causa secunda: actio vero ejus sæpe est in passo: tum denique, quia illa applicatio dicitur esse conditio prævia ad actionem: ergo & terminus ejus est etiam prævius: sicut ergo in causa secunda nihil est reale, quod talem mutationem terminare possit, ita neque est talis applicatio, quæ sit aliquid reale in ipsa prævium ad actionem.

Alio modo appellabatur illa conditio *motus quo causa prima movet secundã ad agendum*. Et de hoc motu eodem discursu inquiri potest, quem terminum habeat, & consequenter ad quam speciem motus vel mutationis pertineat, quia necesse est omnem motum realem ad aliquid tendere, & in aliqua specie esse: talis autem motus non est localis: quia non est necesse causas secundas localiter mutari quandocunque agunt; de motu vero ad quantitatem certior res est: de mutatione autem ad qualitatem procedit eodem modo ratio facta de applicatione: præter hæc tamen nihil est quod per illum motum fieri possit, ut facile patebit discurrendo per omnia genera entium. Nec vero potest ille motus per se terminari ad ipsammet actionem causæ secundæ, tum propter rationes factas de applicatione, tum etiam, quia alias jam ille motus non esset cõditio ad illam actionem prærequisita, sed esset intrinseca via ad illam actionem: quandoquidem illa actio dicitur esse proprius & immediatus terminus illius motus. Ex quo ulterius fiet, ut sicut ille motus dicitur esse a sola prima causa, ita & terminus ejus, nam ab eadem causa est terminus a qua est via: ergo si actio causæ secundæ est intrinsecus terminus illius motus, erit a sola causa prima, quod involvit apertam repugnantiam: quomodo enim est actio causæ secundæ, si est a sola prima? Quod si dicatur, actionem causæ secundæ non esse intrinsecum terminum illius motus, sed potius extrinsecum seu remotum, necessario assignandus erit alius terminus intrinsecus & proprius: nullum autem assignari posse, discursus a nobis factus, sufficienter ostendit.

Qualiter prima causa moveat secundam.

Tertio

Virtus secund; causæ a prima quomodo excitetur.

Tertio vocabatur illa conditio *excitatio virtutis.* Quę si ponatur fieri per veram & realem actionem causę primę in secundam vel in virtutem ejus, fiet per illam actionem aliqua mutatio in causa, de qua procedet tota argumentatio proxime facta. Quod si non fit illa excitatio per veram & realem actionem in causam secundam, jam nihil agitur in causa secunda, quod se habet per modum principii, quod intendimus. Et præterea explicandum superest illis authoribus supra a nobis citatis, qui talem excitationem requirunt, quomodo excitatio virtutis fiat sine actione, aut per denominationem, ut vocant, extrinsecam, & quæ sit necessitas talis excitationis proveniēs a sola causa prima, præter omnem illam, quæ esse potest proveniens a causa secunda. Et ut hoc amplius intelligatur, adverte excitationem potentiæ ad operandum, propriissime inveniri in potentiis animæ: extendi tamen aliquo modo ad nonnullas virtutes naturales, quæ non agunt nisi prius alterentur earum subjecta, ut piper non calefacit, nisi conteratur, & res odorifera sæpe non mittit odorem, nisi prius calefiat.

Hæc ergo alteratio prævia solet dici excitatio virtutis per metaphoram: re tamen vera est aut complementum virtutis per qualitatem additam, aut applicatio vel dispositio agentis, ut ex se emittere possit vaporem, vel exhalationem aliquam qua mediante agit, ut dum res odorifera per calefactionem rarefit, facilius potest exhalare odorem, & sic de aliis. Excitatio autem causæ primæ non potest esse similis huic naturali per alterationem præviam, quia nec complementum virtutis est semper necessarium in causa secunda, ut ostensum est, neque etiam dispositio aliqua materialis: nam in multis causis secundis necessaria non est, ut est evidens in igne calefaciente, Sole illuminante, & Angelo movente cœlum, & ubi est necessaria, per alias causas secundas fieri solet, nec pertinet ad subordinationem causæ secundæ, respectu primæ.

Excitatio autem potentiarum animæ duobus modis fit. Uno ab objecto, vel in genere efficientis, ut in potentiis cognoscitivis, vel in genere finis, ut in appetitivis. Et hoc genere excitationis etiam est per se notum, primam causam non excitare secundam ex vi generalis concursus, quia multæ causę secundę non sunt capaces objectivæ excitationis: quæ vero capaces sunt, non semper moventur a causa prima ut ab objecto. Neque etiam causa prima ex suo generali munere habet applicari objecta excitantia nisi concurrendo cum causis secundis. Ad opera vero gratię excitat quidem Deus homines peculiari modo, veruntamen illa excitatio non pertinet ad concursum causæ primæ, sed ad supplendā, vel juvandā imperfectionem alicujus causæ secundæ: de quo genere divinæ excitationis peculiariter disputant Theologi in materia de gratia. Alio modo fit excitatio circa potentias animæ per quandā efficientiam quasi moralem, per naturalem sympathiam quam habent ex eo, quod in eadem essentia animæ radicantur, cum subordinatione inter se, quæ etiam dici solet motio, vel applicatio unius potentię per illam: quo modo potentia motiva existens in musculis excitatur vel applicatur per appetitum, & voluntas dicitur hoc modo movere omnes animæ potentias. Sed neque hoc genus excitationis habet locum in causa secunda respectu primæ, tum quia intrinsece includit vitalem modum operandi, tum etiam, quia requirit conjunctionem facultatis moventis & motæ in eodem radicali principio. Atque ita videntur exclusi omnes modi excitationis, quos possumus nos explicare aut assequi: fingere autem aliquem alium ineffabilem, ejusque fidē petere, cū nec Christiana fides illum doceat, nec ratio aut necessitas illius reddatur, ab omni ratione alienum est.

Obiicitur quidam modus, quo Deus applicare dicitur causas secundas.

Dicere vero quis potest, reperiri inter causam primam & secundam, quandam sympathiam ortam non ex radicatione potentiarum in eadem essentia, sed ex essentiali subjectione causæ secundæ ad primam, & supremo dominio primæ in secundam. Consistere autem potest hujusmodi sympathia in hoc, quod volente Deo ut causa secunda operetur, statim necessaria consecutione causa secunda agit, non quia in se aliquid recipiat ex vi illius voluntatis, sed quia statim illi obedit agendo, sicut potentia motiva obedit appetitui. Per hanc ergo voluntatem dici potest Deum applicare, movere, vel excitare causam secundā ad agendū. Et quia illud velle Dei intervenit semper in concursu cum causa secunda, ideo prima causa dicitur concurrere excitando causam secundam. Veruntamen hic dicēdi modus, sive ut verus, sive falsus, non pertinet ad præsentem quæstionem: hic enim solum agimus de concursu externo & transeunte: illa autem excitatio tali modo explicata solum fit per velle internum. Item ex vi illius voluntatis nihil in se recipit causa secūda per modum principii, vel conditionis necessariæ ad agendum, de quo nunc agimus. Ergo eo modo quo nunc disputamus, nulla excitatio fit in causa secunda ex vi solius concursus causæ primæ. An vero ille modus excitationis verus sit, quia punctus est difficilis, & necessarius ad complementum hujus materiæ, in sectione 4. explicabitur.

Quarto dicebatur illa conditio necessaria, *Determinatio causæ secundæ per effectionem primæ.* Hæc autem non est probabilior, quam reliquę, & generatim argumentando, si hæc determinatio dicitur fieri per veram actionem primæ causæ in secundam, redeunt argumenta supra facta, quod illa actio inferat mutationem in causam secundam, cujus mutationis nullus terminus assignari potest. Specialiter vero, hæc necessitas talis prædeterminationis nulla est in causis secundis naturaliter agentibus, quia illæ natura sua sunt determinatæ ad unum: quam quidem determinationem acceperunt a Deo non per cōcursum, sed per influxum & conservationem talis naturę. Quo sensu loquitur D. Th. 1. par. quæst. 105. art. 1. ad 3. Formaliter vero hanc determinationē habent tales causæ ab intrinseca natura. Unde sub hac consideratione dici solet, causam secundam determinare concursum primæ ad speciem actionis potius, quam determinari ab illa, ut videtur loqui D. Th. in 2. dist. 1. q. 1. a. 4. in corpore, & ad 3. & 1. contra Gentes, cap. 66. ratione 5. ubi dicit; *Secunda agentia sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agentis.* Et sumitur ex Dionysio capite 4. de divinis nominibus, dicente, Dei actionem ex se esse indifferentem; variari autem ex diversitate subjectorum & causarum. Dicuntur autem causæ particulares determinare concursum, non quia ad hoc efficiant aliquid prævium: quid enim possunt? Neque quia Deus voluntate sua illum determinet, quod declarabimus sectione 4. sed quia hæc causa natura sua postulat hunc concursum potius quam alium, Deus autem sese accommodat naturæ unijuscujusque, & ideo etiam dici solet hæc determinatio, ut est a causa secunda, esse in genere causæ materialis. In his ergo causis naturaliter agentibus non est necessaria illa conditio prævia, quæ prædeterminatio dicebatur. Quod si interdum hæc naturalia agentia propter vim agendi universalem habent indifferentiam aliquam in facultate agendi res specie diversas, naturaliter ac physice loquendo, semper determinantur ad unum effectum in specie vel ex se, vel ex concursu aliarum causarum, aut materialis aut coefficientium, ut supra disput. 18. sect. 1. declaratum est.

Denique etiamsi demus (quod probabile est) quoad singularitatem actionis vel effectus determinari causam secundam a prima, ut Nominales affirmant, & in superioribus nobis probabile visum est: non oportet fingere, illam determinationem fieri per aliquam actionem causæ primæ in secundam, addendo nimirum aliquid virtuti ejus: imo vix potest hoc modo intelligi, quia etiam illud additum de se erit indifferens ad plura individua similia facienda: nulla enim res, quæ in aliqua specie vim habet activam, determinatur ex se ad unum tantum individuum efficiendum, ut patet discurrendo per omnes virtutes naturales. Si quis autem vel peculiariter exciperet hanc entitatem, vel virtutem, quam causa prima addit secundæ, gratis id assereret, & sine causa multis implicabitur difficultatibus. Oportebit enim fateri, quoties variatur actio agentis naturalis diversis temporibus, vel circa diversa subjecta, variari etiam illas entitates prædeterminativas, quas in se recipit causa secunda a prima. Et similiter si ignis successive calefacit, continue etiam aliquid debet in se recipere & pati, quo determinetur ad illam successivam actionem. Denique vel superfluus est ille modus determinationis, vel fatendum erit, facultatem naturalem esse sufficientem de se ad specificam rationem effectus; non vero ad singularitatem ejus: illud vero additum dare vim ad singularitatem non est intelligibile, cum in effectu prout in re fit, specifica & singularis ratio non distinguatur.

Quomodo secunda causa ad individuū effectum a prima determinetur.

Dicen-

Dicendum est ergo, illam determinationem sufficienter fieri per voluntariam præfinitionem divini concursus. Itaque ignis, v. g. indifferens est ad hunc vel illum calorem faciendum, non quidem negative seu privative, id est, quia ad neutrum habeat completam virtutem in suo genere, sed positive, quia ad utrumque est satis potens in ratione causæ proximæ, & ad neutrum determinatus: Deus autem sua voluntate statuit cum illo concurrere ad hunc potius quam ad alium, & hoc satis est, ut ab igne procedat hic effectus numero potius quam alius. Non est ergo necessaria talis conditio prædeterminans, quæ sit res aliqua recepta in ipsa causa secunda.

Ex his autem, quæ de naturalibus agentibus diximus, colligitur, hujusmodi conditionem multo minus esse necessariam in causis secundis liberis, ex vi subordinationis & dependentiæ essentialis causæ secundæ a prima. Nam ejusdem rationis est quoad hæc dependentia causæ liberæ ac necessariæ a prima causa. Unde si in causa naturaliter agente sufficienter salvatur illa dependentia per concursum, quia in actione consistit, etiam salvabitur in causa libera. Nec vero ob peculiarem modum agendi causæ liberæ, est in ea talis conditio necessaria, quia licet voluntas, v. g. quæ est potentia libera, sit ex se indifferens, positis omnibus requisitis ad agendum & non agendum, tamen revera est tam potens ad agendum, ac si non haberet alteram facultatem, & e converso tam potens est ad non agendum, ac si nihil aliud posset. Itaque ad utrumque & ad singula habet plenam potestatem: ergo sicut alia agentia per potestatem quam habent ad unum, possunt illud exequi cum communi concursu absque illa prævia conditione prædeterminante: ita agens liberum, per potestatem quam habet ad plura, potest cum communi concursu aliquod eorum exercere (loquimur de actibus intra ordinem naturæ contentis) absque illa conditione. Tantumque abest, ut peculiaris conditio & indifferentia libertatis ad hoc obsit, ut potius in hoc sit posita ejus excellentia & dominium in suam actionem.

Unde, cum dicitur, facultatem indeterminatam non posse determinatum actum vel effectum efficere, ad summum habet locum in potentia ita indifferente ad plura, ut sit per se incompleta & insufficiens ad singula, quæ ut sic magis est indifferentia passiva & imperfecta, quam activa & perfecta: propter quod talis indifferentia dici solet negativa. At vero, quando potentia est indifferens per completam vim ad utrumque oppositorum, & per dominium in suum actum, optime potest, quamvis in actu primo sit indeterminata & indifferens, determinatum effectum seu actum secundum efficere, sese ad illum determinando. Hæc est enim propria vis & potestas ejus, a qua habet quod libera sit. Sicut etiam divina voluntas est indifferens ad plura objecta vel effectus creatos, & ipsa determinat ad aliquod eorum. hujus enim efficaciæ & dominii participationem accipit voluntas creata, quamvis longe imparem in perfectione & modo. Nam increata voluntas est indifferens ad plura objecta extra se, non vero ad plures actus volendi, vel nolendi: voluntas autem creata etiam ad plures actus est indifferens. Deinde increata voluntas determinatur sine novo actu illi addito: creata vero per novum actum. Ac denique voluntas increata non pendet ab alio in sua determinatione: creata vero pendet saltem a concursu primæ causæ: cum eo tamen, sicut potest velle ea quæ sibi proportionata sunt, ita & ad ea se determinare.

Prædeterminatio physica causam liberam necessitaret, & quoad exercitiū, & quoad specificationem. Unde ulterius addo, illam conditionem, quæ prædeterminatio dicitur, non solum non esse necessariam causæ liberæ ob peculiarem modum agendi ejus, verum etiam illi ob eam causam repugnare, si libere quoad exercitium & specificationem operatura est: nam usus libertatis quoad utramque partem per talem prædeterminationem impediretur. Quod primo declaratur in indifferentia quoad specificationem actus, nam cum sola prima causa dicatur efficere hanc prædeterminationem, voluntas tantum est in potentia passiva ad illam: unde respectu illius non est libera, sed est passive, seu negative indifferens, sicut materia ad alias formas: nam in potentia passiva ut sic non est libertas, ut supra ostendimus. Non est ergo in potestate activa & libera voluntatis, ut hanc vel illam determinationem recipiat: cum ergo ad unum tantum actum determinetur, illum potest efficere & non alium, quia nec potest illum efficere nisi ad illum determinetur, neque etiam potest efficere, ut ad alium determinetur: sed hoc est in sola voluntate extrinseci agentis. Ergo nunquã est proxime & active indifferens ad plures actus, seu quoad specificationem actus. Patet hæc ultima consequentia, quia voluntas ante receptam hanc prædeterminationem ad neutrum actum est perfecte & active indifferens, quia si illa prædeterminatio est necessaria, sine illa non est completa vis agendi cum omnibus prærequisitis ad agendum, sicut ad libertatem necessarium est.

Neque etiam est in manu voluntatis habere hanc determinationem, vel unam potius quam aliam: quid enim ad hoc faciet, cum facere nihil possit nisi prædeterminata? Vel si recipit determinationẽ ad volendum malum objectum, cur ei imputabitur, quod non recipiat determinationem ad nolendum illud? Neque enim illi potest imputari propter aliquem priorem actum, tum quia fieri potest, ut nullus præcesserit; tum etiam quia ille fieri non potuit sine alia prædeterminatione, de qua eadem redit difficultas. Neque etiam potest imputari propter privationem alicujus actus, tum quia nec prędeterminatio ad illum actum est in potestate ejus, & consequenter nec carentia actus potest illi imputari, quia in universum prima radix non operandi in voluntate, etiam positis aliis prærequisitis, est, quia non accipit hanc prædeterminationem: nam si illam reciperet, operaretur. Tum etiam, quia non semper ad actum malum positivum antecedit carentia prioris actus debiti, sed simul dum unus eligitur, alius omittitur. Ac denique in eo progressu non est procedendum in infinitum, sed sistendum in aliquibus actibus primis, quorum unum voluntas voluntarie efficit, alium omittit. Et in illis explicari non potest, quo modo prædeterminatio passiva ad unum potius quam ad alium sit in potestate voluntatis. Si ergo talis prædeterminatio necessaria esset, tolleretur indifferentia quoad specificationem actus.

Atque inde ulterius concluditur, tolli etiam quoad exercitium actus. Nam, ut declaratum est, si prædeterminatio illa est necessaria, ante illam receptam non est in potestate activa & libera voluntatis talem actum exercere; quia nondum est potentia proxima, id est completa, & cum omnibus prærequisitis ad agendum, etiam est potestas activa remota (ut ita dicam) quia non est in potestate voluntatis aliquid facere, quo illa conditio, seu prędeterminatio adhibeatur, sed solum est in potentia passiva ad illam, quæ non sufficit ad libertatem: quæ omnia satis declarata & probata sunt. Rursus posita in voluntate illa conditione, quę prædeterminatio dicitur, fieri non potest, quin ipsa exerceat actum: nec potest resistere determinationi, seu motioni ejus: ergo nunquam habet potestatẽ exercendi, & non exercendi actum: ergo tollitur indifferentia quoad exercitium, quæ in hac potestate consistit. Antecedens certum est in ea opinione quã impugnamus: nam hæc prędeterminatio dicitur pertinere ad actualem concursum Dei. Unde sicut impossibile est Deum concurrere cum voluntate, & ipsam non operari, ita impossibile est voluntatem recipere illam prædeterminationem & non prodire in opus. Et ex ipso nomine prædeterminationis id constat: nam si post receptam prædeterminationẽ potest voluntas non operari; ponamus non operari: ergo tunc adhuc manet indifferens ad operandum & non operandum: ergo indiget prædeterminatione ut operetur, & falsum erat accepisse prædeterminationem.

Responsio aliquorũ ad nostras rationes refutatur. Fortasse quis dicet, post acceptam prædeterminationem posse quidem voluntatem non operari, nolet tamen admittere, de facto non operaturam, quia licet possit, nunquam ita se gerit. Sed hoc frivolum est, & non consequenter dictum. Primo quidem, quia si potest vera potestate quæ ad libertatem sufficiat, unde affirmari potest illam potestatem nunquam exerceri? Secundo, quia tam est necessaria connexio inter illam prædeterminationẽ & operationem, ut naturaliter impossibile sit hanc separari ab illa, imo & ipsi ajunt implicare contradictionem, sicut esse simul determinatum & indeterminatum respectu ejusdem, vel agens movere & passum non moveri: ergo non est in voluntate potestas ad resistendũ activitati hujus prędeterminationis, quia non est in ea potestas ad impossibile: ergo falsum est, posita prædeterminatione posse non operari. Tandem, quia si voluntas potest non velle id, ad quod prædeterminatur, vel id est, quia potest habere actum oppositũ. Et hoc non, ut patet ex probatione prioris

ris partis, quia jam id spectat aliquo modo ad indifferentiam quoad specificationem. Vel id est, quia potest suspendere actum, & hoc etiam non, quia non potest voluntas resistere efficacitati illius prædeterminationis. Neque illa subditur usui libertatis, sed illam potius sibi subdit: ergo neutro modo est in voluntate illa potestas, & consequenter nec libertas quoad exercitium.

Quod etiam confirmatur ex definitione potentiæ liberæ supra tradita, scilicet, de ratione illius esse ut positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit agere & non agere: nam in præsenti una conditio necessaria esse dicitur prædeterminatio facta a prima causa, qua posita non potest voluntas agere & non agere, sed agere tantum: ergo sine libertate quoad exercitium, & ex necessitate agit. Nec refert quod illa necessitas sit ex suppositione, nam illa suppositio est antecedens omnem usum libertatis, & ab extrinseco proveniens, ut satis declaratum est: talis autem suppositio si necessitatem inferat, inducit necessitatem simpliciter & tollit libertatem: juxta doctrinam Anselmi & aliorum in superioribus declaratam. Ideoque merito dixit Scotus in 4. d.49. q.6. §. Duo ergo, libertatem voluntatis tolli, si ab aliquo habitu inhærente prædeterminetur ad unum: nomine autem habitus intelligendum est quidquid per modum principii, seu actus primi antecedit actum secundum, nam de quolibet hujusmodi eadem est ratio.

Unde tandem potest utraque pars ita confirmari, quia voluntatem de se indifferentem ad plura physice & intrinsece determinari ad unum eorum, nihil aliud est quam velle illud: ergo nec potest talis prædeterminatio esse prærequisita ad volendum, nec potest omnino ab extrinseco provenire a sola causa prima: quia velle non est in nobis sine nobis, & licet daremus de potentia absoluta id fieri posse, saltem non posset fieri ut illud velle esset liberum, ad quod voluntas mere passive se haberet. Antecedens probatur, quia in voluntate nihil est nisi aut actus secundus, aut primus, neque inter hæc potest excogitari medium: neque ab Aristotele, aut alio philosopho inventum est: ergo vel illa prædeterminatio est actus secundus, & illum apellamus velle, sub quo & nolle, & similes actus comprehendimus. Vel est actus primus, & sic aut subditur usui voluntatis, & ita non prædeterminat illam, ut verum est de omnibus habitibus in voluntate existentibus, aut subdit illam sibi, suæque necessariæ efficacitati, & ita impedit usum libertatis ejus. Adde inauditum esse in voluntate actum primum, qui non sit habitus ejus: nullaque ratione declarari posse ad quid talis actus primus necessarius sit, præsertim in ordine naturalium actuum, ut nunc loquimur.

Video offerri hoc loco occasionem tractandi quamplures difficultates ad libertatem arbitrii pertinentes, præsertim illas quæ apud Theologos de divina præscientia, prædefinitione, prædestinatione, & gratia, & de illa maxime quæ in efficaci auxilio consistit, disputantur. Sed jam præmisimus, hoc loco nihil nos agere de actionibus supernaturalibus, nec de efficacia gratiæ, sed solum de generali concursu primæ causæ cum secundis: ad quem negamus illam prædeterminationem esse necessariam, aut in causis liberis posse in concordiam redigi cum usu libertatis earum. Nihilominus tamen verum est Deum habere æternam præscientiam omnium, quę in tempore fiunt: quia nō fiunt sine ipso agēte, & ipse nō agit nisi quæ cognoscit, quia per intellectum operatur: non cognoscit autem quicquam ex tempore, sed ex æternitate: ea autem cognitio non requirit Physicam prędeterminationem causarum, sed æternam præsentiam omnium quæ in tempore sunt. Similiter verum est, Deum posse sua voluntate æterna prædefinire effectus suæ providentiæ consentaneos: posse iterum voluntates hominum movere quo vult, & quando & quomodo vult: atque ita posse etiam & sæpe conferre hominibus auxilia efficacia gratiæ juxta mensuram voluntatis suæ: sed hęc non pertinent ad concursum generalem. Quomodo autem fiant, ad supernaturalia Theologiæ mysteria pertinet. Id unum credimus, ad ea omnia non esse necessariam prædeterminationem physicam liberi arbitrii, neque aliquid simile quod arbitrii lædat libertatem: sed de his alias.

Quinto dicebatur illa conditio necessaria propter subordinationem causæ secundæ ad primam, quasi non possit vera subordinatio intelligi sine aliqua impressione (ut sic dicam) causæ primæ in secundam, quæ sit quasi usus ejus. Verumtamen argumenta facta sub nomine motionis, applicationis, &c. procedunt de quacunque reali impressione, aut quavis alia voce significetur. Deinde quod ad subordinationem nihil hoc deserviat, ita ostendo: Nam subordinatio inter causam secundam & primā duplex intelligi potest. Una est radicalis, seu aptitudinalis: quæ in hoc tantum consistit, quod causa secunda non est apta ad agendum nisi dependenter a causa prima. Radix autem hujus subordinationis ex parte ipsius causæ secundę est dependentia essentialis, quam habet a Deo in suo esse. Ex parte vero cujuscunque effectus vel actionis, quæ potest manare a causa secunda, radix est esse ens per participationem, quod non potest esse nisi ab ente per essentiam. Ad hanc igitur subordinationem, est quidem necessaria illa actio causæ primæ in secundam, qua dat & conservat illi esse & virtutem agendi: illa vero sufficit, neque est alia per se necessaria: quia ex vi hujus posita est tota radix & causa illius subordinationis in actu primo. Num sine prædeterminatione Physica stet subordinatio causæ secundæ ad primam.

Alia vero est subordinatio in actu secundo. Quod autem hæc etiam non requirat novam actionem, qua causa prima conferat secundę aliquid per modum principii actualis, ut vocant, duobus modis ostendo. Prior est, quia hęc actualis subordinatio non est denominatio intrinseca in causa secunda, per se loquendo. Quod patet, quia solum in hoc consistit, quod causa secunda pendeat a prima in agendo: si ergo ipsum agere ut sic non est denominatio intrinseca in causa agente, dependentia in ipso agere ut sic non erit denominatio intrinseca, sed extrinseca, in hoc consistens quod ipsamet actio causæ secundæ pendet essentialiter a prima causa tanquam a primo ac præcipuo fonte sui esse: ergo ut secunda causa quatenus actu agens est, essentialiter subordinetur primæ, non est necesse, ut aliquid novum per modum principii in se recipiat, quia secundum hanc rationem non subordinatur ut recipiens sed ut agens: ergo subordinatio hæc posita est in ipsa actione, quatenus essentialiter pendet a prima causa.

Secundo idem declaratur, nam licet admittamus causam primam aliquid efficere in secundam per modū principii, adhuc causa secunda, ut affecta toto illo principio præcise concepto, est subordinata causæ primæ solum in actu primo: ergo in actione oportet, ut actualiter subordinetur per novam dependentiam in agendo, ut in superioribus probatum est: ergo subordinatio actualis agentis ut agens est, non consistit in illa prævia actione, quæ tantum ad constituendum vel complendum actum primum pertinet; ergo, quamvis supponatur constitutum sine illa actione, per solam effectionem & conservationem causæ ac virtutis ejus, adhuc manebit integra subordinatio actualis in agendo.

Tertio declaratur hoc ipsum exemplis: nam calor, v. g. subordinatur formæ ignis in agendo ignem, non quia aliquid in se recipit a forma dum agit, præter suam entitatem, sed propter dependentiam actionis ab illis duobus principiis ita inter se constitutis, ut unum sit sub altero, id est, ut sit inferius illo, & posterius illo, & pendens ab illo. Similiter in supernaturalibus sacramentum, v. g. Baptismi est subordinatum Christo in agendo, non quia in actuali actione aliquid in se recipiat, juxta probabiliorem opinionem. Et similia exempla multa facile possent inveniri. Igitur neque ex vi subordinationis necesse est, aut fieri potest, ut concursus primæ causæ consistat in aliquo, quod per modum actus primi detur causæ secundæ in ipsa actuali actione.

Satis fit aliarum opinionum fundamentis.

Ex iis quę diximus, probando nostrā sententiam virtute responsum est ad fundamenta contrariæ sententiæ: ut tamen declaremus quo sensu intelligendæ sint gravium authorum locutiones, & quomodo cum solo concursu consistente in actione salventur locutiones illæ ac denominationes, necessariū erit ad singula sigillatim respondere.

Exponitur axioma illud, Causa secunda non agit, nisi mota a prima.

Ad primum ergo dicitur primo, axioma illud, *Causa secunda non agit, nisi mota a prima*, intellectum in ea proprietate, quod causa, præter suum esse, & omnem virtutem agendi connaturalem quam habet, indigeat novo motu vero ac reali in ipsa recepto ut agat, falsū esse ut probatum est. Neque invenitur in eo sensu ab Aristotele

stotele alicubi traditum. Unde etiam est falsum, in illo principio sic intellecto fundari, vel reductionem omnium motuum ad primum motorem, vel omnium entium ad primum ens. Nam illa argumentatio fundatur, vel in physica experientia & ordine sensibilium motuum, vel in proportionali dependentia omnium effectuũ a suis causis, non vero in illa occultissima præmotione, nulla ratione fundata. Itaque discursus Physicus Aristotelis fuit, omne quod movetur ab alio moveri; omnesque motus inferiorum corporum aliquo modo reduci ad motum cœli: cœlum autem ipsum moveri ab alio: atque ita cum non procedatur in infinitum, sistendum esse in aliquo primo motore. Discursus autem metaphysicus proportionalis erit: omne ens quod nõ est a se manare ab alio, & illud aliud, si non sit a se, rursus esse ab alio, cumque non possit procedi in infinitum, sistendum esse in ente a se. Et proportionali modo poterit discursus fieri inter agentia ut sic, ex vi essentialis dependentiæ a nobis explicatę: nam quod non est agens a se, reducendum est in aliud in quo nitatur in agendo, donec sistatur in aliquo, quod a se sit agens, & in nullo alio nitatur. Denique fieri potest discursus naturalis ex sensibilibus motibus corporum universis, per quos res istę corporeę ita applicantur ad agendũ vel patiendum, sicut necesse est ad conservationem universi: nam hoc est signum, hæc omnia ab uno supremo principe gubernari: ista ergo propositio in dicto sensu nec vera est, neque ad prædictas reductiones necessaria.

Unde ducat originem locutio de motione secũdarũ causarum a prima. Continet igitur illa propositio Metaphoram & Analogiam quandam sumptam ex artificialibus instrumentis, ut probe notavit Fonseca lib. 5. Metaph. c. 2. q. 9. sect. 2. Nam quia videmus hæc sensibilia instrumenta, quæ a nobis in agendo pendent, & nobis subordinantur, non agere nisi mota a nobis, ideo ad explicandam subordinationem & essentialem dependentiam in agendo causarum secundarum a prima, dicuntur causæ secundæ non agere nisi motæ a prima. Proprius autem sensus est, illas non agere nisi adjutas a prima, vel (quod idem est) ut cooperantes primæ. Adde præterea necessarium esse, ut causa secunda habeat esse datum & conservatum a prima. Et hic continuus influxus ipsius esse, vel virtutis activæ potest dici quasi continua quædam motio ipsius causę secundæ a prima. Rursus, si causa secunda indigeat aliqua nova applicatione locali, aut excitatione vitali ad agendum, illam etiam habet a causa prima, vel interdum ab ea sola: sæpe enim ita operatur, non ex vi generalis concursus, sed ex aliqua peculiari providentia. Quo sensu loquitur Scriptura in testimoniis ibi citatis, quæ proinde non sunt ad rem. Atque hoc etiam sensu verificari aliquo modo potest, causam secundam non agere nisi motam: nam si est spiritualis, agit prævia actione immanente quam in se recipit, & ita mutatur: si vero sit corporalis, indiget propinquitate locali, quam recipit per aliquem motum, vel qui tunc fit, vel qui antea præcesserit. Unde aliqui ex authoribus citatis, præsertim Augustinus, non dicunt causas secundas moveri dum agunt, vel moveri ad agendum, sed omnem causam secundam ita esse activam, ut etiam passiva sit, & mobilis aliquo motu: in quo non explicant aliquam conditionem, quam tales causæ requirant ad agendum, sed imperfectionem & potentialitatem, quam natura sua habent. Quod etiam est satis ut intelligamus, deveniendum esse ad aliquam causam, quæ ita agat, ut nihil pati possit.

Exponitur hæc locutio, Causa secunda applicatur a prima ad agendum.

Ad 2. ita est explicanda illa propositio: *Causa secunda applicatur a prima*, sicut illa, *Movetur ad agendum*. Et quidem D. Th. qui maxime videtur illa locutione usus 1. p. qu. 105. a. 5. inprimis ipsam vocem corrigit, quia non simpliciter appellat causam primam *applicantem*, sed *quasi applicantem* secundam. Deinde ibi non meminit alterius concursus vel motionis, sed tantum illius applicationis. Unde quod in 1. 2. vocavit auxilium Dei moventis, in prima parte appellavit applicationem primæ causæ. Et utrumque nihil aliud est quam ipse actualis concursus, ne dicamus D. Th. hunc aut ignorasse, aut tacuisse, quod & per se est absurdum, & repugnat eidem D. Th. dicto a. 5 ad 2. ubi ex illa applicatione concludit unam & eandem esse actionem primæ & secundæ causæ: quod solum est verum propter concursum per modum actionis, ut seq. sect. declarabitur.

Ipse ergo actualis & immediatus concursus actionis, sicut per translationem dicitur motio, ita etiam dicitur applicatio, ut significetur dari a prima causa ut a superiori, & ab ea dirigi & ordinari ad fines a se intentos, quod est quoddam applicationis genus. Et hoc probat ratio tacta in illo secundo argumento, & nihil aliud. Magisque intelligetur ratio illius vocis seu applicationis, si distinxerimus duplicem applicationem, aliam præviam, ut conditionem requisitam, de qua non potest illud intelligi, ut ostensum est: aliam vocare possumus actualem seu formalem, intime inclusam in ipsa actione: sic enim, qui actionem inchoat, dicitur tunc se applicare ad actionem: quæ applicatio non est aliud, quam exhibitio illius actionis: hoc ergo modo vocatur applicatio ipse concursus primæ causæ: tamen illa applicatio non est a sola prima causa, sed etiam a secunda, adjuvante prima, & sub hac ratione etiam applicante. Sub hac enim ratione applicatio significatur actio secundũ primam emanationem a suo agente, & ideo, ut significetur, Deum concurrere ad illam secundum omnem rationem ejus, dicitur Deus applicare causam secundam ad agendum. Et hæc satis sunt ad illam locutionem.

Quid sit, causam secundam agere in virtute prima.

Alia vero locutio in eodem argumento posita, scilicet *quod causa secunda agit in virtute prima*, seu *quod virtus divina est virtus omnis causæ agentis*, & aliæ similes quæ habentur libro de Causis, exponuntur verbis D. Th. 3. contra Gentes c. 70. ubi sic ait: *Virtus inferioris agentis pendet ex virtute superioris, in quantum superior dat inferiori virtutem agendi, vel conservat eam.* Et infra: *Oportet igitur, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium.* Agere enim in virtute nihil aliud est, quã agere per virtutẽ participatam a superiori virtute, & dependenter in sua actione ab actuali influxu ejus. Et eodem modo dicitur virtus divina virtus omnium causarum, quia omnes conservat & omnes actu adjuvat. Hæc ergo duo sufficiunt, & per se requiruntur ad veritatem similium locutionum.

Verum est, D. Th. q. 3. de potentia, a. 7. addere tertium, nimirum, virtutem instrumentalem fluentem, quã recipit causa secunda a prima, ut agat tanquam instrumentum ejus: diserte enim hanc numerat tanquam distinctam ab applicatione, & ab efficientia seu conservatione ipsius causæ secundæ & virtutis ejus. Existimo tamen D. Th. tacite retractasse illam doctrinam in 1. p. ubi exquisite tractans omnem modum, quod causa prima operatur cum secunda, illam virtutem omisit, quod facere nõ potuisset in proprio ac præcipuo loco, si existimasset esse per se necessariam ad concursum primæ causæ, & similiter 2. cont. Gent. cap. 70. illius non meminit. Nec discursus quem facit in dicto art. 7. de potentia, est efficax. Fundatur enim in eo, quod causa secunda non potest efficere esse existentiæ nisi per modum instrumenti: quod, proprie & in rigore loquendo de instrumento, verum non est, ut in solutione ad quintum attingam, & latius infra disputando de essentia creaturæ.

Ad tertium respondetur, illam excitationem commẽtitiam esse, nisi Metaphorice ipsamet naturalis inclinatio ad agendum dicatur excitatio: illa autem inclinatio non est per actionem distinctam ab illis, quibus causa secunda & virtus ejus conservantur, & adjuvantur. Ad rationem vero ibi propositam respondetur, agentia creata dum agunt, non perfici perfectione distincta ab ipsa actione: neque ullus unquam Philosophorum aliquam priorem perfectionem excogitavit. Actio vero ipsa ab ipso Deo est immediate, non tamen ab illo solo, sed cum ipsa causa secunda. Quod si talis actio sit immanens in agente, erit perfectio ejus intrinseca: tale enim agens habet vim se ipsum perficiendi, cum debito & accommodato concursu primæ causæ. Si vero actio sit transiens, quæstio est an secundum aliquid sui maneat in agente; vel an, licet omnino transeat in passum, etiam ibi sit dicenda perfectio agentis: de quibus suo loco dicemus, nã ad præsens nil referunt: quicquid enim horũ dicatur, sufficit ad hanc perfectionẽ concursum primæ causæ per modum actionis. *Agentia qua actione perficiantur.*

Quarta & quinta ratio, cum omnib. quæ in eis tanguntur, tractata sunt, & expedita inter probandam secundam

asser-

assertionem, præter duo puncta, quæ in quinta ratione insinuantur. Unum est causas secundas non agere ut instrumenta primæ, quod est facile, nam licet interdum ita appellentur, ad indicandam dependentiam, quam in operando habent a prima causa: tamen non sunt proprie & rigorose instrumenta, sed causæ principales in suo ordine: nam per proprias virtutes, & in suo ordine sufficientes, agunt, & effectus sibi similes producunt, ut notavit D.Th. qu. 24. de veritat. art. 1. ad 4. & 5. & Scotus in 4. d. 1. qu. 1. ad ult. & superius explicando divisiones causæ efficientis idem declaravimus. Omitto, etiam in rigorosis instrumentis non esse necessarium, ut, priusquam agant, in se recipiant a causa principali aliquid per modum principii, a sua entitate distinctum, de quo alias. Aliud punctum erat de ordine prioris & posterioris naturæ, qui inter actiones causæ primæ & secundæ intercedit, de quo dicam sect. seq.

Causæ secundæ cur dicantur instrumenta primæ.

Ad sextum fundamentum, simpliciter negatur assumptum, nimirum perfectius concursurum Deum, si concurrat influendo aliquid actuale per modum principii: non enim consistit major perfectio in multiplicatione entitatum, principiorum, aut influxuum, alioqui essent hæc infinite multiplicanda. Sed consistit major perfectio in hoc, quod singula fiant in debito pondere, numero & mensura. Duo ergo spectant ad summam perfectionem causæ primæ, ut operantis & cooperantis in causis & cum causis secundis: unum est, ut nihil virtutis vel actus primi, vel conditionis requisitæ, quæ vere sit aliquid, reperiatur in causa secunda, quod non sit datum & conservatum a prima: aliud, ut actio creaturæ fieri non possit sine actuali immediato influxu causæ primæ. Multiplicatio autem principiorum agendi, vel conditionum necessariarum, per se non pertinet ad perfectionem, generatim loquendo, sed ibi tantum addenda sunt talia principia, ubi specialis aliqua ac vera causa & necessitas, vel saltem utilitas intercesserit.

In quo sita perfectio causæ primæ cõcurrentis cum secundis.

Ad primam itaque probationem respondetur idem esse, causam secundam pendere a prima in causando, & pendere in actione sua, seu (quod idem est) in causalitate sua: nam si pendet in suo esse, & in tota virtute sua, & ulterius in actione & causalitate sua, in quo alio pendere debet aut potest? Nam quod ibi additur de hoc complexo, *causam secundam agere*, nihil novum est, nam creaturam agere, nihil est aliud, quam actionem ab illa prodire. Unde prima causa efficiendo hanc actionem, efficit illam ut prodeuntem a tali causa. Nam licet habitudo actionis ad causam secundam præcise concepta non respiciat Deum ut terminum illius habitudinis, tamen ut est aliquid in re, ab ipso Deo fit, sicut etiam passio ut passio non respicit Deum, fit tamen a Deo: hoc igitur modo creaturam agere, est etiam a Deo.

Causam secundam agere, quomodo a Deo.

Atque idem est de illa locutione, *Prima causa facit, ut secunda faciat*: si particula *ut* nihil aliud denotet, quam collationem virtutis, & Physici concursus necessarii ad operandum. Si vero denotet peculiarem habitudinem finis, ita ut significetur, primam causam peculiariter intendere omnem actionem causæ secundæ in particulari, est quidem id sæpe verum, non tamen est semper necessarium, aliquas enim actiones non intendit, sed permittit: & tunc non proprie in eo sensu facit Deus ut creatura faciat, sed permittit ut faciat, eique facienti cooperatur. Unde non pertinet ad perfectionem primæ causæ, ut in universum & ad omnia concurrat illo modo, sed potius est præter sapientiam & bonitatem ejus. Atque ita potest argumentum in contrarium retorqueri, nam ex opposita sententia sequitur, Deum in universum facere ut faciant, etiam ii qui male faciunt: qui per propriam actionem suam a sola sua voluntate prodeuntem eos determinat ut ita faciant: de qua ratione dicemus plura in sectione quarta. Alio tandem ac morali modo dicitur Deus facere ut homines faciant, illustrationibus, & inspirationibus: quomodo in Scriptura reperitur illa locutio, non tamen pertinet ad concursum primæ causæ, sed ad ordinem gratiæ vel specialis providentiæ divinæ, cujus consideratio non est hujus loci.

Quod tandem in eo argumento dicitur, ad perfectum dominium primæ causæ pertinere, ut utatur causis secundis ad suos ipsius fines, verissimum est: falso tamen & sine fundamento, fingitur hunc usum consistere in hoc, quod semper agit circa creaturam aliquid distinctum ab ipsa, & a naturali virtute ejus. Potest quidem Deus interdum hoc modo augere virtutem agendi, si velit, vel supplere quidquid creaturæ defuerit, tamen quod hoc semper sit necessarium, non pertinet ad dominium, vel convenientem usum creaturarum, sed facilius utetur Deus creaturis suis, si intelligamus dedisse illis completas virtutes in suo genere, & conditiones omnes requisitas, cum quibus, si ipse concursum adjungere voluerit, facient illæ quod ipse decreverit: quod est uti illis ad agendum.

Qualiter Deus utatur causis necessariis.

Quamquam hic modus utendi causa secunda peculiare aliquid requirat in causa libera, nam illa, positis omnibus prærequisitis ad agendum, & præparato etiam concursu Dei eo modo, quo explicabimus sectione quarta, non statim operatur unum determinate, & ideo, si Deus uti illa vult ad aliquem determinatum effectum, habet peculiarem modum, moralem potius quam Physicum, quo id facit. Interdum proprie agendo ac movendo, ut in bonis, interdum sinendo ac permittendo, ut in malis. Quod spectat ad illam infinitam Dei sapientiam, qua prænoscit quid causa libera in quacumque occasione, & cum quibuscumque circumstantiis operatura sit: quod amplius exponere non est hujus loci. Illud solum adverto, cum Deus concurrit cum voluntate creata ad actum malum, non proprie uti voluntate ad illum actum (absit enim, quod Deus illum actum intendat) sed utitur voluntate sic male agente ad aliquod bonum, quod pertinet & ad perfectum dominium, & ad infinitam Dei bonitatem & sapientiam.

Qualiter liberis.

Ex quo tandem intelligitur, non semper actionem creaturæ pertinere ad usum positivum dominii Dei: sed partitione utendum esse: nam quatenus illa actio est a Deo, pertinet proprie ad usum dominii ejus, quia ex ejus potestate & libertate pendet: quatenus vero est a voluntate creata, si sit bona, & conformis voluntati Dei, erit etiam ex positivo usu dominii ejus, quatenus illam imperat, vel ad illam movet. Si vero sit mala, erit tantũ ex usu negativo, quia nimirum illam non impedit cum possit.

Creaturæ actio qualiter ad dominiũ Dei pertineat.

SECTIO III.

Quomodo comparetur concursus Dei ad actionem causæ secundæ, & ad subjectum ejus.

MUlta in hoc titulo comprehenduntur, quæ necessaria sunt ad declarandum exactius, quid sit hic concursus Dei: possuntque ex dictis in sect. præced. absque opinionum & argumentorum multitudine, breviter expediri. Primum est, an concursus Dei, & creaturæ, sint una actio, vel plures. Nam quod sint plures, indicat tum multitudo principiorum, tum ordo naturæ, quo censetur prior Dei concursus quam creaturæ. Quod vero sit una, videtur convincere, tum immediatus influxus Dei in actionem ipsam creaturæ, tum quod ad actionem non est actio.

Dubitandi utrinque ratio.

Actionem causæ primæ & secundæ unam esse.

Atque hæc posterior pars est sine dubio vera: eamque expresse docet D.Th. 1. p. q. 105. art. 5. ad 2. ubi simul respondet ad primam rationem dubitandi a nobis positam dicens: *Una actio non procedit a duobus agentibus* (supple *totalibus*) *unius ordinis*: *sed nihil prohibet, quod una & eadem actio procedat a primo & secundo agente.* Adde: Imo necessarium est: quia ab utroque essentialiter & immediate in suo genere pendet. Idem habet D.Thom. 3. cont. Gent. cap. 70. & Ægid. in 2. dist. 1. qu. 2. art. 6. & ibi Capreol. q. 2. art. 3. ad arg. Durand. cont. 6. concl. Denique ab hac sententia nullus, qui recte sentiat de divino concursu, in re dissentit, tamen ut intelligatur diversitas, quæ esse potest in modo explicandi, adverto de actione Dei transeunte duplicem esse opinionem.

Quidam asserunt actionem Dei nunquam esse formaliter transeuntem, sed solam Dei voluntatem esse actionem ejus, eam vero actionem quæ in extrinsecam materiam transit, non comparari ad Deum ut actionem, sed ut effectum actionis ejus: juxta quem loquendi modum distinguuntur maxime actio Dei & actio creaturæ, tanquam res increata & creata. Nihilominus tamen verum est, etiam juxta hanc sententiam, actionem creaturæ per se ipsam immediate manare non solum a causa secunda, sed etiam a virtute, vel actione interna Dei, sive illa actio creaturæ comparatione Dei dicenda sit actio, sive effectus ejus, quod ad nomen pertinere potest. Unde ad tollendam æquivocationem dici potest in ea opinione, concur-

Actio qua Deus concurrit, num immanens, an transiens.

sum interdum Dei distingui ab actione creaturæ: concursum autem externum seu transeuntem esse idem cum actione causæ secundæ, sive in illa sit per modum actionis, sive per modum primi effectus. Alia opinio & verior est, quam supra defendimus, actionem transeuntem, & manantem a Deo esse vere actionem Dei, voluntatem autem ejus potius concurrere per modum principii: atque ita tum in re, tum in modo loquendi, est evidens unam & eandem esse actionem causæ primæ & secundæ.

Quod ita ulterius demonstro, quia si in illo effectu sunt duæ actiones, una solius Dei, & altera causæ secundæ terminatæ ad unum & eundem effectum, interrogo, an actio causæ secundæ sit a sola illa, & non a Deo per se & immediate. Et hoc dici nullo modo potest, alias sequitur, effectum solum causę secundæ fieri a prima, non tamen actionem ipsam: consequens est omnino falsum, & incidens in opinionem Durandi supra tractatam. Et ideo D. Thom. & alii Theologi non solum docent, esse Deum causam per se immediatã in suo ordine omnium effectuum creaturarum, sed etiam omnium actionum, & ita etiam loquitur Scriptura, cum Deo tribuit omnes operationes & motus creaturarum: & Joannis 1. dicitur: *Sine ipso factum est nihil*: actio autem creaturæ ut sic aliquid est, non ergo fit sine actuali influxu Dei. Et ratione patet, quia vel actio creaturæ in re non est aliquid distinctum ab effectu ejus: & sic necesse est, ut ab eisdem causis manent, quia sunt idem. Vel est modus ex natura rei distinctus ab effectu. Et sic habet aliquam rationem realem, quam necesse est immediate pendere a Deo, eadem vel majori ratione, qua cætera entia per participationem: quia illud esse, quod habet secundum modum suum, est esse diminutum & participatum, ac proinde per se pendens a primo ente. Si vero dicatur, actionem causæ secundæ non esse a sola illa, sed simul esse per se & immediate a prima causa: ergo est una & eadem actio utriusque causæ, quod intendimus: & superflua est alia distincta actio, quæ fit a sola causa prima ad eundem effectum, quia per priorẽ actionem sufficienter influit in illum in suo ordine.

Deus est causa omnium effectuum & actionis creaturæ.

Dicetur fortasse actionem causæ secundæ esse etiam a prima, tamen diverso modo: nam a secunda est immediate per se ipsam: a prima vero est per aliam actionem propriam solius Dei, transeuntem etiam & extra Deum existentem: ita enim loquimur nunc. Sed hæc multiplicatio actionum impertinens est, & contra omnem rationem Philosophicam: nam ad actionem transeuntem non est alia actio, præsertim etiam transiens: alioqui in infinitum procedemus. Petam enim de illa priori actione, quæ dicitur esse a solo Deo, an sit per aliam actionem etiam transeuntem, vel per se ipsam. Si per aliam, procedemus ulterius, & sic in infinitum: si per se ipsam, idem dicetur melius de prima actione, quæ sicut per se fluit a causa secunda, ita per se etiam fluat a prima: quia nulla est repugnantia, quod per se fluat ab utraque, cum sint diversi ordinis, ut D. Th. supra dixit. Nec major assignari potest in hoc, quod per se ipsam procedat a prima causa, quam in eo, quod procedat per aliam actionẽ: imo hoc posterius multo magis repugnat, nam est contra rationem actionis ut sic esse terminum alterius actionis. Relinquitur ergo, ut concursus Dei ad extra nihil aliud sit quam ipsamet actio causæ secundæ, ut per se & immediate fluens a prima.

Actio causę secundæ per se ipsam a Deo pendet.

Sitne actio causæ secundæ ab actione primæ.

Atque hinc facile expeditur aliud punctum ad hanc sectionem pertinens, scilicet an actio causæ secundæ dici possit fieri, manare, aut esse a concursu vel actione causæ primæ, vel e converso actionem causæ primæ causare actionem causæ secundæ. Videntur enim omnes auctores ita loqui, idque videtur pertinere ad universalem influentiam causæ primæ. Item actio creaturæ est a Deo: ergo pendet ex actione Dei. Denique hac ratione divina actio est prior natura, quam actio creaturæ.

Dicendum vero est cum Capreolo in 2. dist. 1. q. 2. ar. 3. ad 7. Aureoli contra sextam conclusionem, actionem Dei posse sumi pro actu immanente, seu volitione ipsius Dei, vel pro actione exteriori. Priori modo procedunt recte argumenta facta. Quo sensu non solum actio causę secundę, sed etiam actio transiens causę primę, & quando operatur cum creatura, & quando sola operatur, procedit, & pendet ab actione interna ipsius Dei, Et eodem sensu videtur sumendum, quod D. Th. ait in 3. d. 23. q. 3. a. 1. actiones omnium secundorum agentium fundari super actione primi agentis: quia omnes fundantur aliquo modo in divina voluntate. Tamen jam in superioribus diximus, hunc actum internum voluntatis Dei non habere propriam rationem actionis, quæ dicit fluxum & tendentiam ad terminum: sed habere potius rationem principii, quia vel est ipsa omnipotentia Dei, vel si ratione distinguantur, habet se ut applicans omnipotentiam Dei ad agendum.

Posteriori autem modo, exterior actio Dei & creaturæ una & eadem est, ut diximus. Et ideo secundum eam rationem, non potest actio creaturæ manare, aut pendere proprie ab actione Dei, neque e converso actio Dei potest proprie causare actionem creaturæ, quia idem non causat se ipsum, nec pendet a se ipso. Item quia actio ut actio solum est causa sui termini & non est causa per modum viæ: actio autem Dei non est via ad actionem creaturæ, sed ad effectum, neque actio est terminus actionis. Ad universalem igitur influxum primæ causæ solum spectat, ut omnis actio causæ secundæ procedat a voluntate & potentia ipsius primę causę, non vero quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per se ipsam immediate a voluntate seu virtute Dei. Unde quando actio creaturæ dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro immanente & interno actu, quatenus influit in actionem externam; vel locutio non debet sumi transitive (ut sic dicam) nisi secundum rationem. Proprius enim dicetur actionem creaturæ esse etiam a Deo, & ut sic esse ipsum concursum Dei ad actionem causæ secundæ, a qua non est aliud secundum rem, sed tantum secundum rationem vel respectum.

Sitne ordo naturæ inter actionem causæ primæ, & secundæ.

Hinc rursus dissolvitur facile tertium punctum sæpius tactum, de prioritate naturæ inter actionem Dei, & actionem creaturæ. Est enim distinguendum primo de actione interna & externa, ut loquamur cum multis, in sensu dicto. Secundo de prioritate naturæ: nam quædam est, quæ consistit in propria causalitate, & dependentia unius ab alio: alia, quæ solum consistit in majori quadam dignitate, vel universalitate, independentia, aut alia proprietate simili. Comparando ergo actionem creaturæ ad internam Dei actionem, clarum est actionem Dei esse priorem natura utroque modo, scilicet, & dignitate, & causalitate: nam hoc modo actio creaturæ vere pendet ab actu Dei. In hoc autem sensu non solum actio creaturę ut sic, sed etiam ipsamet actio Dei exterior, est posterior natura, quam interior actio Dei, nam vere causatur ab illa. Et hoc sensu fere loquuntur auctores, cum dicunt, actionem causæ primæ esse priorem natura actione causæ secundę secundum causalitatem, ut patet ex Capreolo supra. Neque obstat, quod actio Dei hoc modo non solum natura, sed etiam tempore & æternitate est prior actione creaturæ, quia in his locutionibus non consideratur actio Dei interna secundum solam entitatem absolutam ejus, sed ut connotat actualem influxum in creaturam. Quomodo dicunt multi, creationem activam esse ex tempore, etiamsi realiter sit immanens, quia actualis influxus quem connotat, est temporalis; & sub ea etiam ratione dicitur esse prior natura, etiamsi sit simul tempore cum effectu.

At vero loquendo de actione externa tam Dei, quam creaturæ, sic non potest una dici prior natura quam alia prioritate causalitatis, quia, ut ostensum est, cum sint una & eadem actio, non potest inter eas intercedere vera causalitas. Nihilominus tamen, distinguendo secundum rationem illam actionem, ut est a causa prima, vel ut est a secunda, dici potest per prius ac principalius esse a prima, quam a secunda: & simili modo dicetur causa prima prius natura influere in illam actionem, quam secunda. Primo, quia causa prima altior est, & nobiliori, magisque independenti modo influit in effectum. Secundo, quia causa prima respicit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione: nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem ex eo præcise, quod aliquid entitatis participat: causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori, magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio ut influxus causæ primæ ex se & ex suo genere dicatur etiam prior subsistendi consequentia, quam inter prioritates naturæ Aristoteles posuit: nam influxus causæ primæ absolute non pendet a causa secunda, sed quantum est ex suo genere potest esse sine illa, non vero e converso. Atque ad hunc modum explicuit hanc prio-

prioritatem seu subordinationem Cajet. 1. p. q. 14. art. 13. & insinuat Scotus in 1. dist. 39. & in 2. dist. 37.

Explicatur quædã propositio ex lib. de Caus. excerpta.

Atque eisdem modis exponitur illa locutio lib. de caus. proposit. 1. quæ talis est, *Causa prima prius agit in causatum, & vehementius ingreditur ipsum*: ubi D. Thom. etiam in Commentario eandem interpretationem adhibet, adjungens ex Proclo, *Causam primam prius influere, quia causa secunda non agit nisi virtute ejus.*

In quo subjecto sit concursus causæ primæ.

Quartum punctum huc spectans est, an concursus causæ primæ recipiatur in secunda, vel in effectu ejus. Quæ interrogatio solum habet locum in concursu transeunte: nam immanens non recipitur in subjecto, sed est ipsa volitio Dei subsistens. Ut ergo abstrahamus ab opinionibus, formaliter respondendum est juxta dicta, concursum Dei in eo subjecto esse, in quo est actio causæ secundæ. Patet, quia in re non distinguuntur: ergo nec subjecto distingui possunt. Quocirca si omnis actio causæ secundæ est in ipsa, ut quidam volunt, in eadem erit concursus causæ primæ, & per illam transiet ad effectum vel ad passionem seu fieri effectus, eo modo, quo (juxta illam sententiam) agens media actione quam in se recipit, influit passionem in aliud. Juxta veriorem autem doctrinam, quæ docet actionem transeuntem esse in passo, & in agente immanentem, dicendum est, concursum Dei in actionem transeuntem non esse aliquid in causa secunda receptum, sed in passo: concursum vero ad actionem immanentem recipi in ipso agente, quatenus in eo recipitur actio ejus. Et utraque pars constat satis ex dictis, neque novam continet difficultatem.

SECTIO IV.

Quomodo Deus præbeat concursum suum causis secundis.

DEclaravimus hactenus an sit, & quid sit concursus Dei cum causis secundis, nunc superest, ut exponamus, quomodo Deus tribuat vel offerat hunc concursum causis secundis. Simulque declarabitur, quomodo causa prima & secunda conveniant & conjungantur ad eundem effectum & eandem actionem efficiendam. Neque est difficultas in conjunctione quasi locali seu per indistantiam aut præsentiam entitatum: sic enim facile intelligitur Deus ratione suæ immensitatis conjungi posse omnibus causis secundis ad operandum cum illis, quia est intime præsens per essentiam in omnibus illis, & in omnibus effectibus, & actionibus earum.

Quæstionis difficultas aperitur.

Sed difficultas est de conjunctione ad causandum unum & eundem effectum, eandemque actionem: nam quando duæ causæ conveniunt ad eandem actionem efficiendam, vel casu & contingenter concurrunt, vel ex instituto ac per se. Prior autem ex his modis non potest attribui concursui causæ primæ cum secunda, tum quia hoc repugnat perfectioni divinæ providentiæ & operationis, tum etiam quia alias non esset subordinatio per se in causa secunda ad primam, vel omnis operatio causæ secundæ casu & per accidens eveniret. Posterior item modus habet difficultatem, quia si duæ causæ ex instituto conveniunt ad eandem operationem, vel id est, quia ambæ subordinantur alicui superiori, quæ illas simul applicat; quod hic locum non habet, ut per se constat. Vel quia ambæ sunt natura sua determinatæ ad ita operandum hic & nunc, quod hic etiam dici non potest, quia nec causa secunda, saltem ad individuum effectum, vel actionem. Vel quia una ex peculiari intentione sua determinat effectum & actionem efficiendam, & consequenter determinat etiam aliam causam ad cooperandum eidem actioni. Et hic modus non videtur posse hic habere locum, quia nec causa secunda potest ita determinare primam, ut per se notum videtur, neque e converso potest ille modus agendi tribui causæ primæ respectu secundæ: tum quia alias causa prima moveret & applicaret secundam ad agendum, quod negavimus: tum etiam quia alias determinatio actionis nullo modo esset a causa secunda, quod omnes negant; tum denique quia alias causa secunda nihil aliud agere posset, nisi id quod agit, quia ad nihil aliud habet concursum Dei, sine quo nihil agere potest.

Resolvitur quæstio quoad causas naturales.

Hæc difficultas respectu causarum secundarum, naturaliter agentium facillime expediri potest advertendo, absolute & simpliciter loquendo Deum voluntate sua præbere hunc concursum causis secundis: nam agit ut intellectualis causa, quæ a nullo potest absolute cogi, aut necessitari ad agendum: nihilominus tamen secundum quid dici, concurrere ad modum naturæ. Idque duplici ratione, primo, quia in concurrendo sese accomodat naturis rerum, & unicuique præbet concursum virtuti ejus accommodatum: secundo, quia postquam decrevit causas secundas efficere & conservare, infallibili lege cum eis concurrit ad earum operationem, quæ lex si absolute sumatur, nullam supponendo particularem & definitam Dei voluntatem, non inducit necessitatem, sed solum est quasi debitum quoddam cõnaturalitatis. Unde interdum Deus dispensat in ea lege negando hujusmodi concursum.

Quare dicatur Deus cum causis necessario agentibus concurrere per modum naturæ.

At vero supposita efficaci voluntate Dei cõcurrendi cum hac causa ad hanc actionem hic & nunc, jam ex necessitate prodit actio tali tempore & loco, tam a causa secunda, quam a prima: sed respectu secundæ est necessitas naturalis: respectu autem primæ est tantum necessitas ex suppositione suæ immutabilitatis.

Hoc ergo supposito, facile explicatur modus, quo prima causa præbet concursum suum his causis secundis: nam Deus ex æternitate sua, sicut decrevit has res producere & non alias, & hoc tempore, & cum hoc ordine, & cum his motibus &c. & non alio modo; ita etiam decrevit cum eisdem rebus concurrere ad earum actiones juxta capacitatem earum. Et quia sicut scientia Dei est distinctissima & in particulari de omnibus, ita & voluntas distincte & in particulari omnia decernit, & ad singula descendit juxta uniuscujusque capacitatem, & indigentiam, ideo in præbendo hoc concursu ex æternitate etiam decrevit in particulari concurrere cum hac causa tali tempore, tali loco, & circa tale subjectum, ad talem actionem & effectum in individuo, & in tali tempore ad aliam, & sic de omnibus. Dico autem semper *ad talem actionem*, quia non satis esset determinatio ad unum numero effectum, eo quod possit idem effectus fieri per diversas numero actiones, vel fortasse etiam specie: determinando autem actionem, consequens est, ut necessario determinetur effectus, quia non potest eadem actio numero tendere ad alium terminum, nisi ad illum, cum quo identificatur.

Ut non casu concurrat causa prima cum causis necessario agentibus.

Atque hinc fit primo, causam primam & secundam convenire non casu, sed per se & ex instituto ad eandem actionem efficiendam, quod maxime provenit ex modo operandi primæ causæ, seu ex scientia ejus & providentia. Neque ad hoc est necessaria alia motio causæ secundæ, sed sola hæc voluntas Dei quasi præparantis & offerentis concursum juxta leges suæ divinæ sapientiæ & providentiæ. Addendum est tamen, hanc determinationem concursus quantum ad duo, habere fundamentum in natura causæ secundæ. Primo etenim, quia est talis virtutis, ideo decrevit Deus dare illi concursum talis speciei, & quoad hoc, ut supra notavi, dicitur determinare concursum Dei quoad specificam rationem, non quia absolute determinet voluntatem Dei ad dandum talem concursum in specie: sic enim solus Deus se voluntarie determinat: sed quia est objectiva ratio postulans talem concursum. Secundo ad eundem modum, quia talis causa est naturaliter agens, ideo etiam Deus absolute & definite vult cum illa concurrere. Et quoad hoc dici potest eodem sensu causa secunda determinare concursum primæ quoad exercitium, quia natura sua hic & nunc determinate postulat exercitium talis actionis. At vero determinatio quoad hanc individuam actionem, & effectum non videtur posse fundari ullo modo in causa secunda, nam eadem numero hic & nunc in hoc subjecto potens est ad plures effectus numero distinctos producendos, nec magis postulat concursum ad unum, quam ad alium: & ideo determinatio concursus, & actionis quoad hanc partem, soli primæ causæ tribuitur, ut probabiliter docuit Gregor. in 1. dist. 17. qu. 4. art. 2. ad 7. Et supra dictum est.

Causæ naturales dum hoc agunt etiam in sensu diviso nil aliud facere possunt.

Secundo sequitur ex dictis has causas naturaliter agentes in eo instante vel tempore quo agunt, simpliciter & pensatis omnibus, nihil facere posse nisi illam rem in specie & in individuo, quam faciunt. Et de specie quidem est res clara, quia habent virtutem determinatam ad talem effectum in specie: determinatam (inquam) vel simpliciter, ut in causis particularibus & univocis, vel saltem hic & nunc circa hanc materiã sic dispositã, vel cum aliis causis

causis simul concurrentibus. De individuo vero id probatur ratione superius facta, quia licet naturale agens habeat potentiam activam plurium effectuum in individuo, tamen illa potentia per se sola est insufficiens sine concursu Dei: & ideo, si illum non habet, non constituet rem in potentia proxima, sed remota ad agendum: sic enim ignis privatus concursu Dei, non dicetur simpliciter potens, imo absolute dicetur impotens ad sic calefaciendum. Sic igitur, quia hujusmodi causæ tantum habent paratum concursum Dei ad unum numero effectum, solum illum possunt absolute facere potentia nimirum proxima: quæ includit, non tantum nudam facultatem agendi, sed etiam omnia prærequisita ad operandum.

Qui concursus divinus ad posse, qui ad agere requiratur.

Dices concursus est ipsa actio, actio autem non requiritur ad posse, sed ad agere, ergo concursus non requiritur ad posse. Respondeo, aliud esse loqui de concursu ipso in se & in actu secundo, de quo procedit objectio, & quantum ad id recte concludit; aliud vero esse loqui de concursu in actu primo, & in proxima applicatione, quo modo dicimus requiri ad posse simpliciter: qui concursus non consistit in actione, sed in divina virtute seu voluntate, ut proxime applicata, & quasi conjuncta in tali tempore cum causa secunda ex vi sui æterni decreti ad concurrendum cum illa, quam alii etiam vocant præparationem seu oblationem concursus.

C[illegible]r [illegible] ple pro causarum secundarum varietate.

Tertio infertur obiter ex dictis, concursum Dei non esse unum & eundem cum omnibus causis secundis, sed variari juxta diversitatem causarum secundarum: quia Deus ita cum illis concurrit, ut sese accommodet unicuique juxta ejus indigentiam. Et ideo sicut ad effectus numero diversos tribuit concursus numero distinctos, ita ad actiones specie diversas, concursus tribuit specie distinctos. Et confirmatur aperte ex supra dictis, nam concursus Dei ad extra non est aliud, quam ipsa actio, & ad eundem intrinsecum terminum tendit: ergo pro varietate actionum erit etiam varius concursus. Non potest ergo vere dici esse eundem concursum Dei ad omnes actiones causarum secundarum, nisi sit sermo, vel de concursu interno seu voluntate, qua Deus concurrit, vel de identitate solum proportionali, quoad modum & generalem rationem, ob quam omnes causæ secundæ indigent concursu, scilicet, quia sunt entia & agentia per participationem.

Deus se solo aliter ac cum causa secunda in effectū influit.

Imo hinc etiam licet obiter inferre, aliter Deum influere respectu ejusdem effectus, si se solo illum efficiat, aliter cum causa secunda: quia cum se solo agit, adhibet influxum per se sufficientem ad effectum: cum vero concurrit cum causa secunda, accommodat talem activitatem, quæ per se sola non sufficeret sine causa secunda: quod est manifestum ex dictis, quia non vult agere nisi ea actione, quæ sit communis causæ secundæ. Quamvis autem ille idem effectus posset esse a solo Deo, & ideo influxus Dei ad talem effectum absolute & secundum se possit esse sine causa secunda, tamen talis actio, quæ est a causa secunda, non potest esse sine illa, & ideo neque concursus, quem Deus præbet ad talem actionem, est solus absolute sufficiens ad effectum, sed tantum in suo genere. Cujus oppositum videtur opinari Cordub. qu. 55. dub. 4. tamen, si attente legatur, in re non discrepat. Satis ergo ex his constat, quomodo Deus præbeat concursum suum naturalibus agentibus.

Tractatur & explicatur difficultas in agentibus liberis.

Habent autem quæ diximus, summam difficultatem in agentibus liberis: quia si prima causa eodem modo determinat illis concursum, quo cæteris agentibus, non magis erunt indifferentia in usu suarum actionum in particulari, & in potestate proxima, quæ includit omnia prærequisita ad operandum, quam cætera agentia, & ita nunquam habebunt usum & exercitium libertatis. Antecedens declaratur quoad utramque partem, nam Deus ut causa prima per voluntatem suam conjungitur causæ secundæ ad cooperandum illi, quæ voluntas est æterna, & præveniens causam secundam: est autem absoluta & efficax, nempe qua Deus vult talem effectum esse, quia Deus per solam hanc voluntatem ad extra operatur; sed hæc voluntas secum trahit ad operandum causam secundam, ita ut non possit illi resistere: ergo ex hac parte determinatur ad unum quoad exercitium a causa prima, causa secunda, etiamsi libera sit. Et confirmatur hoc, nam ut duæ causæ liberæ per se ac certa lege concurrant ad unum opus, non satis est unius propositum & voluntas præveniens, nisi efficaciam habeat in alteram trahendi illam quo vult: ergo si in præsenti concursu solum precedit voluntas Dei, qua efficaciter vult concurrere cum causa secunda ad talem effectum, ut effectus per se sequatur, necesse est voluntatem illam Dei habere efficacitatem in causam secundam liberam, ut illam secum trahat ad operandum: & ita tollitur indifferentia in exercitio actionis. Rursus, cum Deus per illam voluntatem definit concursum dandum, ad unam tantum rem illum definit, quia non vult plures effectus, sed unum tantum: ergo ex hac parte tollitur etiam indifferentia quoad specificationem seu varietatem actionum. Et confirmatur nam dictum est, primam causam definire concursum suum ad individuum & singularem effectum; quæ necessitas etiam habet locū respectu causæ secundæ liberæ, quia non potest ipsa eligere unum individuum actum præ aliis ejusdē speciei.

Variæ Doctorū sententiæ.

In hac difficultate explicanda multa scribunt Scholastici Doctores. Et quidam eorum admittere plane videntur totum id, quod in difficultate tacta supponitur de modo, quo Deus per voluntatem suam præbet hunc concursum causis secundis. Quod maxime videtur sentire Scotus in 1. dist. 39. §. Viso de contingentia, & dist. 41. §. Primum istorum, & §. Sed contra & dist. 47. in fine, & quodlib. 14. liter. S, & sequuntur Scotistæ, præsertim Bassol. in 1. d. 38. art. 2. & dist. 39. art. 2. & Maironis dist. 38. q. 1. art. 4. & qu. 3. Richard. etiam d. 38. art. 1. qu. 5. idem supponere videtur, dum ait, Deum in sua voluntate sufficienter cognoscere omnia futura. Quod etiam asservit ibi Durand. q. 5. etiamsi alias non requirat concursum Dei ad actiones causarum secundarum. Multique Thomistæ moderni hanc opinionem sequuntur, & D. Th. attribuunt. Sed apud eum nulla ejus mentio fit in tota doctrina sua; neque aliquid afferre possunt præter ea, quæ sect. 2. tractavimus & exposuimus: & quæ de motione humanæ voluntatis a Deo tractat idem D. Th. 1. p. q. 82. art. 2. qu. 104. art. 3. & 4. & q. 105. art. 4. & 1. 2. qu. 9. & 10. præsertim art. 4. ad 3. & q. 109. in primis articulis, præsertim ar. 6. ad 3. Sed in his omnibus locis nunquam explicuit illum modum dandi generalem concursum, sed ad summum vocat illum motionem voluntatis humanæ, & sæpe non loquitur de illo, sed de aliis modis, quibus Deus potest moraliter movere voluntatem, præsertim per auxilia gratiæ, quæ ad præsens non spectant.

Qualiter satisfaciant prædicti auctores difficultati propositæ.

Supposita autem hac sententia, duobus modis respondent auctores ejus ad propositam difficultatem. Prior est, illam voluntatem Dei, qua determinat concursum ad actionem causæ secundæ, esse ex libertate ejusdem voluntatis, & ideo non impedire, sed conservare similem libertatem in causa secunda, si alioqui illam habeat. Hæc responsio habet fundamentum in doctrina Scoti, qui, ut supra vidimus, ob hanc causam asseruit, si Deus ageret ex necessitate naturæ, ablaturum concursu seu motione, qua movet causam secundam, libertatem ejus, nunc autem non auferre, quia libere agit. Veruntamen hæc responsio non satisfacit; libertas enim Dei conferre potest, ut tribuat concursum accommodatum causæ secundæ, & libertati ejus. Si autem concursus vel motio talis est, ut si a Deo tribueretur ex necessitate naturæ, necessitaret voluntatem creatam, etiamsi libere a Deo detur, necessitabit illam, ut supra probavi, quia si motio est eadem, eundem effectum habet in causa secunda; respectus autem liber ad causam primam faciet, ut actio sit libera causę primę, non vero causę secundę. Sic igitur in præsenti parū refert, quod Deus libere præbeat concursū modo supra explicato, nam inde solum habetur actionē esse liberā Deo, non vero ipsi causæ secundæ, quia difficultas proposita videtur ostendere illum modum concurrendi tollere indifferentiam ejus. Et confirmatur, nam Deus potest necessitatem inferre voluntati creatæ, & nihilominus libere eam inferret: & tunc actio erit libera Deo, voluntati autem creatæ necessaria: ergo respectu libertatis ad causam primam non satis est, ut actio sit libera causæ secundæ, nisi modus movendi illam & concurrendi cum illa talis sit, ut sic accommodatus ad conservandum usum libertatis ejus: ergo ex sola libertate divina, non satis solvitur prædicta difficultas.

Alia enodatio difficultatis.

Alia responsio est, Deum, licet agentibus naturalibus & liberis definitum concursum tribuat per suam voluntatem, tamen diverso modo tribuere: nam agentibus necessariis vult dare concursum, quo necessario agant, liberis

beris quo libere agant: & ita non solum vult Deus actionem, sed etiam modum actionis: & quia ad utrumque est efficax divina voluntas, ideo utrumque simul præstat. Et propterea de divina providentia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter: & disponit omnia suaviter*. Quæ responsio habet fundamentum in D. Th. 1. p. q. 19. a. 8. ad 2. & aliis locis, ubi docet ad efficaciam divinæ voluntatis pertinere, ut quod vult, fiat, & eo modo quo vult. Quæ doctrina ita generatim sumpta, certissima est, tamen etiam est certum, cum Deus vult aliquid fieri certo quodam modo, pertinere ad sapientiam & efficaciam ejus, applicare causas accommodatas ad illum modum operandi: repugnaret enim sibi ipsi, si vellet aliquid fieri tali modo, & alioqui impediret vel tolleret causas ad illum operandi modum. Hoc ergo est, quod in præsenti inquirimus, quomodo cum Deus velit causam secundam libere & cum indifferentia agere, possit illi concursum suum definire, quin in hoc involvatur repugnantia. Unde non satis est dicere, ad efficacitatem & suavitatem divinæ providentiæ illa duo conjungere; sed vel explicare oportet, quomodo in illis non sit repugnantia, quod per eam responsionem non fit, vel quærendus est alius modus, quo efficaciter & suaviter possit Deus movere creaturam, ut faciat, & libere faciat.

Auctoris responsio ad præcedentem difficultatem. Propter difficultatem ergo propositam censeo cum aliis multis Theologis taliter esse explicandum modum, quo Deus suum concursum præbet, vel offert causis liberis. Qui modus in duobus differt ab illo, quem in agentibus naturalibus explicuimus. Primo in determinatione quoad exercitium, quia nimirum Deus ex vi illius voluntatis, qua statuit præbere concursum causæ liberæ, non omnino absolute statuit, ut causa libera illum actum exerceat, neque simpliciter vult illum actum esse, sed quasi subintellecta conditione vult illum actum esse, quantum est ex se, & ex parte sui concursus, quem præbere statuit, & ad illum ex vi talis voluntatis applicat potentiam suam, si tamen causa secunda, seu voluntas creata, ad illum etiam se determinet, & in illum influat: semper enim potest non influere pro sua libertate.

Prima ratio. Fundaturque hæc differentia, primo in diversis modis operandi connaturalibus his agentibus. Agentia enim naturalia, natura sua sunt determinata ad exercitium suarum actionum: & ideo, ut supra dicebam, prima causa se illis accommodans, absolute definit illis concursum: agentia autem libera non sunt ita determinata natura sua ad exercitium suarum actionum: cum ergo Deus unicuique det concursum modo accommodato naturæ ejus, his etiam agentibus offert concursum sine omnimoda determinatione ad exercitium.

Secunda. Secundo hoc videtur cõvincere ratio facta: nam si Deus offerret concursum absoluta & efficaci voluntate physice determinativa, & effectiva talis actus, necessario secum traheret causam secundam: quæ necessitas esset absoluta respectu talis causæ, quia licet esset ex aliqua suppositione, illa tamen esset omnino antecedens, & ita efficax, ut inferior causa nullo modo posset ei resistere.

Tertia. Tertio, quia licet actualis concursus non sit ex prærequisitis ad agendum, sed inclusus in actione, tamen concursus in actu primo, seu (quod idem est) habere ita oblatum & præparatum concursum, ut sit in potestate hominis habere illum si velit, est unum ex necessario prærequisitis ad agendum, ut supra probatum est. Quia re vera non intelligitur alia ratione, quomodo sit in proxima potestate hominis, inchoare suam actionem. Ergo debet hic concursus ita offerri, & per talem voluntatem causæ primæ, ut eo sic posito, adhuc sit in potestate causæ secundæ libere cum eo operari, vel non operari: quia alias non salvatur hæc indifferentia cum omnibus prærequisitis ad agendum; quod est de ratione liberæ actionis. Ergo necesse est, ut intelligatur offerri per voluntatem includentem cognitionem, prout a nobis declarata est. Nam si esset omnino absoluta, non posset illa oblatio concursus non transire ad exercitium seu actum secundum.

Quarta. Quarto hoc est maxime necessarium propter actus malos voluntatis creatæ. Dici enim non potest, Deum ex se, absoluta voluntate sua, statuere ut hi actus omnino fiant a causa secunda: alias non tantum illos permitteret, sed etiam vellet: quod alienum est a sana doctrina. Præterea, quia alioqui prima radix & origo mali nostræ voluntatis in Deum reduceretur, nam cum voluntas Dei simpliciter sit prior, illa semper determinabit voluntatem creatã ut velit: semper voluntas creata vult, quia Deus vult illam velle: ergo etiam cum vult malum, ideo vult, quia Deus vult eam velle. Prima ergo radix omnis malæ voluntatis in divinam refunderetur, quod impium est.

Nec satisfaciet qui responderit hæc omnia esse vera, & admittenda de voluntate mala pro materiali, non vero pro formali, id est, quatenus mala est. Nam in præsenti unum ex altero sequitur: quia actus liber voluntatis creatæ circa hoc objectum, & cum his circumstantiis haberi non potest, quin habeat concomitantem malitiam; qui ergo vult voluntate absoluta illum actum elici ex voluntate creata circa hoc objectum, & cum his circumstantiis: & præsertim si ita vult, ut secum trahat voluntatem creatam ad illum actum exercendum, plane vult moraliter, seu virtualiter malitiam necessario conjunctam illi actui, & est radix & causa ejus. Secus vero est, si Deus offerat concursum per voluntatem illam includentem conditionem, ut a nobis explicata est: nam tunc simpliciter non vult actum malum, nec determinat aut trahit voluntatem creatam ad exercitium ejus, sed solum offert illi concursum, quo influit in actum voluntatis creatæ, dum ipsa elicit illum. Et hæc est potissima differentia, ob quam Deus juste vult permittere actum peccati, ut est a voluntate creata, quem tamen ut sic velle non potest, ut latius explicant Theologi statim citandi.

Quinta. Quintam rationem adhibere possumus, quia Deus potest necessitare voluntatem creatam, etiam cum ab objecto, intellectu, aut aliqua intrinseca dispositione necessitatem non pateretur, ut in superioribus visum est: non apparet autem modus, quo possit efficacius Deus inferre necessitatem quoad exercitium voluntati creatæ, quam absoluta voluntate sua efficaci, & operativa ad extra trahendo creatam voluntatem, ut id velit, quod ipse vult eam velle. Ergo e converso, cum Deus vult ita concurrere cum voluntate creata, ut illam ad exercitium non necessitet, non dat concursum per voluntatem ita absolutam, & efficacem: ergo præbet per voluntatem accommodatam libertati humanæ voluntatis, atque adeo includentem ex parte illius virtualem conditionem, qualem explicuimus. Utque in hunc modum explicarunt fere omnes antiqui Theologi modum concurrendi Dei cum causa libera, quos statim referam, declarata prius secunda differentia supra proposita.

Secundum discrimen in modo concursus divini cum causis liberis, ac cum necessariis. Est ergo aliud discrimen inter modum, quo divina voluntas offert concursum naturalibus, & liberis agentibus, quia illis solum ad unum actum præbet concursum: his autem ad plures actus offert sufficientem concursum, quantum est de se, quod recte probat difficultas superius posita. Et præterea probari potest, applicando cum proportione fere omnes rationes factas in præcedenti. Primo, quia Deus præbet unicuique causæ secundæ concursum modo accommodato naturæ ejus. Sed hæc est natura causæ liberæ, ut positis cæteris omnibus conditionibus prærequisitis sit indifferens ad plures actus: ergo debet etiam recipere in actu primo concursum modo indifferente: ergo debet quantum est ex parte Dei illi offerri concursus non tantum ad unum actum, sed ad plures. Secundo, quia alias voluntas creata nunquam esset proxime potens ad plures actus efficiendos; ergo nunquam esset libera quoad specificationem actus. Patet secunda consequentia ex dictis supra de causa libera. Prima vero sequela patet, quia non est causa secunda proxime potens ad aliquem effectum, nisi habeat paratum concursum primæ causæ ad illum. Et ideo paulo antea dicebamus, naturalem causam semper esse proxime potentem ad unum tantum singularem effectum, quia ad illum solum habet præparatum Dei concursum.

Tertio est evidens argumentum, quia voluntas creata nihil potest velle sine Dei concursu: ergo nisi aliquo modo habeat in sua potestate Dei concursum ad plures actus, nunquam potest simpliciter & proxime elicere quemlibet illorum actuum: nunquam autem potest habere Dei concursum in manu & potestate sua, nisi prius & antecedenter habeat illum oblatum, quantum est ex voluntate Dei, quia non datur, nec dari potest nisi per Dei voluntatem. Neque etiam voluntas creata potest quasi prævenire voluntatem divinam, vel aliquid efficere quo illam trahat ad dandum generalem concursum, quia nihil potest voluntas creata efficere sine ipso concursu. Voluntas ergo

dandi concursum, semper debet antecedere, nec respectu illius, saltem in prima volitione, potest voluntas creata aliquo modo prævenire divinam. Si ergo illa voluntas divina definitur ad unum tantum actum, seu concursū ejus, voluntas creata illum solum efficere potest potentia proxima, neque habet concursum ad alium in potestate sua, & consequenter idem est de ceteris, quæ vel ad illum consequuntur, vel per se fiunt eodem genere concursus.

Quarto hic etiam applicatur efficacissime ratio sumpta ex actibus malis: nam incredibile est Deum velle concurrere cum voluntate hominis hic & nunc ad actum malū, & ad illum bonum, etiam quantum est de se. Neque enim id refundi potest in voluntatem ipsius peccatoris, quia voluntas concurrendi Dei omnino antecedit voluntatem peccatoris, & omnem usum liberum ejus. Considero enim hominem actu cogitantem de objecto pravo cum omnibus circūstantiis prærequisitis, ut voluntas possit ei assentiri, vel dissentiri: neutrum autem potest facere per positivum actum sine concursu Dei, & antequam alterutrum faciat, non potest ei imputari, quod Deus hoc vel illud velit circa concursum illi dandum: ergo si Deus proposuisset concurrere cum illo ad consensum malum, & non ad alium actum, hoc esset ex sola voluntate Dei, nec voluntati hominis posset imputari: quam vero hoc sit alienum a divina bonitate, omnibus considerandum relinquo.

Auctores præmissum modum amplectuntur. Hunc graves Theologi in hunc modum declarant concursum Dei cum causa libera, tunc maxime cum de concursu ad actum peccati loquūtur. Et sumi potest ex D. Th. in 1. dist. 47. q. 1. a. 2. ubi ait, *aliquid fieri præter voluntatem Dei beneplaciti consequentem, quamvis nihil fiat contra eam*, quod dicit propter actum malum: dicitur autem voluntas consequens Dei, voluntas absoluta & efficax. Et ideo 1. 2. q. 89. art. 1. ad 3. dicit, voluntatem Dei esse principium universale interioris motus humani: determinationem autem ad talem actum malum directe esse ex voluntate humana. Ac si diceret, Deum ex se offerre cōcursum indifferentem, determinari autem quasi materialiter ex cooperatione voluntatis liberæ. Et generaliter talem significat esse motionem vel concursum Dei cum causa libera 1. 2. q. 9. art. 6. ad 3. & q. 10. art. 4. & 3. contra Gent. c. 73. & 90. & q. 3. de potent. a. 7. ad 13. & q. 5. de verit. art. 5. ad 1. Idem sentit Capreolus locis supra citatis sect. 2. & præsertim in 2. dist. 28. q. 1. art. 3. ad 12. contra 2. conclus. Conradus expresse ac late 1. 2. qu. 79. art. & Soto 1. de natur. & grat. c. 16. qui expressius quam ceteri Thomistæ, & generalius, ait Deum non concurrere cum voluntate libera per voluntatem beneplaciti, cui non potest resisti, sed voluntate alia, cui resisti potest: verba ejus sunt: *Quidquid Deus vult voluntate absoluta, & quæ dicitur beneplaciti, fit juxta illud: Voluntati ejus quis resistet: quando autem cum libero homine concurrit, non vult illud fieri nisi salva humana natura, & libera voluntate, quæ idcirco resistere Deo potest.*

Scotus etiam licet locis supra citatis aliter sentire videatur, tamen in 2. dist. 37. *Ad solutionem istorum*, ut declaret concursum ad actum peccati, dicit: *Causam secundam habere in potestate sua concausare & non concausare primæ: & si non concausat, ut tenetur, inde fieri ut non sit rectitudo in effectu communi ambabus.* Ubi Lychetus expresse ita declarat divinum concursum, & voluntatem Dei, per quam datur, & significat etiam Maironis in 2. dist. 43. qu. 4. Unde Vega lib. 6. in Trident. c. 7. ob hanc causam dicit, concursum Dei generalem esse immediate in potestate nostra, etiam quando non operamur: idque existimat esse necessarium ad nostram libertatem. Idem tenet Corduba qu. 55. dubio 8. & 10. quamvis de ordine naturæ inter causalitatem primæ & secundæ causæ minus proprie loquatur.

Alii etiam auctores fere omnes ita declarant divinum concursum, præsertim Gregor. in 2. d. 28. q. 1. a. 3. ad 12. Gabriel. in 2. d. 1. q. 2. a. 2. concl. 4. & art. 3. dubio 1. & d. 87. a. 3. dub. 2. Marsil. in 1. q. 40. art. 2. part. 1. concl. 4. in fine, Adamus in 3. dist. 14. q. 3. dubio 2. Almain. tract. 1. Moral. cap. 1. Favet etiam plurimum Alex. Alens. 1. p. q. 24. memb. 5. & q. 26. memb. 4. art. 3. & q. 40. memb. 4. ad 3. Bonavent. in 2. dist. 37. art. 1. qu. 1. ut ultimum & alii plures, quos brevitatis causa omitto.

Objectiones contra superiorem doctrinam.

Quæ autem contra hunc modum explicandi divinum concursum cum causis liberis objici possunt, solventur facile ex his, quæ in superioribus tractata sunt. Primum esse potest, quia sequitur actum liberum fieri absque absoluta & efficaci Dei voluntate, quod videtur repugnans; cum omnes res pendeant ex hac voluntate Dei. Secundo, quia sequitur actum liberum quasi per accidens, vel contingenter fieri, respectu Dei, quia Deus ex se non præscribit, quid ex suo concursu eventurum sit, & quasi in incertum tendit in id, quod voluntas creata fecerit. Tertio hinc videtur sequi Deum applicare suum concursum ad hos actus tantum generali & confuso modo, scilicet, ad id, quod voluntas creata effecerit: hæc autem videtur esse magna imperfectio. Quarto sequitur, non habere Deum perfectam providentiam in particulari de his actibus liberis: quandoquidem non disponit de illis in particulari ut sint, vel non sint, sed solum in confuso, relinquens determinationem in particulari causæ secundæ. Unde ulterius fit quinto, ut determinatio talis actus, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem omnino tribuenda sit causæ secundæ. Sexto, videtur hoc repugnare cum iis, quæ supra diximus, determinationem effectus in individuo peculiari modo procedere ex præfinitione primæ causæ: hoc enim non minus necessarium est in actibus liberis, quam in aliis, quia cum voluntas amat, non est in ejus potestate eligere hunc actum amoris in individuo potius quam alium quem facere posset. Septimo, quia sequitur ex dictis posita voluntate Dei concurrendi cum voluntate creata ad actum ejus, accidere posse ut actus non sequatur, etiamsi ex parte voluntatis sit virtus sufficiens & omnia alia requisita: eademque ratione fiet, ut Deus & divina voluntas ex parte sua eodem modo se habeat ad hominem cum quo non concurrit actu, & ad eum cum quo concurrit, quod est absurdum, cum aliquid operetur in uno quod non operatur in alio.

Octavo, potest directe ostendi illum modum non esse necessarium; nam Deus in sua æternitate præscit, quid voluntas creata volitura sit in quacunque occasione circa quodvis objectum, & cum quibuscumque circumstantiis: ergo potest Deus absoluta voluntate velle dare concursum ad illum solum actum, quem prævidet operaturam. Neque oportet ut ad alios actus, quos certe scit nunquam futuros, concursum offerat. Et eadem ratione necesse non est, ut aliquam conditionem tacite vel expresse apponat illi voluntati, quando quidem jam prævidet conditionem illam, quæ ibi intervenire posset, futuram esse, nimirum quod voluntas creata cooperetur. Et ob eandem causam per hunc modum concursus non tollitur indifferentia libertatis, quia & illa voluntas Dei ponitur cum aliquo respectu ad futuram cooperationem voluntatis, & Deus paratus esset ad dandum alium concursum, si voluntas aliud esset operatura.

Objectionibus satisfit.

Ad primum respondetur, aliud esse actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate, qua velit, ut talis actus fit; aliud vero quod Deus non concurrat ad talem actum ex illa absoluta voluntate. Ex nostra ergo sententia solum sequitur hoc posterius, quod nos admittimus tanquam verissimum, quia ut Deus concurrat, sufficit voluntas concurrendi, quæ quantum ad id, quod se tenet ex parte Dei, est absoluta & efficax, quia ex vi illius, Deus applicat suam potentiam ad concurrendum, & re ipsa in tempore concurrit juxta propositum ejusdem voluntatis. Tamen quia in objecto illius voluntatis, ut ex ipso verbo concurrendi constat, comprehenditur concomitantia vel cooperatio alterius, ideo ex parte alterius subintelligitur conditio, sine qua illa Dei voluntas non habebit effectum ad extra, & ideo ex hac parte dici potest conditionata. Cum enim actio transiens, qua Deus concurrit cum voluntate creata, pendeat tum a voluntate divina, tum a creata, ut Deus ad illam concurrat, non est necesse, ut absolute velit illam actionem, quatenus est ab utroque principio, sed solum quatenus est ab ipso, sinendo aut concedendo alteri voluntati, ut etiam ipsa influat, & consequenter subintelligendo conditionem cooperationis alterius voluntatis. Sic enim se gerit Deus circa malas voluntates. Propter quod dixit Augustinus 5. de Civit. c. 8. 9. & sæpe alias, a Deo esse omnes potestates, non tamen omnes voluntates. Et Concil. Trident. sess. 6. can. 6. propter eandem causam definit; *Deum operari hos actus permissive solum.* Atque hinc aperte colligimus, ex vi generalis concursus & subordinationis neces-

necessariæ inter causam primam & secundam, dictam voluntatem concurrendi ex parte Dei sufficere, quidquid sit, an circa actus bonos ob speciales rationes habeat Deus alium modum absolutæ voluntatis.

Unde altera propositio, scilicet, actum liberum fieri sine absoluta Dei voluntate, non sequitur ex nostra sententia, quia, quamvis illa voluntas non sit necessaria ad concursum, potest Deus alia ratione illam habere. Et in bonis quidem actibus habet illam Deus, sive illa sit præcedens scientiã per modum præfinitionis, sive subsequens per modum approbationis, hoc enim ad præsens nihil spectat. Circa malos autem actus non habet Deus illam voluntatem absolutam, quia Deus non vult simpliciter & absolute hæc mala fieri, neque in eis, quæ futura prævidet, cõplacet simpliciter, repugnat enim bonitati ejus: quamvis etiam non velit absolute hos actus non fieri, sed velit eos permittere, ut recte dixit D.Thom. 1. p. qu. 19. art. 9. ad 3. Et postquam prævidet esse futura, complacet in eis, quatenus ab ipso sunt, quod solum est complacere de concursu, quem ad ea præbet.

Ad secundum respondetur negando sequelam, quia Deus ex certa scientia & voluntate sua concurrit cum voluntate creata ad quemlibet actum ejus: & ideo non casu aut contingenter cum voluntate creata concurrit, sed ex sapientissima providentia. Et quamvis non semper absoluta voluntate præfiniat, quid voluntas creata operatura sit, non tamen propterea tendit in incertum, quia vel præfinit, vel saltem permittit quidquid talis causa secunda actura est, & videt etiam clarissime & certissime quid sit actura; & ad illud sua voluntate concurrit.

Unde etiam solvitur tertium inconveniens, negando sequelam. Non enim confuse, sed distincte & in particulari applicat Deus voluntarie concursum suum ad hunc vel illum actum: semper tamen subintellecta conditione liberæ cooperationis ipsius voluntatis creatæ. Hæc enim conditio non minus habet locum in voluntate concurrendi distincte & in particulari ad talem vel talem actum, quam in confusa voluntate concurrendi, quam necesse non est Deo tribuere, nisi quatenus in voluntate concurrendi in particulari ad hunc vel illum actum includitur.

Origen. lib. 2. Periarch. c. 12. Justin. qu. 8. ad orthodoxos. Chrysost. hom. 11. parte morali. Theodor. lib. 5. divi. decr. c. de provid. Gregor. Nyss. lib. 7. Philos. p. c. 1. & l. 8. c. 4. seu Nemes. lib. de nat. homin. c. 39. & seq. Damasc. 2. de fide c. 29. & 30.

Quare minime etiam sequitur, quod quarto loco inferebatur de imperfectione aut confusione (ut sic dicam) divinæ providentiæ: de omnibus enim in particulari providet Deus, sed non de omnibus eodem modo. Unde de actibus bonis, qui futuri sunt, simpliciter & absolute disponit ut sint: de malis autem, quamvis etiam in particulari disponat, non tamen simpliciter & absolute ut sint, sed ut esse permittantur: & de illis quatenus jam futuri prævidentur, disponit Deus quomodo vel curentur, vel puniantur. Sic ergo habet Deus de omnibus & singulis in particulari perfectam providentiam, unicuique tamen accommodatam. Atque ob hanc causam auctores quidam graves antiqui, præsertim Græci, negant hos actus malos esse ex providentia: quia per illam vocem peculiariter intelligunt illam absolutam dispositionem, qua Deus non solum permittit, sed absolute vult ut aliquid sit. Vel, ut illa particula *ex providentia* satis indicat, solum intendunt radicem & originem horum actuum malorum non esse ex divina providentia, neque illi esse tribuendos tales actus, ut propriæ causæ. Verum est, interdum extendere illum loquendi modum ad actus bonos: sed tunc strictius utuntur ea voce, pro efficaci prædeterminatione Dei necessitatem inferente voluntati creatæ, ut exposuit D.Th. 1. part. qu. 23. art. 1. ad 1.

Ad quintum de determinatione voluntatis creatę jam in superioribus dictum est, quo modo hæc determinatio possit aliquo modo tribui causæ secundæ: idem enim modus proportionaliter habet locum in causa libera. Et majori quadam ac peculiari ratione dicitur illa se determinare ad suam actionem. Non quia se determinet sine concursu Dei (illius enim determinatio non est aliud quam ejus volitio, quam constat fieri non posse sine concursu Dei) sed quia voluntas & potentia Dei, ut sic applicata ad concurrendum, est quasi indifferens & expectans, ut juxta usum liberum voluntatis, ita illi cooperetur: quod non est ex imperfectione, sed ex sapientissima providentia Dei sese accommodantis causæ secundæ. Unde licet simpliciter concursus Dei sit prior natura, modo superius explicato, tamen secundum quid, & in suo genere potest hæc determinatio peculiari modo attribui causæ secundæ. Loquimur autem generatim ex vi concursus, nam aliis modis, vel per alia auxilia sæpe est Deus principalis causa omnis bonæ determinationis voluntatis, & præsertim in iis, quæ per gratiam fiunt, de quo alias.

Ad sextum, concedimus determinationem actus vel effectus quoad individuum, præsertim oriri ex determinatione divini concursus. Neque hoc repugnat cum iis, quæ dicta sunt de concursu ad actus liberos: nam illamet determinatio concursus ad singularem, & individuum actum potest esse ex voluntate non omnino absoluta ex omni parte, sed includente conditionem ex parte cooperationis liberæ humani arbitrii. Rursus ille concursus offerri potest non solum ad unum individuum actum unius speciei, sed etiam ad plures diversarum specierum, ut ad hunc actum amoris, & ad hunc actum odii: atque ita in singulis speciebus determinatur voluntas ad talem actum in individuo, & nihilominus manet indifferens, vel ad utendum concursu, aut non utendum, vel ad utendum illo in hac vel illa specie.

Ad septimum, concedimus priorem illationis partem, nempe post oblatum sufficienter concursum ex parte Dei, posse voluntatem non operari etiam in sensu composito. Neque hoc est majus inconveniens, quam quod posita Dei permissione adhuc voluntas possit non peccare, quod verum & necessarium est, quia promissio respicit potentiam causæ ad utrumque oppositorum se habentem, ut dixit D. Thom. in 1. d. 47. q. 1. art. 2. Denique, sicut positis omnibus prærequisitis potest voluntas operari & non operari, ita etiam sufficienter oblato ac præparato Dei concursu potest non operari cum illo, quia illud est unum ex prærequisitis. Dico autem *oblato concursu transeunte, non autem in re posito*, quia tunc jam impossibile est in sensu composito, quin operetur voluntas, quia talis concursus non distinguitur in re ab actione ejus. Quo sensu dixit D. Thomas 1. 2. qu. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus movet voluntatem, impossibile esse quin voluntas moveatur.* Hic enim concursus non est ex prærequisitis ad actionem, sed intrinsece inclusus in ipsa actione.

Unde ad alteram partem illationis negatur sequela, nam in eum hominem, qui actu operatur, Deus etiam actu influit, non vero in eum, qui non operatur. Et ita non æque se habet Deus ad utrumque quoad actionem externam respectu ipsius Dei. Si autem esset sermo de sola voluntate Dei ad intra, qua offert concursum, fieri potest ut illa ex parte sua sit æqualis & quod in uno habeat effectum, & non in alio, ex libertate eorum, quod nullum est inconveniens, quia in ipsa voluntate Dei inclusa fuit illa conditio, ut explicatum est. An vero in alia voluntate electiva aut præfinitiva, vel in aliquo auxilio ab ea manante sit semper inæqualitas, non est nostrum disputare.

Ad octavum respondetur, præscientiam conditionatam, quæ in eo supponitur, quamque nos libenter admittimus, non impedire modum concurrendi a nobis explicatum, aut alteri locũ dare. Nam, cum Deus præscit quid voluntas creata factura sit, si cum talibus circumstantiis applicetur, inter alias conditiones ponenda hæc est, scilicet, si Deus offerat sufficientem concursum, quia sine eo nihil potest operari. Hic autem sufficiens concursus, ut in hac conditionali inclusus, talis esse debet, ut sit indifferens tum ad exercitium, tum ad speciem actus: & ideo non debet esse absolute definitus ad unum tantum actum & exercitium ejus. Quamvis ergo Deus prævideat, quid voluntas operatura sit hic & nunc, si ipse præbeat concursum, necesse est, ut eo modo præbeat, quem natura ipsius voluntatis postulat, quique in prædicta hypothesi intelligebatur inclusus. Quia si Deus mutaret modum concursus, jam non eodem modo sequerentur effectus. Igitur voluntas illa, qua Deus offert concursum, ex se manet semper conditionata in virtute, quamvis ex præsentia æquivaleat absolutæ, quia prævidet Deus habituram effectum concurrente simul altera voluntate.

Et eadem ratione non obstante illa præscientia, Deus quantum est ex se, offert concursum ad alios actus, quamvis illos non sit effectura voluntas creata, ut simpliciter possit illos efficere, nec per Deum stet quo minus illos efficiat. Sicut etiam Deus vult, dare auxilia sufficientia iis, quos præscit non bene usuros talibus auxiliis, ut simpliciter possint ita operari: quia alias non posset eis de facto imputari, quod non operarentur, si ob solã dictã præscien-

tiam talibus auxiliis privarentur. Imo hoc ipsum supponitur in illo argumento, cum in eo dicitur, Deum esse paratum ad concurrendum ad alios actus, si voluntas creata eos esset factura, nam Deus non est sic paratus nisi per suam voluntatem, & liberam determinationem, non quam in eo eventu esset habiturus; quis enim de illa judicare potest? sed quam nunc jam habet. Offert ergo Deus causis liberis suum concursum sufficientem, non solum ad eos actus quos faciunt, seu facturæ sunt, sed etiam ad eos quos facere possent, si vellent.

SECTIO V.

Utrum causæ secundæ pendeant essentialiter in operari a sola causa prima, aut etiam ab aliis.

ULtimo loco videndum superest in hac disputatione, an sit proprium primæ causæ concurrere dicto modo cum causis secundis ad operationes earum, & quod ab illa cæteræ dependeant: an vero inter causas creatas sit etiam hæc dependentia, & hic concurrendi modus. Ubi etiam occurrit occasio declarandi communem distinctionem causarum efficientium in eas, quæ sunt per se & essentialiter subordinatæ, & quæ sunt tantum per accidens.

Ratio dubitandi.

Nam ex hac divisione sumitur prima ratio dubitandi in proposita quæstione, quia non solum causæ secundæ respectu primæ sunt essentialiter subordinatæ, sed etiam inter ipsas causas secundas causæ particulares sunt subordinatæ universalibus: sed hæc subordinatio essentialis consistit in prædicta dependentia operationis unius ab influxu alterius: ergo ille modus dependentiæ non est tantum respectu primæ causæ. Major videtur sumi ex Arist. 2. Metaph. ubi probans non esse processum in infinitum in causis efficientibus per se ordinatis, supponit non tantum inter duas, scilicet primam & secundam, sed inter plures esse aliquam subordinationem. Atque hinc 2. Physic. text. 26. ait, *Sol & homo generant hominem*. Et 2. de Generat. text. 55. hac ratione vocat Solem *procreandarum rerum auctorem*: & sect. 26. Problemat. qu. 35. eum vocat *auctorem & parentem motuum*. Et sect. 11. q. 5. ait, *Solem esse qui omnia movet*. Ac denique 2. de generat. text. 56. & 12. Metaph. text. 34. motum cœlorum dicit esse causam omnium generationum & corruptionum, & 1. Meteor. c. 9. hoc peculiariter attribuit motui Solis. Similiter D. Thom. 3. cont. Gent. c. 67. ait corpora inferiora agere in virtute corporum cœlestium. Et lib. 4. c. ult. ait generationem & corruptionem inferiorum corporum ex motu cœli causari. Denique omnes Philosophi ita videntur sentire de cœlorum causalitate, & ideo eos appellant causas universales respectu inferiorum omniū.

Varii quæstionis sensus.

Ut quæstionem hanc ad certa capita reducamus, advertendum est, posse fieri comparationem, aut inter causas suppositaliter distinctas, quæ vocantur causæ ut quod; vel inter virtutes ejusdem causæ, seu ejusdem suppositi. Quæstio ergo hæc præcipue tractatur in priori sensu: & ideo de illo primum dicemus; aliquid vero addemus de posteriori, ut plena habeatur resolutio. Deinde est observandum, aliud esse loqui de causis partialiter concurrentibus ad eandem actionem in eodem ordine, aliud vero de causis essentialiter subordinatis, cum intrinseca dependentia unius ab alia in operando. Priori modo certum est sæpe concurrere plures causas creatas ad eandem actionem vel effectum; quod potest aliquando esse per accidens ex fortuito concursu causarum, alioqui per se sufficientium: aliquando vero potest esse per se, & ex institutione naturæ. Et hoc modo sæpe concurrunt plura astra ad unum effectum, quia singula per se non sufficerent. De hoc igitur modo partialis concursus nulla est difficultas, imo fortasse cœlorum concursus magna ex parte ita intelligendus est, ut inferius dicam.

In priori ergo sensu tractatur præsens quæstio. In qua tota difficultas est de dependentia inferiorum corporum a corporibus cœlestibus. Nam de substantiis immaterialibus est res certa non pendere per se in operando ab aliquo agente creato: quia ab illo non pendent in esse, neque in facultate seu virtute operandi: ergo neque illi subordinantur in agendo. Rursus de ipsis corporibus cœlestibus eadem ratione certum est, non pendere per se in actionibus suis ab aliis agentibus creatis, quia ab illis non pendent in esse: operatio autem sequitur esse & imitatur illud. Item quia cœli non pendent per se in actionibus suis ab intelligentiis creatis, quia neque ab illis pendent in esse aut in virtutibus suis, neque illæ possunt per se efficere in corpora aliquid præter motum localem. Dices: Saltem mediante motu potest actio cœli pendere ab intelligentia. Respondeo, juxta veriorem sententiam illum motum solum deservire ad actionem cœli per modum applicationis ad diversa corpora: illa autem dependentia non est per se, sed per accidens, ut constat. Quod si verum est cœlum esse instrumentum intelligentiæ moventis ad aliquas actiones, quoad illas erit dependentia essentialis: tamen re vera nullæ sunt hujusmodi actiones, ut supra tetigimus: quia neque in intelligentia est virtus principalis ad hujusmodi effectus corporales efficiendos; neque solus motus localis potest per se deservire ad communicandam hanc virtutem. Vide Soncin. 12. Metaph. q. 13.

Et eadem fere ratione unum cœlum non pendet ab alio per se in actione sua, quia neq; esse, neque virtutem agendi habet unum ab alio. Dices, cœli non agunt nisi per astra: hæc vero non agunt nisi per lumen, quod non habent nisi a sole: ergo omnia pendent a sole in virtute agendi, & consequenter in actione. Resp. primo negando minorem, sed unumquodque astrum habet propriam virtutem innatam & connaturalem per quam influit, nam sicut habent formas proprias specie diversas, ita ad illas consequuntur propriæ virtutes & facultates specie diversæ. Neque est verisimile, aut omnia astra habere virtutem agendi per accidens extrinsecum, & accidentario illis advenientem, aut eandem luminis qualitatem, ex eo solum quod in diversis subjectis recipiatur, habere tam varios & diversos effectus, quam habent astra diversa: sed de hoc alias. Et præterea, quicquid de hoc sit, non pendebit a sole actio lunæ, v. gr. illuminatæ, nisi prout pendet ab igne actio aquæ calefactæ: quæ non est dependentia immediate ex subordinatione essentiali, sed dependentia tantum remota, qualis est in omni effectu respectu causæ remotæ, quæ dedit virtutem operandi causæ proximæ. Vide Ferrar. 3. con. Gent. cap. 14.

Præterea nulla relinquitur quæstio de dependentia inferiorum agentium corporalium ab intelligentiis: quia ex dictis a fortiori constat per se ab illis non pendere, sed ad summum per accidens, ut ab applicantibus activa passivis, & hoc etiam modo non semper, neque regulariter, nisi quantum ad motum cœli. Denique de corporibus inferioribus inter se etiam est res clara non habere prædictam dependentiam in operando: quia nullum eorum comparatur ad aliud, ut causa universalis ad particularem, aut habet rationem ullam talis dependentiæ.

Diversæ opiniones circa quæstionis difficultatem.

Tota ergo quæstio reducitur ad subordinationem inferiorum corporum respectu cœlestium. Sunt enim qui opinentur intervenire hujusmodi essentialem dependentiam inter hæc agentia, ita ut cœlum actu influat in omnes actiones inferiorum corporum. Ita opinantur Javellus 12. Metaph. q. 13. & Soto 2. Phys. q. 4. concl. 1. & in 4. d. 48. q. 2. art. 2. Ubi ex hoc principio ait, cessante motu cœli, subito cessaturam omnem actionem inferiorum agentium naturalium, omniaque viventia illico animas expiratura, eo quod non possint sine aliquo motu vivere. Significat etiam Ferrar. 4. cont. Gent. cap. 97. §. *Advertendum tertio*, ait enim, in generatione hominis creationem animæ esse a Deo, dispositiones vero corporis esse a generante & a motu cœli per se & immediate.

Javellus ad hoc probandum hanc adducit rationem (alii enim auctores nullam afferunt). Omnis actio generabilium corporum necessario reducitur ad aliquam causam ingenerabilem; sed hæc non est nisi corpus cœleste: ergo. Major patet, quia sicut necesse est omnem motum reduci ad aliquod principium immobile, ita omnem generationem ad aliquod principium ingenerabile. Minor vero probatur, quia illud agens ingenerabile, non est intelligentia creata, quia illa non potest immediate transmutare materiam ad formam. Neque etiam est ipsum principium, quia illud non agit per se ipsum immediate in hæc inferiora, sed per causas medias: hic autē agimus de causa immediate concurrente ad omnes actiones inferiorū generantium: ergo est cœlum. Et confirmatur ex Arist. 8. Phys. text. 1. dicente, quod motus primus est vita, id est fons, & principiū universale rerum in natura existentiū,

& ita

& ita comparatur ad universum, sicut motus cordis ad animal, quo cessante cessat omnis actio. Unde Comment. 1. de Cœlo com. 63. ait, principium vitæ, quod est in orbe, esse causam omnis vitæ: idemque fere habet 12. Metaph. com. 18. Confirmatur 2. quia alias tollitur ordo essentialis inter partes universi, quod est contra debitam ejus constitutionem, ut ex Arist. sumitur 12. Metaph. text. ult.

Contraria sententia sumitur ex Scoto in 2. d. 14. qu. 3. in fine, & ex Richardo ibi art. 2. qu. 6. & Durando ibidem 2. par. dist. qu. 3. Henric. quodl. 11. qu. 15. & quodl. 14. q. 1. Quamvis enim, in hoc posteriori loco videatur ex parte repugnare, tamen si recte intelligatur, non repugnat, ut videbimus. Et hæc sententia mihi videtur verissima: eget vero nonnulla explicatione.

Integra quæstionis resolutio.

Prima assertio. Dico ergo primo: Nulla causa secunda per se & intrinsece pendet in agendo ab alio agente creato, sed solum a causa prima, nimirum, ut ab agente universali, immediate in suo ordine influente in actionem inferioris causæ. Explicatur prius conclusio: agimus enim de causa secunda habente in ratione causæ proximæ sufficientem virtutem ad aliquam actionem, vel effectum. Hoc enim ante omnia supponendum est, ut intelligatur subordinatio essentialis: nam si particularis causa sit in suo ordine insufficiens, & quoad id, quod illi deest, juvetur ab alia superiori, non erit propterea essentialis subordinatio in agendo, sed erit concursus causarum partialium. Hoc ergo supposito probatur primo conclusio, quia causa secunda non pendet in suo esse ab alia causa creata: supra enim probavimus elementa & mista non pendere in conservari a cœlo. Et eadem ratione non pendent ab illo virtutes intrinsecæ & connaturales his rebus: ergo pari ratione neque actiones earum pendent ex intrinseca sua ratione a cœlo, & consequenter neque ab alia causa creata: nam cæteras jam exclusimus. Patet ultima consequentia, quia operatio est proportionata ipsi esse.

Dices: Interdum forma pendet in conservari ab agente, ut lumen a sole: ergo tunc saltem dependebit etiam in actione sua ab immediato influxu solis. Respondetur, etiam si concedatur totum, nihil referre, quia non est inconveniens, ut aliqua qualitas pendeat a suo agente dicto modo in operari. Secundo vero dicitur ex vi antecedentis non sequi consequens: nam species visibiles pendent in conservari ab objecto, & tamen non habent novam dependentiam immediatam in operando. Ex negatione igitur dependentiæ in esse credimus optime inferri independentiam in operari: non vero e contrario, ex quacumque dependentia in esse inferri novam & immediatam dependentiam in operari. Quia hæc sæpe non est possibilis respectu agentis creati; respectu vero agentis increati est optima illa consequentia, propter dependentiam essentialem omnis entitatis participatæ a primo ente.

Secunda ratio similis præcedenti est, quia effectus horum agentium naturalium non pendent per se, & essentialiter in esse a cœlo, ut supra etiam probatum est, quia quoad hoc eadem est ratio de causis univocis, & effectibus earum: ergo neque actio talium causarum per se & intrinsece pendet a cœlo. Patet consequentia, quia tale est fieri, quale est esse. Et utraque ratio sumit fundamentum ex eo, quod sect. 1. dictum est, dependentiam causæ secundæ a prima in sua operatione, fundari in eo, quod tam causa secunda, quam actio & effectus ejus, sunt entia per participationem, & ideo per se & immediate pendent ab ente per essentiam. Hæc autem ratio non habet locum respectu alterius causæ creatæ, & seclusa illa nulla relinquitur sufficiens ad illud genus dependentiæ introducendum: non est autem exigenda multitudo causarum ad aliquem effectum sine ratione, & necessitate. Unde ad hoc etiam valere possunt rationes, quibus Durand. supra citatus conabatur tollere hanc dependentiam a prima causa.

Tertia ratio esse potest, quia si cœlum influit per se & ut causa universalis in actiones omnium inferiorum, vel intelligitur id facere immediate immediatione suppositi, vel tantum virtutis: non priori modo, quia, ut supponimus, nulla causa agit immediate immediatione suppositi in rem loco distantem: cœlum autem longe distat ab inferioribus agentibus, & actionibus eorum. Si autem agit posteriori modo, necesse est, ut id faciat per virtutem diffusam: nam virtus cœlo ipsi inhærens, etiam longe distat ab inferioribus causis & effectibus earum, unde non potest intelligi immediate influere, nisi quatenus aliquam sui participationem per intermedia corpora diffundit usque ad causam particularem proxime agentem, & a virtute, quatenus illuc attingit, immediate manabit actio. At vero influxus hujus virtutis non potest universe & generaliter affirmari cum fundamento, quis enim credat indigere ignem virtute superaddita a cœlo, ut calefaciat, vel illuminet? Et sicubi intervenit, non spectat ad dependentiam causæ particularis ab universali, sed ad supplendam insufficientiam causæ particularis, ut statim declarabo.

Et ratio est clara, quia post impressam illam virtutem a cœlo in corpus vel agens inferius, illud compositum ex virtute innata & virtute infusa a cœlo, est proxima causa sufficiens ad talem actionem, in qua jam non pendet per se a cœlo, sed tantum remote quatenus ab illo accipit virtutem agendi, sicut aqua calefacta pendet in calefaciendo ab igne. Signum ergo est illam non esse dependentiam per se in agendo unius causæ ab alia. Ac deinde est etiam signum, quod si causa particularis in suo ordine habeat completam & sufficientem virtutem, non indigebit (per se loquendo) alia virtute influxa a cœlo, est enim superflua illa multiplicatio virtutum. Et hoc est, quod in hac assertione directe intendimus.

Dico secundo: Sæpe contingit virtutem alicujus causæ secundæ inferioris esse per se mutilam & imperfectam in suo ordine & insufficientem ad effectum, & ea ratione indigere auxilio alterius causæ creatæ, quæ compleat vel suppleat virtutem agendi. Atque hoc modo indigent influxu cœlorum inferiora corpora ad plures actiones suas, præsertim ad generationes mistorum, & maxime viventium. Hanc conclusionem probant argumenta prioris sententiæ: non enim potest negari, quin sit aliquis ordo per se inter causas sublunares & cœlestes: seclusa autem priori dependentia intrinseca & essentiali, non potest intelligi alius modus subordinationis per se inter hujusmodi causas. Potest etiam facile inductione declarari: nam elementa per se sola, & per suam mutuam actionem & reactionem non possunt sufficere ad substantialem mistionem, ita ut ex eis & ab eis verum substantiale mistum generetur, tum quia neque in aliquo illorum, neque in omnibus simul est forma misti formaliter aut eminenter: tum etiam, quia cum elementa sint materia transiens respectu mistorum, non potest in solis illis esse tota vis activa & materialis generationis misti. Necessaria est ergo virtus cœlestis, quæ juvet ad mistionem perficiendam. Rursus mista inanimata, generatim loquendo, valde debilia sunt ad generandum sibi similia, ut experientia constat. Et ratio esse videtur, quia & parum activa sunt, eo quod habeant primas qualitates refractas & remissas, & a circumstantibus corporibus, & a contrariis qualitatibus patientium corporum in sua actione valde impediuntur. Ob hanc ergo causam necessaria etiam fuit virtus cœlestis, quæ vel hæc agentia juvaret, vel certe harum rerum generationem omnino efficeret, ut in auri & metallorum efficientia contingere videtur. Secunda assertio.

Rursus de rebus vegetabilibus perspicuum est, quantum ad sui generationem, vel incrementum a cœlis pendeant, quod non aliter fit, nisi quia per influentiam cœlestem aut in se recipiunt qualitates suis qualitatibus consimiles in virtute agendi, aut recipiunt incrementum, vel intensionem suarum qualitatum, aut quia materia ex qua hæc viventia generantur, aut aluntur, per virtutem cœlestem disponitur, ut facilius possit eorum actione commutari. Rursus hoc etiam modo generationes animalium multum pendent ex influentia cœlesti, sicque optime intelligitur, quomodo sol & homo generent hominem, quia nimirum humanum semen imperfectam vim habet nisi calore solis foveatur & juvetur ad eam actionem perficiendam. Et hoc modo ait Henricus supra, necessariam esse virtutem cœlestem influxam his seminibus, qua determinentur ad suas varias actiones: nam cum semen in corporis organizatione tam variam & multiplicem habeat actionem, non videtur ad id sufficere virtus particularis & intrinseca, & ideo necessaria censetur virtus cœlestis. Quod est probabile, quamvis non minus obscurum sit quo modo virtus influxa a cœlo si in se simplex sit, & naturaliter agens, ad illam varietatem sufficiat. Quidquid vero de hoc sit (quod superius est tactum) constat, necessitatem hujus influxus cœlestis semper provenire ex insufficientia virtutis particularis, vel ad vincendam resisten-

sientiam materiæ, vel ad se tuendum a contrariis, vel ad complendam totam dispositionem prout est necessarium ad generationem perficiendam.

Et confirmatur a contrario: nam ubi virtus agentis particularis invenitur sufficiens ad suam actionem, vel minor, vel nulla influentia cœlestis est ad illam necessaria, quantum ex ratione aut experientia potest colligi. Inde enim est, quod ignis eodem modo generet ignem ex materia eadem, seu cæteris paribus, in quocumque aspectu seu dispositione cœlestium astrorum. Et eodem modo calor efficit species visibiles, & visus elicit actum visionis, & idem est de aliis actionibus vitalibus, dummodo organorum dispositio eadem conservetur, & cætera paria sint. Et hoc modo dixit D.Th.opusc.10.art.8. *Si corpus hominis vivum & cum eadem dispositione membrorum conservetur cessante motu cœli, posse hominem eodem modo movere manum aut linguam:* & q.5. de potent.art.10. ad 8. dicit, in eo casu duraturum motum cordis in homine.

Quomodo inter causas creatas aliquæ universales dicantur.

Ex his ergo constat, quo sensu admitti possint aliquæ causæ universales præter primam, & aliqua subordinatio per se inter aliquas causas secundas inter se, & quid in hoc sit proprium causæ primæ, quæve sit differentia inter ipsam & alias. Est enim ei proprium, ut omnis operatio ab ipsa pendeat per se immediate, & essentialiter, ita ut quantacumque sit virtus inferior, sine illo influxu agere non possit, neque etiam possit ab alio agente suppleri, nec per virtutem aliquam creatam etiam a Deo ipso inditam. Hoc autem modo non pendet operatio unius creaturæ ab alia, ut declaratum est; ideoque proprium est solius Dei esse hoc modo causam universalem omnium actionum. Tamen quia res naturales & generabiles ac corruptibiles imperfectas habent virtutes ad agendum, & multa habent contraria, a quibus impediri possunt, ne suas actiones, vel generationes efficiant, quarum continua successio necessaria est ad universi conservationem, ideo providit auctor naturæ superiora quædam corpora, quæ varias haberent virtutes agendi, & per motum continuum variis modis applicarentur, ut ita possent variis etiam modis juvare inferiora agentia ad eorum generationes, vel corruptiones. Ideoque merito illa superiora corpora dicuntur causæ universales, quia ad effectus omnium causarum inferiorum aliquo modo operantur. Quo modo ait Dion. 4. c. de divinis nominibus: ***Solis radius ad generationem sensibilium corporum confert, & ad vitam ipsam, movet, & nutrit, & auget, & perficit.***

Qualis subordinatio in agentibus inferioribus ad superiora. Et simili modo intelliguntur causæ naturales per se subordinatæ cœlestibus juxta ordinem ab auctore naturæ institutum. Non quia vel virtutes, vel effectus inferiorum corporum per se & intrinsece dicant habitudinem, vel dependentiam a corporibus cœlestibus, sed quia de facto juxta ordinem universi sub illis ita instituta sunt, ut ab eisdem juventur & foveantur in suis actionibus & virtutibus. Si autem Deus alium ordinem instituisset, vel per se ipsum, vel per alia corpora juvando aut supplendo defectus inferiorum agentium, æque bene ac connaturaliter secundum proprias & particulares naturas hæc agentia suas actiones perficerent. Et eadem ratione, si interdum contingat de facto, vel causam particularem inferiorem sufficienter juvari ab alia causa inferiori, vel per se esse sufficientem ad suam actionem, illam poterit exercere absque concursu cœli. Et similiter, quamvis virtus inferioris causæ sit insufficiens ad perficiendam totam generationem, desitque illi omnino cœleste auxilium, imo potius ei resistat, eaque ratione non possit generationem perficere, nihilominus efficit aliquam alterationem, vel dispositionem remotam, ad quam talis virtus per se sufficit.

Solvuntur rationes oppositæ.

Ratio igitur dubitandi in principio posita ex prædictis soluta manet: nam omnia dicta Aristotelis & aliorum Philosophorum de influxu cœlorum, & de dependentia inferiorum agentium ab illis sufficienter intelliguntur juxta modum subordinationis, & dependentiæ a nobis explicatum. Ad rationem autem Javelli respondetur, actionem agentis generabilis & corruptibilis per se & intrinsece non necessario pendere ab alio agente incorruptibili præter primam causam, quod si aliquando pendet, solum est quando virtus talis agentis est per se insufficiens & juvatur ex consortio superioris corporis incorruptibilis. Probatio autem, quam adducit Javellus ex immediatione actionis, improbabilis est, & potius suadet oppositum: nam immediatius agit prima causa in actionibus omnium corporum corruptibilium, quam cœlum. Aliæ vero confirmationes solutæ sunt ex dictis de subordinatione per se, ac de modo, quo cœlum influit cum inferioribus causis. Quod vero ibi tangitur de cessatione omnium inferiorum actionum cessante motu cœli, in eo sensu improbabile est scilicet de momentanea cessatione propter dependentiam essentialem: nam motus cœli non est per se causa, sed solum applicatio ad agendum. Solum ergo dici posset, quod ex eo tempore, vel momento cessarent omnia, quia ex tunc inciperent corrumpi, & deficere: de quo alias. Videatur D.Th. qui id insinuat d. opusc.10.art.23. in fin. & latius id tradit Sonc.12.Met.q.13. cum aliis supra citatis.

Ultimo ex his facile resolvi potest aliud punctum supra tactum de virtutibus subordinatis ejusdem suppositi: in illis enim contingit esse dependentiam essentialem in agendo inter plures virtutes, quia multo magis sunt inter se connexæ, quam supposita diversa. Semper tamen in hujusmodi subordinatione, si sit per se ac Physica, & in genere causæ efficientis, inferior virtus comparatur, ut instrumentalis ad superiorem cui subordinatur. Et hoc modo facultates animæ pendent essentialiter ab anima in operationibus vitæ, & species intentionalis a potentia, in qua ut in subjecto existit. Et ad idem reducitur dependentia, quam in agendo habet habitus a potentia, quam afficit. Dixi autem *si sit per se &c.* quia intellectus aliquo modo subordinatur voluntati in aliquibus actionibus suis, non tamen, ut per se, ac principaliter cooperanti, sed ut applicanti tantum & moventi ad agendum. Et e contrario voluntas subordinatur intellectui, non tamen ut coefficienti, sed ut applicanti finalem causam. Ubicumque igitur est subordinatio per se, intervenit aliqua ratio instrumenti conjuncti & principalis agentis: sub qua ratione tale instrumentum per se solum est insufficiens principium talis actionis, & effectus. Ejusdem suppositi facultates qualiter inter se ordinari contingat.

DISPUTATIO XXIII.

De causa finali in communi.

Confecti tionis inter has disputationes ordo. QUamvis finalis causa præcipua quodammodo omnium sit, atque etiam prior, obscurior tamen est ejus causandi ratio, & ideo veteribus Philosophis pene incognita fuit, ob quam ignorationem in alios errores circa rerum naturalium cognitionem inciderunt, ut Aristot.tract.2. Phys.c.8. & 1. Metaph. & 1. de partibus animal. in principio. Ob hanc ergo rationem, licet in superioribus definitum sit finem annumerandum esse inter quatuor causarum genera, ut hoc magis exponamus, & difficultates dissolvamus, inquirendum imprimis erit, an finis sit causa, deinde quomodo & quid causet, quotuplex etiam sit finis, & quæ sit uniuscujusque causandi ratio.

SECTIO I.

An finis sit vera causa realis.

Rationes dubitandi. Prima. RAtio dubitandi imprimis est, quia de ratione causæ est, ut sit principium, ut ex definitione a nobis superius tradita constat; sed finis non est principium: nam potius opponitur principio, ut ex ipso nomine finis constat, & significat Aristot. 3. Metaph. text. 3.

Secunda. Secundo de ratione causæ realis est, ut per se ac realiter influat in effectum, ut supra in definitione causæ positum est; sed finis non influit esse realiter in effectum: ergo non est causa. Probatur minor, quia vel finis influit antequam sit, vel postquam jam est: non primum: nam quod non est, quemnam realem influxum habere potest, cum fundamentum totius operationis, & similiter totius causalitatis sit esse? Neque etiam dici potest secundum, quia quando finis est, jam tunc cessat actio & causalitas agentis: ergo jam non est tunc necessaria causalitas finis.

Tertia. Tertio, quia nihil potest esse causa realis sui ipsius: sed forma, teste Aristotele, est finis generationis naturalis, qua ipsa forma fit, ut sanitas est finis curationis, qua acquiritur: ergo quatenus est finis, non potest habere veram rationem causæ realis. Dices, formam esse finem generationis, quæ ab ipsa distinguitur. Sed contra, quia nihil potest causa realis productionis rei, nisi sit etiam

causa rei productæ, quia non causatur res nisi per actionem qua fit: sed forma non potest esse causa realis sui ipsius: ergo neque generationis qua ipsa forma fit. Unde confirmatur: nam causa realis dicit relationem realem ad effectum: finis autem non est capax hujusmodi relationis, tum quia, vel quando causat non habet esse reale, vel quando habet esse reale, nec causat, nec distinguitur ab effectu.

Quarta. Quarta ac præcipua ratio dubitandi est, quia finis considerari potest aut in ratione principii moventis & allicientis agens ad agendum, vel in ratione termini ad quem tendit actio: hæc enim duplex ratio distingui solet a Philosophis in objecto alicujus potentiæ, scilicet objecti motivi & terminativi: eademque distinctio locum habet in fine, qui est objectum voluntatis. Sed sub neutra ratione potest finis habere veram rationem causæ. Et imprimis de ratione termini videtur manifestum, tum quia ut sic potius habet rationem effectus, quam causæ, ut sic est postremum actionis, non origo ejus: denique ut sic non influit, sed potius aliarum causarum influxus in illum tendit. Deinde neque sub altera ratione moventis potest habere rationem causæ: nam ut sentit Aristot. 1. de Gener. text. 55. motio finis tantum est metaphorica: non est ergo vera & realis: ergo non sufficit ad causalitatem realem. Et confirmatur primo, quia etiam in Deo reperitur hæc motio metaphorica finis: nam re vera Deus propter bonitatem suam, a qua ejus voluntas metaphorice movetur seu allicitur, communicat se creaturis, & tamen dici non potest, quod ille finis habet veram causalitatem circa Deum. Et confirmatur secundo, quia si finis sub hac ratione tantum habet rationem causæ: ergo saltem respectu agentium naturalium non potest finis esse causa realis, quia non potest illa movere seu allicere ad sui amorem.

Atque hinc oritur quinta difficultas, quia hinc evertitur totum fundamentum, ob quod a Philosophis introductum est hoc genus causæ, nimirum, quia agentia naturalia non operantur casu aut fortuito, sed in determinatos fines suis actionibus tendunt. Ex hoc enim fundamento seu indicio solum colligitur, habere res naturales definitos terminos suarum propensionum & inclinationum naturalium: id enim satis est, ut non casu, sed per se operentur determinatos effectus, etiam si nullum aliud genus causalitatis intercedat. Sicut dicunt Theologi æternum Patrem per se ac definite tendere (ut sic loquar) per generationem in talem terminum, nempe in hunc alium, non ex causalitate finis, sed ex determinatione naturæ. Et in naturalibus lapis naturali inclinatione definite tendit in locum infernum, etiam si locus ille nullum genus causalitatis habeat circa illum motum, sed solum rationem termini, ad quem lapis habet naturalem propensionem. Idemque dici potest de operante per appetitum elicitum sive ex necessitate, sive libere, quod nimirum moveatur motu elicito in objectum sibi propositum, quia talis motus consentaneus est inclinationi naturali ipsius potentiæ in tale objectum, absque alia causalitate illius objecti in talem actum: ergo nullum est sufficiens fundamentum, ut fini tribuamus veram rationem causæ.

Sexta. Sexta & ultima difficultas sit, quia non potest satis explicari quid, vel circa quid finis causet. Aut enim causat aliquid in ipsum agens, & hoc non potest universe dici, quia licet in agentibus creatis voluntariis possit aliquo modo defendi, non tamen in agentibus naturalibus, nec in Deo, qui est agens voluntarium increatum. Vel causat aliquid in ipso effectu, & hoc habet in universum difficultatem supra tactam in tertio argumento, & præterea habet specialem difficultatem in agentibus voluntariis creatis, quia tota causalitas finis, qualiscumque illa sit, videtur versari circa voluntates talium agentium: circa effectus autem eorum non nisi remote, & per accidens; ideoque effectus non habebunt propriam causam finalem.

Quæstionis resolutio.

Nihilominus statuenda est conclusio certa, Finem esse veram, propriam, ac realem causam. Hoc est receptum dogma, & quasi primum principium in philosophia, & Theologia illud docuit Aristotel. 2. Metaph. c. 3. & lib. 11. c. 1. & 2. Phys. c. & seqq. & ante illum docuerat Plato in Phædone, ubi in eandem sententiam refert Socratem: imo ille solum finem vult esse causam, forte per antonomasiam, id est, primam & præcipuam, de quo dicemus infra in comparatione causarum. Ratio autem sumi imprimis potest ex communi modo loquendi de fine & de causa: nam finis esse dicitur *propter quem aliquid fit, vel est*: in hunc enim modum Aristoteles finem ubique describit: constat autem, particulam illam *propter* causalitatem significare: unaquæque enim res propter causam suam dicitur habere esse: ergo signum est finem habere rationem causæ. Præterea, causa efficiens, nisi temere agat, alicujus gratia agere debet: ergo & ipse effectus causæ efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat, ut alicujus gratia fiat: ergo talis effectus sicut per se pendet ab efficiente, ut a quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo cujus gratia fit: ille autem est finis: ergo per se pendet a fine: ergo e contrario finis est vera causa ejus rei, quæ propter finem fit.

Sed in hac re non tam oportet rationes multiplicare, quam rem exponere, ut difficultates solvantur, & finis causalitas, quæ obscura est, declaretur: huc enim tendunt difficultates in principio positæ, non ut res certa in dubium revocetur. Ut autem hoc distinctius fiat, distinguamus tria agentia propter finem. Primum & supremum est intellectuale agens increatum, quod est solus Deus. In secundo ac medio ordine sunt agentia intellectualia creata: inter quæ nobis sunt homines, & ideo de illis semper loquemur, quamvis eadem ratio sit de intelligentiis creatis. In tertio & infinito ordine sunt agentia naturalia, seu intellectu carentia, quamvis inter ea nonnulla sit differentia eorum, quæ sensum & appetitum habent, & reliquorum, quam etiam suo loco indicabimus. Causalitas ergo finis licet suo modo locum habeat in actionibus horum omnium agentium, tamen in creatis agentibus intellectualibus nobis notior est, & majorem quamdam proprietatem, & specialem modum habet, & ideo in illis peculiariter declarabimus hanc causalitatem finis, & expediemus difficultates circa eam insurgentes: postea vero de aliis agentibus dicemus. Igitur quod in agentibus creatis per intellectum & voluntatem intercedat causalitas finis, sufficiens argumentum sumitur ex humanis actionibus. Constat enim nobis experientia, intendere nos cum humano modo, id est, libero & rationali, operamur certum aliquem finem, in quem actiones nostras dirigimus, & propter quem media eligimus: movemur ergo a fine, tum ad dilectionem seu intentionem sui, tum ad eligenda & exequenda media propter illum: hæc autem motio aliquid est in rerum natura, non est enim aliquid imaginarium vel fictum per intellectum, & aliquod genus causalitatis est, quandoquidem est origo operationum realium: est ergo finis vera & realis causa. Et hinc etiam obiter constat hanc causalitatem maxime habere locum in agentibus intellectualibus, quia illa maxime possunt cognoscere finem & media, & ordinem unius ad alterum, & propriam uniuscujusque rationem.

Rationes dubitandi solvuntur.

Argumenta in principio facta partim postulant difficultates proprias pertinentes ad Deum, & ad infima agentia naturalia, partim inculcant ea, quæ de causa tractari possunt, hæc autem sunt illa omnia, quæ de cæteris causis tractantur, ut insinuavit Cajetan. 1. p. qu. 5. art. 4. & 2. 2. qu. 17. art. 5. scilicet, quæ res possint finaliter causare, per quid seu quæ sit illis ratio causandi, vel tamquam principalis ratio, vel tamquam proxima. Item quæ sit necessaria conditio, quis effectus: in quo denique consistat ejus causalitas, quod hic est omnium obscurissimum. Ne igitur omnia hæc involvamus, & confundamus, in sectionibus sequentibus distincte tractanda erunt: ergo exacta argumentorum solutio usque ad finem disputationis erit expectanda. Nunc perfunctorie per singula discurremus.

Ad primum negamus minorem, scilicet, finem non esse principium: nam eo modo quo est primum quid, habet rationem principii: est autem finis primus in intentione, quamvis sit ultimus in executione. Aristot. autem in dicto loco tertii Metaph. non opponit finem omni principio, sed principio motus, per quod causam efficientem intelligit, quam distinguit a finali. Prima. Finis vere principiū.

Ad secundum negatur minor, scilicet, finem non influere realiter: ad probationem autem communis responsio est, finem influere quando non est in re, sed tantum in apprehensione seu cognitione. Sed distinctione opus est, tam ex parte finis, quam ex parte effectus seu actionis, quam finis causat. Nam, ut sect. sequ. dicam, finis alius est cujus gratia fit actio, alius vero cui finis acquiritur: item alius

alius est finis formalis, ut visio Dei, & alius objectivus, ut Deus ipse: item finis causare potest desiderium sui, vel etiam potest causare quietem, vel delectationem, quæ omnia mox declarabimus. Finis ergo cui, non causat nisi quando existit: dicitur enim finis cui ipsummet agens, quatenus propter se, vel in suum commodum operatur, quod non potest facere nisi existat. Item finis objectivus potest etiam supponi existens, quando finaliter causat, ut Deus, propter quem videndum ad bene operandum movemur. Rursus finis formalis, seu consecutio finis intenti non causat delectationem seu fruitionem sui, nisi quando existit, quia delectatio non est nisi de bono possesso, quod si fit de spe ejus, tunc ipsa spes habet rationem imperfectæ consecutionis. In his ergo omnibus non procedit illud argumentum, quia existente fine objectivo vel fine cui (qui claritatis gratia posset subjectivus appellari) non cessat inquisitio, nec causalitas finis, nisi adsit etiam consecutio finis, & hac obtenta, quamvis cesset motus in finem per modum desiderii, non tamen per modum quietis & delectationis. Solum ergo de fine formali, seu consecutione finis verum est per se loquendo, quod causat sui desiderium, quando non est in re, & de illo recte responsum est, sufficere, quod sit in apprehensione & judicio intellectus, eo quod ejus motio intentionalis sit, & (ut ita dicam) animalis, per sympathiam & consonantiam potentiarum animæ, intellectus scilicet & voluntatis.

Quid sit id quod finis causat. Tertium argumentum postulat, quid causet finis, & specialiter attingit difficultatem, quomodo forma sit finis generationis naturalis, quod spectat ad difficultatem de naturalibus agentibus infra tractandam, & ideo breviter nunc dicitur, finem causare desiderium sui, seu alium similem affectum erga seipsum, & ita non causare immediate seipsum, sed aliquid distinctum a se. Et hinc etiam constat ad confirmationem, ex hac parte non repugnare relationem causæ in fine esse realem: est enim sufficiens distinctio inter ipsam, & talem effectum, & quando ipse finis non sit in re distinctus ab effectu ejus, dicemus sect. 3.

An vero ex alio capite repugnet illam relationem esse realem, nimirum ex eo quod finis ipse non habet esse reale dum causat, res est dubia & controversa. Soncin. 5. Metaph. qu. 3. & Javell. qu. 6. ajunt, illud esse objectivum, quod finis habet in intellectu, sufficere, ut realiter referatur ad effectū: sed id difficile creditu est: nam illud esse objectivum in ipso fine nihil rei ponit, sed solum denominationem extrinsecam ab actu, qui realiter est in intellectu: ille autem actus non refertur realiter ad effectum causæ finalis, quia non concurrit per se ad illum, ut infra dicam. Melius ergo respondent, qui negant ad omnem causalitatem realem sequi relationem realem in causa: non est enim necesse ex vi causalitatis, si aliæ conditiones non concurrant, ut patet in causalitate Dei effectiva. Unde addo, etiamsi finis existat dum causat, non referri realiter ad suum effectum, quia in suo modo causandi est superioris cujusdam rationis, quia ipse nullo modo ordinatur ad effectum, sed effectus ad ipsum. Quare etiamsi ex parte effectus admittatur hic relatio realis, quod est probabile, maxime quando effectus non tantum per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam habitudinem ordinatur in finem, juxta ea quæ inferius declarabimus: nihilominus illa relatio cēsenda est non mutua, effectus enim referri potest ad finem, quatenus ab eo pendet: unde sicut ad hanc dependentiam satis est, quod finis præexistat in mente, ita etiam sufficiet ad realem habitudinem transcendentalem, licet prædicamentalis forte non sit nisi ad finem actu existentem: tamen quia finis causat, ut omnino immotus, & non ordinatus ad suum effectum, ideo non oportet, ut ex parte ejus relatio sit realis. Sicut enim Arist. dixit scientiam referri realiter ad scibile, non e contrario, ita nos dicere possumus de appetitione & appetibili: est enim eadem ratio, & similiter est eadem de appetibili, & de fine.

Cur motio finis metaphorica dicatur. In quarto argumento multa tanguntur pertinentia ad Deum, & ad agentia naturalia: nunc illis omissis, concedimus causalitatem convenire fini, ut habet rationem principii, & consequenter, ut habet rationem moventis. Ejus autem motio dicitur metaphorica, non quia non sit realis: sed quia non fit per influxum effectivum, nec per motionem intentionalem & animalem, & ideo nihil obstat, quo minus vera ac propria sit ejus causalitas.

Ad quintum quidquid sit de agentibus naturalibus, de quibus postea, respondetur, modum operandi intellectualem creaturarum non posse intelligi sine causalitate finis, quia re vera alliciuntur & moventur a fine ad operandum, & quamvis ipsa habeant naturalem propensionem ad objecta seu fines, ad quos per proprios vitales actus moventur, tamen illa naturalis propensio non potest operari in suo genere, id est effective, nisi sufficienter applicato fine, & in suo genere concausante, & ita determinatio operationis, seu destinatio in certum scopum, quæ cernitur in agentibus intellectualibus, manifeste procedit non ex sola inclinatione naturali, sed ex causalitate finis. Ad sextum, quantum hic locus patitur, satis explicatum est, quid, vel circa quid finis causet: integram vero hujus rei tractationem trademus inferius.

SECTIO II.

Quotuplex sit finis.

Antequam progrediamur ulterius ad explicanda cætera, quæ proposuimus ad causalitatem finis pertinentia, oportet varias divisiones, vel potius nominis significationes explicare, ut distincte intelligatur, de quo sit disputatio.

Prima divisio finis, Cujus, *&* Cui.

Est ergo prima ac celebris divisio finis in finem Cujus, & finem Cui, quæ sumpta est ex Aristot. 2. de anima c. 4. ubi Argyropilus vertit, *finem quo & cui*: sed priora verba sunt Græcis conformiora, & intentionem melius declarant: nam finis Cujus dicitur, cujus adipiscendi gratia homo movetur, vel operatur, ut est sanitas in curatione: finis Cui dicitur ille, cui alter finis procuratur, ut est homo in intentione sanitatis: nam licet homo curetur propter sanitatem, ipsam vero sanitatem sibi & in suum commodum quærit.

Quæri vero potest, quis horum habeat propriam rationem finis. Quidam enim soli fini Cui illam attribuunt, quod sentit Gab. in 2. d. 1. q. 5. sequens Ocham in 2. qu. 3. art. 1. atque idem sentit Henric. quodl. 2. qu. 1. Et probatur: nam ille est proprie finis, in quo sistit intentio agentis, cætera enim potius habere videntur rationem mediorum: sed intentio solum sistit in fine cui cætera procurantur: nam ad illum omnia ordinantur: unde sicut medium solum amatur, quatenus proportionatum est fini: ita finis Cujus solum amatur, quatenus est proportionatus, & conveniens fini Cui: ergo. Et confirmatur: nam finis amari debet amore amicitiæ, vel saltem benevolentiæ, quia debet amari propter se: sed solus finis Cui ita amatur: nam finis Cujus amatur alteri, qui dicitur finis Cui: atque ita amor finis Cujus est concupiscentiæ, alter vero est amicitiæ seu benevolentiæ, & ideo finis Cui amatur simpliciter, finis autem Cujus tantum secundum quid, juxta doctrinam D. Thom. 1. 2. qu. 26. art. 4. dicentis: *Illud amari simpliciter, cui amatur bonum: hoc autem bonum, quod alteri amatur, tantum amari secundum quid.*

Aliunde vero apparet, solum finem Cujus proprie habere rationem causæ finalis: nam Aristoteles, ubicumque hanc causam definit, per hoc ejus rationem explicat, quod sit *cujus gratia aliquid fit*, ut patet 2. Phys. c. 3. & 7. & 5. Metaph. c. 2. & hac ratione dicit, finem esse primum in intentione, & ultimum in executione, & similiter ait, formam esse finem generationis, non vero ipsum generantem. Et ratione declaratur, quia is cui alter finis acquiritur, vel quæritur, solum est subjectum, quod perficitur, vel actuatur alia re, quæ intenditur ut finis, ut homo est subjectum sanitatis, aut visionis beatæ, quæ est finis nostrarum operationum: hæc ergo habitudo non est proprie finis, sed alterius rationis: nemo enim proprie dixerit hominem esse finem visionis beatæ, sed potius visionem esse finem hominis: nam res est propter suam operationem, ut propter finem. Et confirmatur: nam in fine Cujus comprehenditur, ut infra dicam, objectum operationis, ut est Deus respectu visionis beatæ: unde non solum amat sibi homo visionem Dei, sed etiam Deum ipsum amore concupiscentiæ pertinente ad spem, ut Theologi docent: non potest autem dici, quod homo sit finis Dei, eo quod sit ille cui amatur Deus: ergo per illam particulam, *cui*, non explicatur propria ratio finis.

Nihilominus dicendum est in utroque horum salvari posse propriam rationem finis, interdum vero ita conjungi, ut ex utroque coalescat unus integer finis. Hoc est consenta- Dissolvitur.

sententiam Aristotelis in citato loco de Anima. Et ratione probatur: nam uterque horum finium potest per se excitare voluntatem, & ab ea diligi seu intendi propter suam bonitatem: sic enim quando homo inquirit sanitatem, se diligit, cui sanitatem vult propter suum commodum & perfectionem, quam per se appetit, propter summam conjunctionem, vel potius identitatem, quam secum habet. Similiter diligit & intendit sanitatem, propter perfectionem ipsiusmet sanitatis, in quo magna est differentia inter medium, & finem Cujus: nam medium, v.g. potio, solum est amabilis, quatenus est utilis ad salutem: salus vero ipsa propter se amatur, quia per se perficit hominem, cui amatur. Unde fit, ut totum hoc, *homo sanus*, sit integer, & adæquatus finis illius actionis, in quo prædicti duo fines includuntur, quasi componentes unum integrum finem. Sic etiam potentia dicitur esse propter operationem, ut propter finem cujus gratia fit, quamvis etiam operatio vere sit propter ipsam potentiam, nimirum ut ipsum perficiat, & in ultimo actu constituat. Ut merito dici possit finem integrum esse potentiam, ut perfecte actuatam, quod alii dicunt, potentiam non tam esse propter operationem, quam propter se ipsam operantem. Atque hoc modo non repugnat duas res sub his diversis rationibus ad invicem esse unum finem alterius, & e converso: sic enim intellectus est propter visionem Dei, & visio etiam est propter intellectum, ut ipsum perficiat. Neque hoc est inconveniens, tum propter rationes diversas, tum quia intentio agentis quasi adæquate fertur in compositum ex utroque cum mutua habitudine componentium inter se, quo modo materia est propter formam, & forma est etiam aliquo modo propter materiam: totum autem est, quod per se primo & adæquate intenditur. Quamvis autem finis Cui & Cujus possint ita ad invicem comparari, non est tamen id semper necessarium, ut statim declarabo.

Quæstiuncula consequens ad resolutionem præcedentis. Quæret vero ulterius aliquis, esto uterque eorum sit proprie finis, quis eorum sit principalior. Respondeo, comparationem fieri posse, vel in ratione entis, vel in ratione causandi. Priori modo non est per se necessarium, ut unus ex his finibus sit semper perfectius ens, interdum enim finis Cui est res nobilior, ut cum homo propter sanitatem sibi acquirendam operatur; interdum vero accidit e converso, ut cum idem homo operatur propter acquirendum sibi Deum, qui longe nobilior est. Et ratio est, quia interdum res seu suppositum perfectius intendit sibi acquirere aliam perfectionem, quamvis minorem, ad quod satis est, quod tale subjectum perfectiori modo se habeat cum tali forma, quam sine illa, quamvis si præcise comparetur ad eandem formam, sit quid perfectius. Aliquando vero res aliqua perficitur per conjunctionem ad perfectiorem, ut homo per conjunctionem ad Deum & tunc optime potest res minus perfecta operari gratia alterius perfectioris, ut illam habeat & possideat prout potuerit, quo etiam modo materia appetit formam, & si posset gratia consequendi illam aliquid operari, id faceret: sub qua consideratione forma habet rationem finis Cujus, & materia finis Cui, quæ minus perfecta est, quam forma.

At vero si illa duo conferantur posteriori modo, scilicet in ratione causæ & finis, idem videtur esse quærere, quis eorum sit principalior, quod quærere quis magis ametur, magisque intendatur. Et sane rationes prius factæ videntur suadere finem Cui magis amari, quia magis ratione sui diligitur, magisque in illo sistit motus voluntatis. Solum videtur obstare exemplum illud de amore concupiscentiæ, & intentione consequendi Deum, quatenus bonum nostrum est. Neque enim dicere possumus, eo actu amare nos magis nos ipsos quam Deum: alias amor ille esset inordinatus: neque etiam dicere possumus illam intentionem principalius sistere in nobis, quam in Deo: alias absolute finis ultimus illius intentionis essemus nos, & non Deus, & ita esset etiam inordinata intentio.

Quapropter distinctione, vel limitatione opus est: nam in bonis particularibus, quæ præcipue, vel etiam omnino amantur in commodum amantis, vel ut illum perficiant, vel sub aliqua alia habitudine ad illum, verum est finem Cui principalius amari, esseque principaliorem finem. Et hoc probant rationes prius factæ. Quæ confirmari possunt: nam sæpe hujusmodi particulare bonum, quod est finis Cujus, supponit absolutum amorem illius personæ cui amatur, & amor ejus ex illo amore nascitur: sic enim homo interdum amat se ipsum proprio amore benevolentiæ, & ex illo postea amat sibi sanitatem. Et hinc etiam sæpe fit, ut talia bona particularia amentur, ut media, & utilia ad alios fines ipsi amanti convenientes: signum ergo est, respectu horum finium ipsum finem Cui esse principaliorem magisque dilectum. At vero quando finis cujus gratia est summum bonum, & finis ultimus, si ordinate ametur & intendatur, semper debet retinere principaliorem rationem finis, magisque trahere ad se intentionem operantis. Quia cum sit finis ultimus simpliciter non potest ita referri in alium sub aliqua ratione finis, ut in alio principaliter sistatur. Atque ita, cum homo intendit consequi Deum, licet ipse sit aliquo modo finis cui bonum illud quæritur, tamen absolute potius homo ordinat se ipsum in illum finem: nam vult conjungi illo bono, ut ultimo fini suo. Quo fit, ut licet in eo motu & tendentia, respectu mediorum, & operationis, homo proprie dicatur finis Cui, tamen respectu ipsius Dei, qui principaliter quæritur, non tam dicendus sit finis, quam subjectum, quod ordinatur ad consequendum illum finem. Quamvis non negem posse etiam vocari finem Cui: nam re vera habet illam rationem, ita tamen, ut intelligatur potius ordinari ad alterum finem objectivum & ultimum, quam illum ad se ordinare.

Secunda divisio finis in operationem, & rem factam.

Secundo dividi solet finis in eum, qui est operatio tantum, & eum qui ex operatione resultat, sed in quem tendit actio, ut in rem factam. Quam divisionem tetigit Aristot. 1. Ethic. c. 1. & lib. 1. Magnor. Moral. c. 3. Et quantum attinet ad rationem formalem finis, videtur materialis divisio sumpta ex rebus, quæ hanc causalitatem exercent, potius quam ex variatione causandi. Nihilominus tamen ad intelligendos auctores, præcipue varia loca Aristot. & ad explicandas alias divisiones, & præsertim ad declarandos fines diversarum rerum, & maxime hominis, est necessaria. Exempla itaque utriusque membri facilia sunt, tam in operibus artis, quam naturæ. Nam finis curationis est sanitas, ædificationis domus, generationis res genita, & sic de aliis: at vero pulsationis cytharæ non est alius finis præterquam ipsa cytharizatio, & contemplationis sola ipsa contemplatio. Quamquam in secundo membro advertere oportet, etiam in illis actionibus posse philosophice distingui terminum ab actione: nam terminus semper est aliqua qualitas: actio vero est via seu tendentia illius qualitatis: tamen quia terminus hujus actionis talis est, ut non duret nisi quamdiu fit, eo quod in fieri & conservari pendet ab actuali motu seu influxu potentiæ, ideo quod attinet ad rationem finis, non distinguitur inter actionem, ut actionem, & ut terminum: in actionibus vero prioris generis finis intentus est res facta, quæ permanet cessante actione. Ex quo etiam intelligitur, hanc divisionem tantum esse datam de fine Cujus: nam finis Cui, neque est actio, neque fit per actionem, sed supponitur potius ad actionem, cum sit ipsummet agens.

Tertia divisio finis, scilicet, actionis, vel rei factæ.

Atque hinc orta est tertia divisio finis in finem actionis, & in finem rei factæ seu genitæ. Quæ sumitur ex Aristotele partim 2. Physic. c. 7. partim 2. de cœlo c. 3. Nam in priori loco dicit formam esse finem generationis, in posteriori autem dicit unamquamque rem atque adeo ipsam formam seu rem genitam esse propter suam operationem. Atque ita fit (ut sumitur etiam ex Averroe 4. de cœlo text. 22.) ut res genita sit finis generationis, & operatio etiam propter quam res generatur, sit etiam finis, proxime quidem & immediate ipsius rei genitæ, remote autem & mediate ipsius generationis. In qua divisione duo tantum occurrunt advertenda: unum est, cum Aristoteles dicit, formam esse finem generationis, sub forma comprehendere totum compositum, seu rem ipsam genitam: nam propter illam maxime est generatio: tamen quia res genita non fit nisi inducendo formam in materiam, ideo per formam explicuit generationis finem. Et quod de generatione dixit Aristot. intelligendum est de omni actionem tam naturali, quam artificiali, per quam aliqua res fit, ita ut permaneat, & extendi etiam potest ad creationem: nam etiam res, quæ creatur, est proximus finis illius actionis.

Alterum observandum est, finem rei genitæ communiter censeri esse aliquam operationem propter quam res fit, ut est visio Dei respectu hominis, vel illuminatio respectu Solis: tamen ut omnem finem rei genitæ compre-

prehendamus, per operationem neceſſe eſt intelligere omnem uſum, ad quem res genita ordinatur: nam finis materiæ, quæ eſt res quædam genita ſeu creata, non eſt propria aliqua operatio, eſt tamen cauſalitas ejus ſcilicet ſuſtentatio formæ, actualis compoſitio ſubſtantiæ: ſimiliter finis domus eſt habitatio, quæ non eſt operatio, ſed protectio quædam & quaſi extrinſeca informatio habitantium, & ſic de aliis. Et juxta hunc modum contingit, non ſolum reſpectu rei genitæ dari finem, qui ſit operatio, propter quem ſit ipſa res genita, ſed etiam reſpectu unius operationis dari aliam, quæ ſit finis ejus: ſic enim cytharizatio eſt propter delectationem, & locutio propter intellectionem. Poteſt enim una operatio ad aliam concurrere vel objective, vel effective, vel ſaltem ut neceſſaria vel utilis conditio ad aliam operationem, & ideo poteſt ad illam, ut ad finem ordinari.

Quarta diviſio in finem objectivum & formalem.

Quarto ex his diviſionibus, præſertim ex ſecunda oritur alia, qua dividitur finis in objectivum & formalem. Nam, ut diximus, interdum finis eſt operatio: hæc autem operatio, præſertim ſi ſit immanens, præter actum ipſum requirit objectum circa quod verſatur, ut contemplatio, quæ eſt finis hominis, verſatur circa aliquam rem aut veritatem contemplatione dignam, propter quam aliquo modo eſt ipſa contemplatio, quia per illam quaſi comparatur, & poſſidetur ſecundum modum ſibi proportionatum. Et in hoc ſenſu diſtinguunt Theologi in fine hominis, viſionis, & Deum viſum, & viſionem dicunt eſſe finem formalem, quem etiam appellant finem Quo, & adeptionem finis: Deum autem appellant finem objectivum, ſeu finem Qui, quia comparatur per finem formalem. Ita ſumitur ex D.Th. 1.2. qu. 1. art. 8. & qu. 3. art. 7. & qu. 11. art. 3. ad 3. Ubi advertit, hos non tam eſſe duos fines, quam unum, quia neque objectum attingi poteſt niſi per actum, neque actus fieri poteſt niſi circa objectum, & ideo motio ac intentio agentis eſt ad utrumque per modum unius, & ita unam cauſam finalem complent. Quamquam eo modo quo ſunt res diverſæ, poſſunt inter ſe comparari, & una ad alteram ordinari. Atque hoc modo poteſt ad hanc diviſionem applicari fere tota doctrina, quæ circa primam tradita eſt.

Quinta diviſio finis in eum, qui fit, & eum qui obtinetur.

Eſt hinc ulterius fit (quæ poteſt eſſe quinta diviſio) quod finis Cujus, aliquando ſupponitur operationi agentis, & intenditur non ut efficiendus, ſed ut obtinendus, quod verum habet de fine objectivo, & hoc modo eſt Deus finis noſtrarum actionum, & extenditur hoc ad omnes res, quæ ſupponuntur ut objectiva, vel materia circa quam, ut divitiæ ſunt finis avari, non producendus, ſed acquirendus etiamſi jam exiſtat. Aliquando vero finis non ſupponitur, ſed fit per actionem agentis, ſive fieri dicatur proprie pro re facta, ſive late, ut etiam dici poteſt de actione. Atque hoc modo viſio Dei eſt finis hominis, & in univerſum omnis operatio, vel terminus per ipſam factus, eſt finis non præexiſtens, ſed ſubſequens ad intentionem agentis. Atque hanc diviſionem in terminis docuit D.Th. 3. cont. Gent. c. 18. ſumiturque ex doctrina Ariſt. partim 2. Phyſ. & 5. Metaph. ubi potiſſimum facit mentionem ejus finis, qui fit per actionem agentis: partim 2. de Cœlo text. 64. & 12. Metaph. text. 36. ubi dicit Deum eſſe finem, gratia cujus cætera agunt: conſtat autem Deum non eſſe finem, qui per actionem agentis fiat, ſed qui ad actiones omnium agentium ſupponatur.

Sexta diviſio in finem ultimum & non ultimum.

Sexto dividitur finis in proximum, & remotum, ac ultimum. Hæc diviſio frequens eſt apud auctores, & fundamentum habet in Ariſtotele citatis locis, & in 2. Metap. c. 2. ubi oſtendit non dari proceſſum in infinitum in finibus. Videri tamen poteſt alicui, repugnantiam involvere diviſionem illa cum diviſo: nam de ratione finis eſt, ut ſit ultimus, ut nomen ipſum præſefert. Et quia de ratione finis eſt, ut propter ſe ametur, & alia propter ipſum, & conſequenter ut ipſe non ametur propter alia: jam enim non eſſet finis, ſed medium: non ergo recte dividitur finis in proximum, & remotum vel ultimum. Ut ergo intelligatur diviſio, duæ rationes in finali cauſa diſtingui poſſunt: prior eſt, qua finis dicitur propter ſe amari: poſterior, quatenus alia amantur propter ipſum, & ipſe eſt ratio amandi illa. Sub priori ergo ratione omnis finis, ſi præciſe quatenus finis eſt conſideretur, habet rationem ultimi, ut ratio facta oſtendit: nam in illo, quod dicitur propter ſe amari, includitur negatio amoris propter aliud: in qua negatione conſummatur ratio ultimi. Contingit tamen, ut quamvis aliquod objectum propter ſe & propter bonitatem ſuam ametur, nihilominus vel natura ſua, vel ex intentione operantis, referatur & tendat in ulteriorem finem, ut cum quis faciet eleemoſynam, & quia honeſta ſit actio in ratione miſericordiæ, & quia eſt accommodata ad ſatisfaciendum Deo pro peccatis. Tunc ergo unus finis ordinatur ad alium, quamquam ſub ea ratione qua ordinatur, non habeat rationem finis, ſed medii. Ille igitur finis, qui immediate propter ſe amatur, dicitur finis proximus: alius vero finis ad quem alter ordinatur, dicitur remotus; quod ſi in illo ſiſtat intentio operantis, erit etiam ultimus: ſi vero in ulteriorem finem ille ordinetur, erit tantum remotus, non tamen ultimus, quia vero non poteſt in infinitum procedi, ſiſtendum erit in aliquo, qui ſit ultimus.

Atque ita facile conſtat neceſſitas prædictæ diviſionis: nam quia intentio agentis neceſſario debet in aliquo fine immediate verſari, quia alias nunquam inchoaretur, ideo neceſſe eſt eſſe aliquem finem proximum; eſt enim ille quem proxime & immediate agens intendit tali actu ſeu intentione. Non eſt autem ſimpliciter neceſſarium, ut præter finem proximum detur remotus, quia poteſt intentio agentis ſiſtere in uno fine, tamen quia poteſt etiam in ulteriorem finem tendere, ideo præter proximum dari poteſt finis remotus. Et ſimiliter quamvis aliquis finis ultimus ſemper ſit neceſſarius, eo quod non proceditur in infinitum, non eſt tamen neceſſarium, ut finis ultimus ſemper ſit diſtinctus a proximo: nam ſi voluntas in uno tantum fine ſiſtat, quod facere poteſt, erit ſimul proximus & ultimus: ſaltem negative, id eſt, poſt quem non eſt alius: quando vero plures ſunt fines ſubordinati, tunc neceſſe eſt hos fines eſſe diſtinctos. Atque hinc fit, ut quamvis contingat plura media inter ſe ſubordinari, ut primum ſit propter ſecundum, & ſecundum propter tertium, & ſic uſque ad finem, qui propter ſe amatur: ſi tamen nullum ex illis mediis amatur propter ſe, ſed pure ut medium propter aliud, nullum eorum habeat rationem finis proximi, aut remoti ſub prædicta ratione: ſed ille finis ad quem ordinatur tota mediorum ſeries, licet videtur remotus in ratione objecti voliti & materialis, tamen in ratione finis eſt proximus, ſeu primus in quem ut in finem tendit voluntas, & erit etiam ultimus, ſi non in alium finem ordinetur.

Si vero finem conſideremus ſub alia habitudine, ſcilicet, quatenus propter ipſum aliquid eligitur aut fit, ſic facilius eſt diſtinguere illas tres rationes finium non ſolum in rebus, quæ propter ſe appetuntur, ſed etiam in rebus, quæ ſunt pure media, quæ propter aliud eliguntur. Nam quando ad unum finem plura media inter ſe ſubordinata eliguntur, neceſſe eſt dari primum & ultimum medium, tam ordine intentionis, quam ordine executionis: in neutro enim ordine poteſt in infinitum procedi: alias vel electio, vel executio nunquam inchoaretur. Dicitur autem primum medium ordine intentionis, id quod eſt immediatum fini, quodque primo eligitur poſt intentionem finis, & illud ipſum eſt ultimum in executione. E contrario vero illud medium, quod eſt in ordine eligendi poſtremum, eſt in executione primum: nam ubi finitur electio, inde incipit executio, ut paulatim per media uſque ad conſecutionem finis perveniatur. Hoc ergo medium, quod eſt in executione primum, & in electione ultimum, nullam habet rationem finis, quia nec propter ſe amatur, cum tantum ſit medium, nec etiam aliud amatur propter ipſum, cum in illo finita ſit electio, tamen ſecundum medium habet jam rationem finis proximi reſpectu medii prioris, quod propter ipſum electum eſt. Tertium autem medium habet rationem finis remoti, reſpectu primi medii, & ſic poteſt per plures fines magis, vel minus remotos procedi, donec ſiſtatur in ultimo, quod ſemper neceſſarium eſt, cum non poſſit in infinitum procedi. Atque ita ſatis conſtat illa diviſio quantum ad expoſitionem terminorum pertinet: nonnullæ vero quæſtiones, quæ ex illa oriuntur, in diſcurſu diſputationis tractabuntur commodius præſertim duæ, ſcilicet, an media participent aliquo modo cauſalitatem finis, & an neceſſe ſit conſtituere aliquem finem ultimum, ubi etiam varias acceptiones finis ulti-

ultimi declarabimus,& an habeat propriam & per se causalitatem, quatenus finis ultimus est, seu remotus.

SECTIO III.

Quos effectus habeat causa finalis.

PRiusquam de ratione causandi finis dicamus, agendum videtur de effectibus ejus, ut ab iis, quæ nobis notiora sunt, procedamus. Et quoniam, ut supra dixi, nunc consideramus finalem causam respectu voluntatis creatæ, per quam agentia intellectualia operantur propter finem, duplices effectus hujus causæ considerare possumus: quidam sunt intra ipsam voluntatem, & sunt actus vel affectus ab illa eliciti: alii sunt extra voluntatem, & sunt effectus, qui extra ipsam prodeunt ex efficacitate, vel imperio, seu motione ipsius per proprios actus ejus.

Est igitur inprimis certum, causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo, ac maxime causare aliquem actum, vel affectum in voluntate ipsa. Hoc est receptum omnium consensu, satisque ostendi potest rationibus, quibus in sect. 1. ostendimus dari causam finalem: nos enim per effectus in causarum cognitionem pervenimus: per nullos autem effectus ita cognoscimus causalitatem finis, sicut per eos, quos habet circa humanam voluntatem, quam sua metaphorica motione allicit, ut & ipsum amet, & per convenientia media quærat, donec illum consequatur, & in eo quiescat.

Prima difficultas, de causalitate finis circa internos actus voluntatis.

Difficultas vero est, an omnes actus, qui in hoc progressu interveniunt, sint a fine, ut a propria causa in suo genere, an vero non omnes, sed aliqui eorum, & quinam illi sint. Ut autem percipiatur ratio difficultatis, distinguere oportet plures actus, qui in hoc negotio interveniunt. Quidam tendunt directe in finem, vel secundum se absolute, ut simplex voluntas ejus seu amor, vel ut consequendum per media, sicut intentio, & hi actus antecedunt non solum consequutionem finis, sed etiam electionem mediorum. Alii sunt actus, qui proxime versantur circa media, quamvis ratione finis, & hujusmodi proprie est electio, quam antecedit consultatio & inquisitio mediorum, quæ quatenus ad inquirendum finem necessaria est, vel utilis, ad media reducitur, & quatenus voluntaria est, sub electionem quodammodo cadit, vel ad illam revocatur. Et hæc duo genera actuum, dicuntur pertinere ad ordinem intentionis, quia non solum finis consecutionem, sed etiam executionem mediorum antecedunt. Post ordinem vero intentionis sequitur ordo executionis, in quo similiter possunt duo alia genera actuum distingui: quidam enim versantur circa mediorum executionem, per usum eorum, quem activum vocant. Alii versantur circa finem, ut jam consecutum & possessum, scilicet fruitio, vel gaudium, quod etiam quies animi dicitur, & in eo statu potest etiam durare amor.

Est ergo circa hos actus prima generalis difficultas, quia finis solum est causa mediorum: nullus autem ex his actibus est vere ac proprie medium ad finem obtinendum: ergo nullus eorum causatur a fine. Major constat ex definitione finis, est enim id, cujus gratia aliquid fit, quod solis mediis proprie convenit. Deinde est specialis & major difficultas de actibus, qui versantur circa finem: nam illi nullo modo sunt propter finem: ergo non sunt effectus finis. Antecedens patet, quia illud est propter finem, quod procedit ex amore, vel intentione finis: nam illud *esse propter* dicit ordinationem ad finem ortam ex aliquo priori actu: sed intentio finis non oritur ex alia intentione, nec amor ex amore, alioqui esset processus in infinitum, ergo. Unde, sicut assensus conclusionis est ex principiis, assensus autem principii non est ex principio, ita voluntas medii potest esse ex fine & propter finem: voluntas autem finis non ita. Tertio augetur difficultas in iis actibus, qui versantur circa finem jam consecutum: nam finis non causat postquam comparatus est: consistit enim ejus causalitas in motione, consecuto autem fine jam quiescit animus: cessat ergo omnis motio: ergo & causalitas finis. Unde Aristot. 1. de Generat. text. 55. dicit, adepto fine, cessare actionem: cessante autem actione etiam cessat causalitas finis, quia ubi non est causa efficiens, nec finalis esse potest, ut infra docebimus.

Primæ difficultatis resolutio.

Ut a clarioribus incipiamus, dicendum primo est, usum seu executionem mediorum per se ac proprie esse effectum causæ finalis. De hac conclusione nulla est controversia, nec dubitandi ratio, quia hic actus non solum procedit ex affectu & intentione finis, sed etiam vere ac proprie dici potest medium ad finem. Quia licet nomine usus & executionis finis hic non intelligamus solum externum usum vel executionem, sed etiam internum actum, quo voluntas applicat membra vel instrumenta ad exequendum medium: tamen tota illa actio, ut includit tam imperantem actum, quam imperatum, vere ac proprie dicitur esse medium ad finem: ergo est etiam propriissime effectus finis. Et confirmatur: nam electio est de mediis: quando vero media talia sunt, ut per usum activum voluntatis exerceri debeant, etiam ipse usus activus sub electionem cadit: nam eligitur ut medium tota illa actio humana, quæ ex interno, & externo actu coalescit: ergo etiam actus internus voluntatis, quo proxime fit executio externi medii, habet rationem medii ad finem: ergo est etiam effectus ipsius finis.

Dico 2. Electio mediorum vere ac proprie est effectus causæ finalis. Probatur primo, quia ille actus est propriissime propter finem: sed per hæc verba maxime declaratur causalitas finis: ergo ille actus est ex causalitate finis. Secundo: ille actus procedit ex intentione finis, & ex ratione ordinante medium ad finem: sed in his videtur potissimũ consistere causalitas finis: ergo. Tertio, talis actus pendet essentialiter ex fine, quia non versatur circa media, nisi ratione finis: quin potius ipsa media electa non sunt effectus finis nisi media electione: ergo multo magis necesse est, ut ipsamet electio sit effectus finis. Et hæ rationes æque fere confirmant præcedentem assertionem.

Neque contra has assertiones obstat prima ratio dubitandi in principio posita. Primo, quia non tantum media sunt propter finem, sed quidquid a fine essentialiter pendet, & ex illius amore procedit. Deinde quia ipsamet electio non incongrue dici potest medium ad finem. Quod potest explicari ex iis, quæ supra diximus tractando de potentia formaliter libera, quod nimirum actus ab ea elicitus, est intrinsece voluntarius, seu volitus per modum actus: ipsa ergo electio cum sit actus elicitus a voluntate, est etiam intrinsece volita: non est autem volita nisi propter consequentem finem, quia sicut res, quæ eligitur, propter finem eligitur, ita ipsamet electio propter finem exercetur. Ut, qui eligit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, non solum refert in eum finem ipsam eleemosynam, quam eligit, sed etiam ipsam volitionem qua illam eligit: nam ad eum finem necessaria est illa electio, & in ea reperitur ea bonitas, & utilitas, quæ invenitur in medio ad finem intentum comparato. Et confirmatur primo: nam consultatio est mediorum ad finem, &, si contingat voluntatem actu directo, & formali velle consultare, quod sæpe accidit, illa volitio re vera est ejusdem medii ad finem, quia non ob aliud vult quis consultare, nisi ut paret sibi viam ad finem obtinendum: ergo similiter si voluntate propria, & reflexa velit hic & nunc eligere, ut etiam potest, illo actu vult electionem, ut quoddam medium, quia etiam vult illam propter finem, sicut consultationem: ergo etiam quando hoc non faciat distincto actu & reflexo, ipsamet electio, eo modo quo est intrinsece volita, intrinsece est quoddam medium ad finem, ratione cujus volita est: ergo vere ac proprie effectus finis.

Dico 3. Actus qui versantur circa finem ipsum & antecedunt, vel antecedere possunt ordine intentionis consecutionem ejus, sunt vere & proprie effectus finis. Circa hanc conclusionem invenio nonnullam diversitatem inter auctores, quidam enim eam admittunt de actu intentionis, vel desiderii, non vero de primo actu amoris, seu simplicis voluntatis. Et ratio esse potest, quia desiderium, vel intentio supponunt amorem finis, & ab eo procedunt, & ideo possunt causari a fine medio amore sui, & propriissime dicentur esse propter finem, vel gratia finis, & ideo esse possunt effectus finis. Amor autem non supponit alium actum, vel amorem finis, a quo procedat, & ideo non est ex amore finis: nec etiam est formaliter propter finem, quantum est ex directione ipsius voluntatis: non est ergo effectus finis in genere causæ finalis, sed solum in genere objecti, efficientis, vel specificantis juxta varias opiniones. Et hanc sententiam videtur tenere Ferrariensis 1. cont. Gent. c. 75. dicit enim; licet res, quæ est finis, amari possit, nihil ad ipsam ordinando, tamen non exercere causalitatem finis, donec aliquid propter ipsam ametur,

&fun-

& fundatur in verbis D.Th. ibi dicentis, causalitatem finis in hoc consistere, quod propter ipsum alia desiderantur. Tamen ibi D. Th. non dicit hanc esse adæquatam causalitatem finis, sed pertinere hoc ad causalitatem finis. Alii vero de omnibus his actibus conclusionem admittunt, cum quadam tamen moderatione, scilicet, quod hi actus re vera sint effectus finis, non tamen ita proprie aut non ita perfecte sicut priores, quod sumi potest ex Gabr. in 2. dist. 38. notab. 2. & Gregorio quem ipse citat ibi, art. 1.

Alii nihilominus simpliciter affirmant finem esse proprie finalem causam horum actuum, ut Henric. 2. p. Summæ art. 46. qu. 6. Et in hoc sensu posita est assertio, quam mihi sumo ex D.Th. 1.2. qu. 1. art. 1. ubi simpliciter ait, omnes actus humanos esse propter finem, & consequenter esse effectus finis: nam hæc duo convertuntur, sicut esse ab agente, & esse effectum agentis, comprehendendo sub effectu actionem ipsam. At vero hi actus, de quibus nunc agimus, sunt vere actus humani: nam procedunt ab homine ut rationalis est, imo etiam sunt liberi saltem pro statu hujus vitæ, ut supra disput. 18. sect. 3. probatum est; ergo.

Atque hic confici potest prima ratio: nam homo quatenus exercet has actiones, etiam primum amorem finis, operatur propter finem, & non operatur, ut ab alio motus in finem, sed ut proxime & immediate motus ab ipso fine secundum propriam & formalem rationem ejus: ergo hi actus sunt propter finem, ut causati ex propria motione finis, ut finis est: ergo sunt effectus finis, ut finaliter causantis. Consequentiæ sunt evidentes, quia causalitas finis propriissima est per dictam motionem. Major etiam patet, quia illa actio non temere & casu fit, sed ad definitum scopum ex instituto tendit: hinc autem colligimus actionem aliquam esse propter finem. Minor etiam est satis clara, quia in quolibet illorum actuum homo operatur illectus & attractus a fine cognito, non utcumque, sed quatenus est bonum quoddam propter se diligibile, quæ est propria quædam habitudo & formalis ratio finis, & ex vi hujus cognitionis homo ita operatur in ea actione, ut ipse seipsum dirigat & moveat in talem finem, & in formalem bonitatem ejus. Atque hæc ratio sumitur ex D.Th. dicto art. 1. ubi non aliter probat actum humanum esse propter finem, nisi quia est ab objecto voluntatis sub ratione finis, id est, ut exercet propriam causalitatem finis, & 3. contra Gent. c. 2. ratione 5. sic ait: *De agentibus per intellectum non est dubium, quin agant propter finem, agunt enim præconcipientes per intellectum id, quod per actionem consequuntur, & ex tali præconceptione agunt*. Hæc autem verba applicari possunt etiam ad simplicem amorem ipsius finis.

Secundo hoc amplius declaratur in ipso amore: potest enim dupliciter considerari: primo ut directe tendit in objectum, secundo in reflexione virtuali in se ipsum cadit, eo videlicet modo, quo supra dicebam hujusmodi actus esse intrinsece voluntarios. Priori consideratione causatur a bonitate objecti, ut cognita, & movente appetitum ad amandum talem rem propter bonitatem suam, & ita vere causatur ab objecto, ut a fine non quidem, ut a fine extrinseco rei volitæ, sed ut a fine proprio & intrinseco ipsiusmet actus amoris, qui in illum tendit. Atque ob eandem rationem dicitur vere, ac proprie talis actus esse propter finem, non tamquam propter extrinsecam rationem volendi, sed quia est propter intrinsecam bonitatem ejus, & ex propria ejus motione. In quo (quidquid alii dicant) eadem est ratio amoris & intentionis: nam etiam intentio non est propter finem, qui sit intrinseca ratio volendi, sed quia tendit in finem propter se ipsum & propter intrinsecam bonitatem ejus: illa autem differentia, quod intentio supponat priorem actum amoris, nihil ad rem præsentem refert, ut statim declarabimus. Tandem ex communi modo loquendi constat, vere ac proprie dici amare nos finem propter se ipsum, vel propter bonitatem suam: sic enim amamus Deum: hæc autem particula *propter*, attributa fini cum proprietate, declarat causalitatem ejus: ergo hæ locutiones veræ sunt propter causalitatem finis circa talem actum. Unde hac etiam ratione, cum Deum super omnia amamus, dicimur illum amare, ut ultimum finem, quia re vera exercet circa nostrum amorem propriam causalitatem ultimi finis, & talis actus non in alium finem tendit, neque excitatur nisi a suprema bonitate talis finis, ipsi voluntati proposita.

Posteriori etiam consideratione virtualem reflexionem includente apertissime constat talem actum esse propter finem, quia etsi amari possit propter suam honestatem (quod non est extra rationem causandi finalem) tamen re vera amatur propter objectum, in quod directe tendit tamquam propter finem, eo fere modo quo supra de electione dicebamus. Quamvis in electione magis appareat quædam ratio medii ad finem, quam in amore, quia amor non ita ordinatur ad consequendum finem sicut electio. In quo etiam videtur esse nonnulla differentia inter desiderium seu intentionem, & amorem finis: nam desiderium cum ex sua ratione supponat carentiam finis consecuti, est aliquo modo medium ad consequendum illum, imo est veluti quædam inchoatio inquisitionis ejus, quod eadem vel majori ratione verum est de intentione: amor vero ex ratione sua non supponit carentiam consecutionis finis, & ex hac parte minus participare potest rationem medii. Sed hæc differentia nihil obstat, quo minus ipse amor sit vere causatus a fine, quia, ut supra dicebam, hæc causalitas non limitatur ad sola media, sed extenditur ad omnem actum, qui vere sit propter finem, & ex propria ejus motione. Eo vel maxime, quod etiam amor quando antecedit consecutionem finis, quatenus excitat & movet ad illum inquirendum, potest dici utilissimum medium ad consequendum illum. Addo denique amorem ex ratione sua abstrahendo ab hoc vel illo statu amantis tendere ad finem, ut illi uniat & conjungat amantem: unde quatenus ipsemet amor virtualiter aut formaliter amatur, propter hunc finem amatur: ergo propter finem, quem pro objecto habet, amatur: ergo ab eodem fine causatur.

Quod optime potest confirmari ex doctrina D. Th. in 4. dist. 49. qu. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ubi ait: *Cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum, quod est velle, & quemlibet alium voluntatis actum non esse aliud, quam ordinari aliquid in finem, & ideo necessario supponere aliquem finem objectivum in quem ordinetur*. Addi etiam potest ex Capreol. in 1. dist. 1. qu. 1. ad 1. contra 3. conclusionem, hunc amorem, quia antecedit finis consecutionem, ordinari ut in finem in ipsius rei amatæ consecutionem & fruitionem, & hoc modo etiam esse posse effectum causæ finalis. Et in discursu illius articuli & solutionum argumentorum multa dicit & congerit ex doctrina D.Thom. quæ ad hanc sententiam confirmandam conferre possunt. Denique etiam hic amor potest ordinari in ipsum amantem, ut in finem Cui, quatenus illum perficit, & unit aliquo modo suo fini objectivo: ergo ex hoc etiam capite potest esse effectus finalis causæ.

Dico quarto: Actus voluntatis, qui versantur circa finem jam consecutum, numerari etiam possunt, & debent, inter effectus finalis causæ. Probatur: nam hi actus tantum esse possunt aut amor, aut gaudium, de quibus controversum est, an sint actus distincti prout versantur circa finem jam adeptum, quod tractat late Capreol. cit. loco: nunc de eis loquamur, ut de distinctis, sive re, sive ratione differant. Actus ergo amoris, ut sic ejusdem rationis est circa finem, qui propter se amatur, sive ille finis sit jam possessus, sive non: ergo, si amor secundum se, vel qui antecedit consecutionem finis, est effectus finalis causæ, etiam amor ille, qui manet fine jam consecuto, est effectus ejusdem finis. Patet consequentia, quia eodem modo causatur amor in utroque statu ab objecto cognito alliciente voluntatem, ut ipsum propter se, & propter bonitatem suam amet. Atque ita D.Th. 1.2. qu. 23. art. 4. & qu. 26. art. 2. eodem modo attribuit causalitati finis, seu objecto boni amorem ejus in utroque statu, imo & delectationem, ut statim dicam. Unde etiam rationes omnes, quibus probavimus primam voluntatem seu amorem erga finem, esse effectum finalis causæ, idem probant de ultimo amore, maxime cum probabile sit eundem semper esse, ac perseverare posse.

De gaudio autem, quatenus est, quid distinctum ab amore, videtur esse nonnulla dubitandi ratio: tum quia est veluti passio quædam necessario consequens possessionem finis amati, tum etiam quia est veluti ultima quies animi, ad quam cætera ordinantur, etiam ipse amor, ipsa vero non ordinatur ad aliud, & ita non videtur habere finem a quo causari possit. Sed nihilominus probatur etiam de hoc actu assertio posita: nam revera gaudium non est mera passio, sed est actus vitalis ab ipsa voluntate elicitus, & causatus in suo genere ab objecto per se bono, & per rationem proposito, & invitante voluntatem, ut

in

in ipso,& in possessione ejus quiescat & gaudeat propter illius bonitatem: sed hæc causalitas objecti non est alia quam finalis, quantum ad hunc motionis modum, quidquid sit, an aliunde interveniat etiam causalitas effectiva inter illos actus, quod nihil ad præsentem quæstionem refert. Et confirmatur primo, nam ipsa delectatio ex natura rei ordinatur, ut in finem, in actionem ipsam ad quā consequitur, tanquam perfectio quædam, & decor ejus, & ut conferat ad constantiam & facilitatem ejus: ergo etiam delectatio, quæ consequitur ex fine consecuto ordinatur ad ipsammet consecutionem finis, ut ad finem quem suo modo perficit, & firmat: ergo si delectatio intellectualis sit, & consequatur ex illo fine perfecte cognito, & proposito voluntati causabitur ab illo in genere finis. Unde, licet delectatio dicatur esse quid ultimum via generationis, tamen in ordine finium secundum se non est simpliciter ultimum, quamvis interdum possit ab appetente sumi ut ultimus finis Cujus. Et tunc etiam ipsa delectatio ordinatur ad ipsummet, qui delectationem capit, ut ad finem Cui, & ex hac parte potest esse effectus causæ finalis.

Neque contra hanc, & præcedentem conclusionem urgent rationes prius factæ. Ad primam enim jam responsum est, non sola media esse effectus causæ finalis, sed omnem actum, qui ad finem confert, vel ad illum ordinatur, vel tanquam medium, vel tanquam perfectio possessionis ejus: ac denique quidquid est ex propria motione finis præconcepti, & propositi secundum propriam rationem boni propter se diligibilis. Ad secundam, negamus hos actus non esse propter finem, nam revera amamus Deum propter ipsum, & delectamur in Deo propter ipsū. Neque ad hoc necessarium est, ut actus, quia causatur a fine, seu dicitur esse propter finem, causetur ex priori amore finis, sed satis est quod causetur ex bonitate ipsius finis allicientis voluntatem. Quanquam delectatio quatenus est actus ab amore distinctus, re vera causatur ex amore: delectatur enim aliquis in fine possesso quia amat illum, illa vero causalitas quatenus est inter actus, magis pertinet ad quendam modum efficientiæ, vel naturalis resultantiæ, quam ad causalitatem finalem, quam nunc inquirimus. Hęc ergo magis consideranda est habitudine actus ad objectum seu finem, & ex peculiari modo, quo res intellectualis movetur a fine ad hujusmodi actus. Ad tertium respondetur, quamvis delectatio dicatur quies, non tamen esse mortuo modo (ut ita dicam) ut est naturalis quies, quæ consistit in sola carentia motus, sed esse vitalem quietem, quę non est sine interna actione: tamen quia illa non est ad obtinendum & inquirendum finem, sed ad fruendum fine jā possesso, ideo dicitur animi quies. Quatenus ergo proprius actus est ac vera actio, potest esse effectus finis. Quod vero Aristot. ait, consecuto fine cessare motum vel actionem, intelligendum est de motu, quo tenditur ad consecutionem finis, non vero de interna actione, qua quiescitur in fine. Imo addit D. Th. in 4. dist. 48. q. 2. a. 2. ad 1. rationem in oppositum, quod tunc cessat motus habito fine, quando talis motus non concomitatur ipsum finem, seu consecutionem ejus: sicut cœlum consequitur suum finem mediante suo motu, non tamen cessat, quia ad illum finem necessarius est ille motus: sic igitur non cessat interna actio amoris vel delectationis consecuto fine, qua concomitatur talem finem, & ad ipsius perfectionem est necessaria: & ideo respectu talis actionis non cessat causalitas finis.

Hic vero oriebatur difficultas Theologica, præsertim ex ultima conclusione, nam hinc sequitur, ipsum amorem & fruitionem beatificam vere ac proprie causari a Deo viso, vel a visione ejus in genere causę finalis, & consequenter illos actus vere ac proprie esse propter finem, quod videtur inconveniens, cum illi actus sint simpliciter necessarii. Sed quia res est Theologica, breviter respondeo, concedendo illos actus esse ex causalitate finis, id enim æque probant omnes rationes superius factæ. Nec quicquam obstat, quod sint necessarii, imo in superioribus dixi, necessitatem illius amoris provenire a Deo clare viso ut ultimo fine, cujus summa bonitas tam est potens in causando etiam in eo genere, ut omnino sibi subjiciat voluntatem. Denique illa necessitas non provenit ex imperfectione, aut ex irrationali modo operandi, sed potius ex summa perfectione, tum ipsius finis ultimi, tum etiam modi applicandi illum per cognitionem rationalem seu intellectualem perfectissimam ad movendam voluntatem, & ideo nihil obstat, quo minus illa voluntatis motio quantumvis necessaria, sit ex propria causalitate finis. An vero satis sit, ut ille amor necessarius dicatur actus humanus nec ne, tractatur a Theologis, & pertinet magis ad moralem Philosophiam, quam ad Metaphysicam.

De effectibus externis finalis causæ.

Diximus hactenus de effectibus, quos causa finalis habet intra ipsam voluntatem causæ agentis a proposito: nunc superest dicendum de effectibus, qui exterius prodeunt a tali causa, id est, extra ipsam humanam voluntatem, ita ut sub his effectibus comprehendantur tum actus omnium aliarum facultatum ipsius hominis, scilicet intellectus, sensuum &c. tum etiam externi effectus, si qui sunt, qui per has actiones resultent. In qua re duo sunt certa & extra controversiam. Unum est, actiones omnes naturales, quas homo exercet sine imperio seu motione voluntatis, non esse effectus causę finalis, eo speciali modo, quo nunc loquimur: hujusmodi sunt actiones omnes animę vegetativę, quatenus sunt mere naturales, & actus sensuum, vel etiam intellectus, quatenus interdum antecedunt motionem voluntatis. Et ratio est, quia causalitas finis quatenus proprie versatur circa agentia a proposito, quæ se ipsa movent in finem, primo per se est circa voluntatem, & supponit sufficientē applicationem talis causæ per intellectum: sed in his actionibus, quæ non procedunt ex motione voluntatis, nō sic movetur homo ex fine, sed agit ad modum aliorū agētium naturaliū; ergo. Unde talis modus agendi per se non requirit propriam & rationalem cognitionem ipsius finis. Imo & in ipsomet intellectu cognitio vel apprehensio ipsiusmet finis, si naturalis sit, & nullo modo a voluntate, non procedit a cognitione finis, sed est ipsa cognitio finis, & ideo non procedit ex causalitate finis ut sic, prout est propria agentium a proposito. Quod idcirco semper addo, quia in his actibus naturalibus operatur homo propter finem, sicut alia agentia naturalia, de quibus postea videbimus quid in eis sit operari propter finem, & qualis in eis esse possit causalitas finis. Atque in hac assertione sic exposita nulla relinquitur difficultas.

Secundo certum est, omnes actiones, & effecta earum, quæ procedunt ex imperio & motione voluntatis creatæ operantis propter finem, esse effectus causæ finalis. Probatur primo ex modo loquendi & sentiendi omnium, nā quando homo deambulat propter sanitatem consequendam, talis deambulatio censetur esse effectus sanitatis præconceptæ, & intentę, & ideo dicitur esse propriissime propter finem, non ex directione alicujus extrinseci agētis, sed ipsiusmet operantis, quod hac ratione vocatur agens a proposito, & idē est de omnibus similibus. Et quando per has actiones fit aliquis terminus permanens in facto esse, ille etiam censetur effectus finis pręconcepti, vel in fieri dum actu fit, vel in facto esse cum postea permaneat: quomodo dixit Aristotel. instrumenta esse propter finem, & similiter domus, & aliæ res artificiales sunt effectus alicujus finis præconcepti. Ratio vero est, quia finis movet ad has omnes actiones: ergo omnes sunt effectus ejus. Item tales actiones prout ab homine fiunt, pendent essentialiter a fine ut causante: quia non possunt aliter ab homine fieri: ergo sunt effectus finis. Item illæ actiones sunt media, quibus comparatur finis intentus sed finis non solum causat intentionem, vel electionem, sed etiam mediorum executionem: imo in hac maxime videtur relucere ejus causalitas.

Dices. Interdum actio imperata a voluntate non est medium, sed ipse finis intentus, juxta quandam divisionem superius datam, quod finis interdum est res acta, interdum ipsamet actio, ut cytharizatio, aut contemplatio: ergo tunc saltem non erit actio propter finē, etiamsi procedat a voluntate: ergo non erit causata a fine. Respondetur, ut jam supra notavimus, nullam esse actionē, quę si proprie sumatur ut actio est, non habeat aliquem terminum intrinsecum propter quem fit, ut cytharizatio ipsa, quatenus est motio quædam, efficit quendam sonum proportionatum, qui est qualitas quædam artificiose composita, & hoc modo omnis actio est aliquo modo medium ad suum terminum, & ea ratione potest esse causata ab illo ut a fine. Si vero de ipso termino loquamur, vel comprehendatur sub actione per modum unius, sic non est proprie mediū, supposito quod sit finis ultimus in sua se-

rie: tamen nihilominus licet sit finis Cujus, potest habere finem Cui. Nam Cytharizatio ut fit ab homine, est propter ipsum operantem: vel si talis actus sit finis formalis, potest esse propter objectivum, ut contemplatio est propter veritatem ipsam. Atque ita semper omnis actio, quæ est imperata a voluntate, est effectus alicujus finis præconcepti.

Circa hanc vero posteriorem assertionem occurrunt duo breviter explicanda. Primum est tactum supra sect. 1. quia ex dictis sequitur idem esse causã sui ipsius, quod videtur absurdum. Et sequela patet inprimis, quia operatio imperata a voluntate sæpe est vera causa finalis, quæ apprehensa movet ad sui executionem, & non tantum ad desiderium vel intentionem: ergo executio illius operationis est effectus ejusdem operationis apprehensæ per modum finis: illa autem executio non est aliud ab ipsamet operatione; ergo. Deinde quia consecutio finis (sive in operatione consistat, sive in sola inhærentia alicujus formæ, vel in alia simili habitudine) est ultimus effectus causæ finalis, ut finis curationis est sanitas non utcunque, sed ut mihi inhærens, & me afficiens, & hoc est ultimum, quod causatur ex vi illius intentionis, & idem est proportionaliter in reliquis. Sed primus finis, qui movet, & causat usque ad hunc effectum, est ipsamet consecutio finis ut apprehensa; causat ergo seipsam.

Respondetur in primis nullum esse inconveniens hoc totum concedere, quia in causa finali non intervenit ea repugnantia, quę in causa efficiente, ut non possit esse causa sui ipsius, quia non requirit præexistentiam realem ad causandum, sed sufficit intentionalis, media apprehensione: cum ergo finis causet prius quam habeat existentiam in actu, mirum non est, quod possit, in suo genere concurrere ad suammet existentiam. Atque ita concedimus, rem eandem secundum diversas conditiones existendi, posse causare seipsam, nam intentionaliter existens causat se ipsam, ut realiter fit. Neque hoc est diversum ab eo, quod communi axiomate dicitur, *illud quod est primum in intentione, esse ultimum in executione*, vel quod etiam Aristoteles dixit, *formam & finem concurrere in idem numero*, quamvis forma & efficiens solum possint concurrere in idem specie. Forma enim, seu effectus formalis ejus, est effectus agentis, & ut sic est etiam effectus finis, qui excitavit agens ad operandum, quique non est aliud ab ipsa forma. Deinde vero addimus, nullam esse finis consecutionem, quæ non fit aliquo modo propter finem, ut objectivum, si illum habeat, vel saltem propter finem Cui, qui semper supponitur ad causalitatem finalem, & ut sic non est effectus ejus: atque hoc modo semper effectus finis etiam ultimus distinguitur aliquo modo ab adæquata causa finali. Tandem consecutio finis ultimi vel simpliciter, vel in aliqua serie, non causat se immediate, sed proxime causat in intellectuali agente, de quo nunc loquimur, affectum & intentionem, & alios actus, quibus mediantibus pervenit ejus causalitas usque ad illam actionem, qua finis ipse comparatur, & in qua consistit, & ita semper concurrit aliquid distinctum ab ipso ad hujusmodi causalitatem.

Sed tunc occurrit explicanda altera difficultas proposita, nimirum, qualis sit hęc causalitas finis circa actiones vel res externas, manantes a motione voluntatis. Est enim in his specialis dubitandi ratio, nam actus interni eliciti a voluntate habent realem & intrinsecam habitudinem ad ipsum finem ut ad proprium objectum, vel formale simul & materiale, ut in intentione, & aliis actibus, qui proxime versantur circa ipsum finẽ, vel formale tantum, ut in electionem mediorum, & ideo recte intelligitur, ipsũ finẽ per se ac proxime excitare ac movere ad tales actus, & e converso tales actus per se & intrinsece pẽdere a causalitate talis finis. At vero actus imperati tantũ a voluntate & (multo magis effectus eorũ) nullo modo excitantur proxime ab ipso fine, neque ipsi dicunt intrinsecam habitudinem ad finẽ, sed solũ per extrinsecam denominationẽ dicuntur ordinari in finem mediis interioribus actibus, ut deambulatio exterior mere extrinsecus ordinatur ad sanitatem. Ex quo videtur sequi primo, finẽ non per se, sed per accidens esse causam hujusmodi effectuum, eo modo quo applicans vel excitans efficientem causam dicitur esse causa effectus causati ab illa, vel eo modo quo avus est causa nepotis, quia genuit patrẽ ejus: sic enim finis est causa actionis externæ, solum quia genuit internam. Deinde videtur sequi ex vi hujus causalitatis finis, nihil rei poni in hujusmodi actionibus & effectibus externis per se loquendo, sed solam extrinsecam denominationem, quæ non est satis ad causalitatem realem. Sequela patet, quia inde solum habet actus exterior ut ordinetur medio interiori ad talem finem, quod solum est denominatio extrinseca in ipso exteriori. Cujus signum est, nam si contingeret illam exteriorem actionem, vel propter alium finem, vel casu, & sine ullo fine fieri, in se & in sua entitate non mutaretur, nec minueretur, neque actio Physica qua fit, esset alia: ergo signum est non causari per se ab illo fine, sed tantum remote, & per accidens. In causis enim efficientibus, licet contingat eundem effectum, qui fit ab una causa, posse causari ab alia, tamen si fit causa per se, necesse est saltem actionem esse diversam, ut in superioribus traditum est; unde si ex mutatione causæ, neque effectus, neque actio mutatur, signum est talem causam, nec per se, nec immediate influere in talem effectum: idem ergo, proportione servata, erit in præsenti.

Hæc difficultas postulat, ut explicemus quid sit causalitas causæ finalis, vel quid ponat in suis effectibus quod sequenti sect. præstabimus, & in fine ejus difficultati satisfaciemus.

SECTIO IV.

Quid sit, vel in quo consistat ratio causandi seu causalitas causæ finalis.

Non inquirimus nunc rationẽ causãdi in actu primo, ut sic dicam, seu id quod in finali causa est proxima ratio, qua potens est ad sic causandũ, de hoc enim dicemus sect. seq. sed inquirimus causationẽ ipsã in actu secundo. Quid nimirũ sit, & ubi seu in quo subjecto vel effectu sit: hoc enim, cum in cæteris causis ad explicandum sit difficile; in hac re vero est difficillimum, quia non apparet, quæ res, vel quis modus realis esse possit hæc causalitas; quod si nihil horũ est, nec realis causalitas esse poterit.

Prima sententia expenditur.

Quidam ergo ab hac difficultate se facile expediunt, causalitatem hanc nihil aliud esse, nisi quod actio vel effectus fiat propter finem, seu gratia finis. Aristot. enim non aliter explicuit hanc finis causalitatem, nisi dicendo *esse id cujus gratia aliquid fit*. Unde Cajet. 2. 2. q. 17. a. 5. optime docet; quod sicut in agente est ratio agendi, quę est in ipso, & effectus, & causalitas, quæ est quasi media inter rationem agendi & effectum, ita in fine sunt illa tria, ratio finalisandi, finalisatio, & effectus. Ait vero, finalisationem esse quid innominatum, solumque significari per hęc verba, *esse id cujus gratia* seu *fieri propter aliud*, neque posse causalitatem hanc amplius explicari, neque intelligi quid aliud sit: neque etiam ubi sit. Nam si dicatur esse in voluntate, contra hoc est inprimis, quia hoc nec salvari potest in voluntate Dei, neque in naturalibus agentibus, quæ etiã operantur propter finẽ. Et deinde inquirendũ est in nostra voluntate quid illud sit, nam vel est aliquid antecedens actum elicitum ab ipsa voluntate, & hoc non juxta verã, & sanam doctrinã, quia in voluntate nihil recipitur ante actum ab ipsa elicitum, ut supra satis probatum est agendo de concursu primæ causæ. Omitto habitus supernaturales, qui aliquando infunduntur ante omnem actum, quia illi habent locum potentiæ, vel complent illam, & ita non veniunt in præsentem cõsiderationem. Item, quia si quid reciperetur in voluntate, deberet habere aliquod principium efficiens extra ipsam, quod nullum est præter ipsam causam finalem, hæc autem ut sic non est activa: alias confunderentur causalitates. Præterquam quod finis sine reali esse haberet efficientiam. Et ideo Aristot. merito dixit 1. de Gener. text. 55. *Causa cujus gratia cætera fiunt, activa non est, & sanitas ipsa non est activa nisi per translationem*. Nec vero dici potest, illud principium esse intellectum, vel actum ejus, quia improbabile est intellectum se solo posse aliquid imprimere voluntati, & deinde explicari non potest quid illud sit. Et præterea est id parum consentaneum libertati voluntatis. Aut vero illud, quod in voluntate dicitur esse causalitas finis, est ipsemet actus voluntatis, & hoc non, quia hic est effectus, causatio autem debet esse aliquo modo distincta ab effectu. Accedit

dit præterea, quod in actibus imperatis non poterit explicari quid sit hæc causalitas, quia in hujusmodi actibus nihil immediate influit ipse finis: multoque minus explicari poterit in effectibus Dei, & naturaliũ agentium.

Hæc sententia in eo magnam difficultatẽ habet, quod rem non declarat, nam per illa verba, *id cujus gratia* non tam declaratur causalitas finis, quam denominatio quædã resultans in ipso fine ex eo, quod aliud ad ipsum ordinetur: quæ denominatio non potest esse causalitas, tum quia non est aliquid rei in effectu, sed aliquid rationis in causa, seu denominatio extrinseca, quod idem est: quod enim Deus sit id cujus gratia res fit, non est aliquid intrinsecũ in rebus, neque in Deo ipso, sed est denominatio extrinseca Dei a rebus ipsis desumpta. Tum etiam quia in illis verbis non significatur finis ut principium, sed potius ut terminus, & ideo non significatur emanatio aliqua vel influxus causæ finalis in effectum, quod videtur esse de ratione omnis causalitatis. Et confirmatur primo, quia alias in omni motu respectu sui termini esset propriissima causalitas finis, & in omni actu respectu sui objecti: consequens est falsũ: ergo. Sequela patet, quia terminus est id cujus gratia est motus, & objectum cujus gratia est actus. Minor vero patet, quia alias causalitas finis non magis conveniret objecto voluntatis quam aliarum potentiarum: nec magis esset in rationali motione, quam in naturali. Unde confirmatur secundo, quia alias, quamdiu res est gratia alicujus finis, tamdiu actu causaretur a tali fine, ut potentia visiva, quæ est propter actum videndi, vel propter objectum visibile, semper actu causaretur ab illo fine, quia semper durat illa denominatio, quod hęc potentia est propter suum actũ, vel objectum: quæ denominatio manare potest, vel ex actione præterita, vel ex naturali propensione potentiæ in suũ actum vel objectũ. Consequens autem est falsum, quia actualis causalitas finis, non est sine actuali causalitate agentis, ut statim dicam: per illã ergo denominationem non satis declaratur causalitas finis. Præsertim quia omnes ponunt hanc causalitatem in motione Metaphorica, quæ non satis declaratur per sola illa verba, nisi res amplius exponatur.

Expenditur secunda sententia.

Secundus modus explicandi hanc causalitatem esse potest, illam esse quandam Metaphoricam motionem: quod ita in communi sumptum est ex Arist. 1. de Gener. c. 7. & D. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. & aliis locis quæ statim referã. Tamen in modo explicandi hanc motionem, est singularis hæc sententia: dicit enim, hanc motionem talem esse, ut ex se antecedat actum a voluntate elicitum: non solum natura, sed etiam tempore, quia hæc motio naturali quadam necessitate resultat ex causa finali sufficienter proposita: actus autem voluntatis in ejus manet libertate. Unde licet hęc motio respectu ipsius causæ finalis sit veluti actus secundus, tamen respectu voluntatis se habet ut actus primus. Quod explicatur & probatur in hunc modum, nam hoc ipso quod bonitas finis sufficienter est cognita & voluntati proposita, excitat illam, & quantum in se est, trahit eam ad sui amorem, voluntas autem, eo quod libera sit, potest suspendere suum proprium actum; ergo hęc motio finis est distincta ab ipso actu voluntatis, & antecedit illum; ergo in hac motione consistit propria causalitas finis. Antecedens experientia constare videtur, & fundamentum ejus videtur esse positum in Sympathia quadam naturali, quæ est inter intellectum & voluntatem, quatenus in eadem animæ essentia radicantur. Prima vero consequentia per se nota est, secunda autem patet, quia nulla alia ratione videtur intelligi posse hæc causalitas, tũ quia quod proxime sequitur post hanc motionem in voluntate, est aliquis actus ejus, qui, ut supra dicebam, non est causalitas, sed effectus causæ finalis: tum etiã quia seclusa hac motione, in reliquis finis non se habet ut causa, sed potius ut terminus specificans, qui potius participat causalitatẽ formæ, quã habent omnia objecta, quæ specificant actus quarumcunque potentiarum.

Hęc vero sententia inprimis est aliena a mente D. Th. ubicunque ponit causalitatem finis in hac motione Metaphorica, nam q. 22. de verit. a. 2. explicans hanc motionem inquit: *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari*: ubi clare sentit non esse in actu influentiam causę finalis, donec voluntas moveatur appetendo seu desiderando. Idem sentit q. 5. de potent. a. 1. Et rationę probatur, quia est aperta repugnantia quod sit finis causans in actu secundo, & quod non sit aliquid actu causatum; sed antequam voluntas eliciat actũ, nihil est causatum in ipsa; ergo neque causalitas finis potest esse in actu secundo. Major patet, tum quia causare & causari sunt correlativa, tum etiam quia realis causalitas ad aliquid reale terminari debet, & in sese debet esse aliquid reale, alias esset nihil: si ergo in voluntate nulla res nova, vel operatio aut effectio inest, neque actualis causalitas finis in illa esse potest: neque etiam est in intellectu, ut per se constat: ergo intelligi non potest talis causalitas finis ante omnem actũ voluntatis. Et confirmatur primo, quia finis non causat in actu, nisi agẽs etiam actu efficiat, nam, ut dixit Aristot. 3. Metaph. c. 2. text. 3. *finis, & id cujus gratia, alicujus actionis est finis*: & ideo dixit idem Aristot. 1. de Gener. c. 7. cessante actione sistere etiam finalem causam: ergo eodem modo prius tempore, quã actio agentis inchoetur, non potest esse in actu secundo causalitas causę finalis; sed antequam voluntas eliciat actum, nulla causa efficiens mota a fine aliquid actu agit, & e contrario nihil etiam actu fit propter finem: ergo neque ipse finis aliquid actu causat in voluntate. Ultimo confirmatur declarando rem ipsam; nam antequam voluntas moveatur eliciendo proprium actum, solum est objectum bonum seu finis repræsentatus per cognitionem seu judicium intellectus: in voluntate autem nihil est quod antea non esset; ergo in toto illo tempore nulla est excitatio distincta a judicio: ipsum autem judicium non est causalitas, sed sufficiens adproximatio finis ut causare possit: ergo non potest intelligi causalitas finis in actu posita ante actum voluntatis. Maxime cum neque illa causalitas versari possit circa ipsam potentiam, cum ipsa nondum aliter se habeat, sed immutata maneat, neque circa actum ipsius voluntatis, cum ille nondum sit.

Dicet fortasse aliquis, has rationes concludere, hanc causalitatem finis esse aliquid novum in ipsa voluntate, quod sit proprius actus elicitus seu consensus liber ejus: nihilominus tamen esse posse novum aliquem modum se habendi, vel ut clarius dicamus, esse aliquem simplicem effectum, per quem sit actualiter & vitaliter propensa in finem, ut illum amet, vel intendat. Sed hoc non est constanter dictum in illa sententia, nam talis affectus, quacunque ratione fingatur in voluntate, non potest esse non elicitus ab illa, alias non potest esse vitalis motio aut affectio, sed erit qualitas aliqua per modum habitus vel actus primi, quę nulla ratione fingi aut cogitari potest, ut satis probant rationes hactenus factæ. Si autem ille motus est elicitus a voluntate, ille est quidam actus voluntatis: non ergo datur causalitas finis ante actũ voluntatis.

Quod si dicatur, illum actum esse imperfectum & per modum velleitatis, ut vocant, secundam autem sententiam, quam examinamus, esse intelligendam de perfecto actu & consensu. Contra hoc obstat primo, quod ille actus, qualiscunque sit, est quidam effectus ipsius finis: ergo non est causalitas finis: vel si in illo distingui potest causalitas ab effectu, idem dici poterit de primo actu perfecto & consummato, neque erit necessarium recurrere ad talẽ actũ imperfectum. Obstat secundo, quia causalitas, quã finis exercet circa talem actum, in illo habet suũ propriũ effectum, & ideo illa non est causalitas propria & necessaria ad alium actum consummatum & perfectum, quam inquirimus, sed solum erit occasio & dispositio quædam ad illũ ulteriorẽ effectũ. Tandẽ obstat, quia vel ille actus simplex est necessarius, aut liber: si est liber, ergo neque sẽper resultat ex sufficienti propositione finis, ut illa opinio dicebat; neque etiam oportet, ut semper antecedat ante effectionem consummati actus amoris, vel intentionis finis: non est ergo per se necessarius ad causalitatem finis, neque in illo potest talis causalitas consistere. Si vero ille actus naturaliter fit, & absque libertate, multo minus esse potest per se requisitus ad causalitatem finis circa actũ liberum & perfectum: hujusmodi enim actus vel modus imperfecti insurgunt in nobis ex conjunctione appetitus, vel ex aliqua superiori causa pręveniente deliberationem nostram, & ideo solum sunt utiles vel necessarii hi actus, supposita aliqua imperfectione nostra, per modum dispositionis vel excitationis; non vero quia per se sint ad causalitatẽ finis requisiti. Unde in angelis, in Christi anima, in B. Virgine, & aliis fuit perfectus modus operandi ex causalitate finis, absque hujusmodi actibus.

Tertia sententia proponitur, & suadetur.

Est ergo tertia sententia, quæ constituit etiam hanc finis causalitatem in motione Metaphorica. Addit vero, hujusmodi motionem non poni in actu secundo, nisi quando voluntas ipsa in actu secundo movetur, & quando sic ponitur, in re non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus, unam & eandem actionem prout fluit ab agente, esse causalitatem ejus: ut vero inest materiæ, esse etiam causalitatem ejus circa formam: ita ajunt unam & eandem actionem voluntatis causari a fine & a voluntate ipsa, & prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine, esse causalitatem finalem, & priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia, ut a proprio principio Physico, posteriori autem ratione esse motionem Metaphoricam, quia manat ab objecto alliciente, & trahente ad se voluntatem. Hæc sententia sumitur ex D. Th. citatis locis, & 1. 2. q. 9. a. 1. ubi ait finem movere Metaphorice voluntatem, sentiens in hoc consistere causalitatem ejus, quamvis non ita expresse id declaret. Tamen ex lib. 1. cont. Gentil. c. 75. a. 5. id clarius sumi potest, ait enim D. Th. *causalitatem finis in hoc consistere, quod propter illum alia desiderantur*. Ex quibus verbis colligo desiderium ipsum, quo aliquid propter finem desideratur, quatenus est a fine, vocari a D. Th. causalitatem finis. Rursus quod causalitas finis in hac motione Metaphorica consistat, communis est loquendi modus apud authores, ut patet ex Avicen. lib. 6. suæ Metaph. tract. 5. c. 5. Alberto 5. Metaph. tract. 1. c. 3. & Hervæo quodlib. 2. q. 1. & clarius q. 8. §. Ad rationes, Sonc. 5. Metaph. q. 2. Sumitur etiam ex Alensi 1. p. q. 17. membr. 3. Nullus tamen ita clare & expresse prædictam declaravit sententiam, sicut Ocham in 2. q. 3. a. 2. ubi ait, causationem finis esse movere efficiens ad agendum: illud autem *movere*, non esse aliud nisi ipsum finem amari ab agente, vel aliquid propter ipsum. Unde inferius respondens ad quoddam dubium, ait, non esse prius tempore causationem finis, quã motionem agentis saltem per amorem aut volitionem, qua vult effectum exequendum propter finem, vel finem ipsum propter se.

Ratione videtur satis probari hæc sententia impugnationibus aliarum, & a sufficienti partium enumeratione, quia nihil aliud cogitari potest, quod sit causalitas finis: neque etiam est aliud necessarium, ut intelligatur voluntas moveri a fine in finem, & ut actus ejus habeat dependentiam a fine ut finis est: ergo in eo tantum, quod hæc sententia affirmat, consistit hæc causalitas. Confirmatur ac declaratur a simili, nam actus potentiæ cognoscitivæ pendet & ab objecto, & a potentia: unde causalitas tã objecti quã potentiæ nihil aliud est, quã ipsamet actio, quatenus fluit ab objecto & a potentia, nam ut est ab objecto, dicitur causalitas ejus, ut vero est a potentia, est causalitas illius: sic igitur actio voluntatis simul ac fit, necessario pendet a voluntate, & a fine: illa ergo eadẽ actio quatenus est a voluntate, est dependentia activa ab illa, quatenus vero est a fine, est dependentia finalis. Est enim quoad hoc diversitas inter finem & objectũ potentię cognoscentis, nam objectum potentię cognoscitivę concurrit efficienter ad actum ejus mediante aliqua forma reali, qua illi conjungitur, vel per suammet entitatem, si per illam possit ei uniri: bonum autem voluntati propositũ solum finaliter concurrit ad actum ejus, quia solum movet metaphorice attrahendo propositum per cognitionem, etiamsi aliter in re non existat.

Quarta sententia reijcitur.

Vide Fonsecam lib. 5. Metaph. q. 13.

Sunt vero qui dicant, hanc causalitatem finis non esse actionem voluntatis, ut dependentem a fine, sed e contrario esse ipsummet finem per intellectũ objective propositum, ut influentem in suo genere, seu concurrentem ad actum voluntatis. Quod si inquiras, quid sit concursus ille, vel quid addat supra ipsum finem, respondent nihil ei intrinsecum addere, sed connotare actualem dependentiam effectus a tali causa. Sed, licet hic modus dicendi in hoc cum præcedenti conveniat, quod in hac causalitate nullã aliam rem intervenire dicit præter ipsum finem voluntati objectum medio intellectu, & actum vel affectum inde resultantem in voluntate, & denominationes inde insurgentes, quibus & finis dicitur causare actum, & actus pendere a fine, nihilominus tamen in eo displicet, quod ipsum finem dicit esse suam causalitatem, seu concursum suum ad actum, quia concursus nunquam significat causam ipsã, sed aliquid quod proxime profluit a causa in suo genere, quo causet effectum, sive illud distinguatur aliquo modo in re ipsa ab effectu, sive tantum ratione, quatenus concipitur, ut quo & quod. De qua re diximus supra tractando de causalitate causę efficientis, est autem eadem proportionalis ratio de finali. Imo in hac est quodammodo major ratio, quia finis interdum causat non existens actu, sed tantum objective in intellectu.

Sed ajunt etiam non esse necessarium, ut concursus finalis causæ realiter existat, quando ipsa actu causat, sed satis esse, si existat objective. Hoc tamen non recte dicitur, quia esse objective tantum est cognosci: at vero ut causa finalis actu causet, non est necesse concursum ejus actu cogitari aut cognosci, sed sufficit cogitare de bonitate talis causæ & e converso, quamvis ille concursus sit in esse objectivo per formalem ac expressam cogitationem de illo, & de ejus convenientia, id satis non est, ut effectus ponatur in voluntate, ut per se constat, quia stante tota illa cogitatione potest voluntas non moveri. Igitur licet causa finalis secundum suum esse, aut bonitatem suam sit tantum objective in intellectu, tamen ut actu causet, oportet ut actualis concursus ejus in re ipsa ponatur, quia hic concursus in re non est aliud a dependentia effectus a sua causa, ut autem causa actu causet, oportet ut effectus in re ipsa actu causetur; ergo & quod dependeat realiter a causa; ergo & quod concursus actualis, seu, quod idem est, dependẽtia actualis in re ipsa existat, & nõ tantũ in intellectu, imo hoc posterius est impertinens. Quia vero hæc dependentia hujus effectus causę finalis ab illa solũ consistit in intrinseca quadã habitudine ad talẽ causã, quæ habitudo in re ipsa existere potest, & terminari ad causam, ut existentem tantum objective in intellectu, inde est, quod possit causa finalis actu causare existens tantum objective, non possit autem causare actu, nisi causalitas ejus existat realiter, per habitudinem ad ipsam causam objective existentem.

Tertia sententia eligitur, & resolvitur quæstio.

Unde ex impugnatione hujus ultimæ sententiæ magis explicata & confirmata manet tertia, quæ sine dubio vera est, & optime satisfacit quoad hunc effectum, quem finis habet intra voluntatem creatam, & quoad causalitatem ejus. Neque contra illam quicquam obstat objectio supra facta, quod actus voluntatis potius est effectus, quam causalitas finis. Nam in primis in ipsomet actu voluntatis possumus distinguere actionẽ ab actu, & actum dicemus esse effectum, actionem vero quatenus in suo genere est a fine, esse causalitatem ejus, sicut proportionaliter dicendum est de causalitate effectiva. Deinde etiamsi in illo actu non distinguantur ex natura rei illæ duæ rationes, sed fingatur esse pura actio, nihilominus non repugnat, ut eadem res, quæ est effectus causæ, in eo genere, in quo est effectus, sit etiam causalitas, quando ille effectus est ipsamet actio, sufficitque distinctio rationis, ut distinguantur per modum causalitatis, vel per modum effectus, sicut in causalitate activa manifeste constat.

Difficilius videri alicui potest, quod eadem omnino res, seu realis modus sine ulla distinctione in re sit causalitas finis & efficientis, cum tamen istæ causæ diversarum rationum sint. Sed si considerentur superius dicta de causalitatibus aliarum causarum, cessabit admiratio. Nam etiam eadem unio diversis respectibus est causalitas materiæ & formæ, licet illę causę diversarum rationum sint; imo eadem mutatio ut est actio, est causalitas agentis, ut vero est passio, est causalitas materiæ, quamvis actio & passio re non distinguantur, & similiter eadẽ actio diversis respectibus est causalitas primæ causæ & secundæ. Et ratio est, quia una & eadem actio per se ipsam potest immediate causari a multis causis, ab unaquaque in suo genere: atque ita mediante illa, causatur effectus ab eisdem causis, ideoque per comparationem ad unamquamque earum est causalitas unjuscujusque, & e contrario est propria dependentia talis effectus a tali causa.

Altera difficultas explicanda manet, quia licet hæc ratio explicãdi causalitatẽ finalẽ satisfaciat quoad actus elicitos a voluntate creata, non tamen satisfacit quoad actiones imperatas, & effectus exteriores seu transeũtes (ut interim omittamus voluntatẽ divinam, & actio[illegible] naturaliũ agentiũ, de quibus infra dicturi sumus) videtur ergo,

go, superiorem sententiam & doctrinam non posse applicari ad prædictas actiones & effectus, quia causa finalis non movet metaphorice potentias subjectas voluntati, sed solum ipsam voluntatem, quæ postea non finaliter, sed effective movet aut applicat inferiores potentias ad actiones earum: ergo finis ut sic nullam propriam causalitatem habet in has actiones, vel illa non consistit in tali motione Metaphorica.

In hac re in primis statuendum est effectus exteriores, qui per has actiones producuntur, in tantum esse posse effectus causæ finalis, in quantum actiones, per quas fiunt, causantur aliquo modo in suo genere a causa finali, & ab ea pendent; quia, ut supra cum Aristotele dicebamus, causa finalis non causat actu, nisi quando agit actu aliquid propter finem. Unde sicut effectus factus ab agente, si ab eo non pendet in conservari, sed tantum in fieri, cessante actione jam non causatur, sed causatus est, ita idem effectus prout est causatus a fine, propter quem factus est, cessante omnino actione agẽtis propter finem, jam non causatur a fine, sed causatus est, & manet ordinatus in finẽ, vel per intrinsecam habitudinem seu propensionem, vel per extrinsecam denominationem seu relationem ab actione præterita.

Relinquitur ergo tota difficultas circa actiones imperatas, nam eo modo, quo illæ causatæ fuerint a fine, erunt causalitates ejusdem finis respectu effectuum seu terminorũ, nam per illas pendebunt hujusmodi effectus a causa finali, & solum ratione illarum dicentur fieri propter talem finem. De ipsis ergo actionibus imperatis dici potest, quamvis physice & secundum entitatem actio externa sit distincta ab interiori actu voluntatis, tamen in ratione actionis, & in ordine ad causalitatem finis habere rationem unius, & ab eadem causalitate seu Metaphorica motione oriri, quia finem, v. g. metaphorice movere ad volendum scribere, & ad scriptionem ipsam, non sunt duo, sed unum & idem, quia illa duo ita sunt connexa, ut separari non possint; loquor enim de volitione, quę est per modum usus, & proxime imperat actionem externam scribẽdi. Unde ulterius dici potest, causalitatem finalem, quã diximus esse in actu interiori, & cum ipsa actione elicita identificari, esse simul causalitatem ipsius actus interioris & exterioris, qui cũ illo necessario conjungitur, quamvis diverso modo, nam respectu interioris se habet proxime & intrinsece, respectu vero exterioris, magis extrinsece & remote. Neque propter hanc rationem dicetur finis causa per accidens externæ actionis, cum omnino necessario ac per se sequatur ex causalitate ejus, & ipse ita moveat voluntatem, ut simul, & per modũ unius moveat ad executionem actionis imperandæ a voluntate. Neque etiam obstat, quod hujusmodi causalitas nihil addat actioni exteriori, nisi denominationem extrinsecam, quia talis actio non dicitur effectus finis solum, quia illa denominatio extrinseca est a fine, sed quia ipsamet actio prout hic & nũc fit, re vera procedit ex motione finis in suo genere, etiamsi possit illa actio exterior physice & entitative sumpta, fieri absque illa motione Metaphorica, & propria causalitate finis, quia solum mediante actione interna a tali causa procedit. Eo vel maxime, quod hæc causalitas quodammodo est moralis, & quasi artificiosa & intellectualis, & ideo non est in omnibus æquiparanda cum causalitate efficientis, quæ est magis Physica & realis. Atque ita simul responsum est difficultati tactę in fine sectionis pręceden. tis, & in hunc locum remissæ.

Ultimo addi potest, ipsam actionem imperatam eo modo, quo hic & nunc a tali agente progreditur, esse & effectum causæ finalis per modum actionis, & causalitatem ejus respectu rei factæ propter illum finem per eandem actionem, nam illa mediante pendet ille effectus a tali fine, & nihil aliud est esse causalitatem, quam esse quasi viã, qua pendet effectus a causa in tali genere causę. In hac autem dependentia non est considerandus effectus quasi materialiter, ut est talis res: sic enim non semper requireret illam dependentiam per talem causalitatem, ut per se necessariam ad suum esse, sed considerandus est formaliter, quatenus est effectus hic & nunc tali modo factus, quomodo necessario includit ordinem ad talem actionem, & ad modum agendi talis causæ. Atque ita hæc responsio fere coincidit cum pręcedente, & utramque melius explicabimus inferius, declarando causalitatem finalem in effectibus Dei.

SECTIO V.

Quænam sit in fine proxima ratio finaliter causandi.

Sensus præsentis quæstionis ex superiori constat, non enim inquirimus rationem causandi, quatenus dicit causationem in actu secundo, sed quatenus dicit actũ primum quasi formalẽ, constituentem causam finalem proxime aptam, & sufficientem ad causandum. Sicut enim in causa efficiente distinguimus rem, quæ causat, a proxima ratione causandi, ita in finali videtur necessarium, quia eadem omnino res potest esse, & principium efficiens, & causa finalis & formalis: oportet ergo, ut sub diversis rationibus hæc munera exerceat: ergo illa ratio, sub qua exercet munus causæ finalis, erit, quæ proxime constituit finalem causam, quasi in actu primo.

Resolutio quæstionis.

De hac igitur re communis consensus Doctorũ omniũ esse videtur, bonitatem esse proximam rationem, sub quã finis movet: atque ita illam esse, quæ constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum. Ita sentit D. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. & latius 3. cont. Gent. c. 2. & 3. Ubi ostendit, idem esse operari propter finem, quod operari propter bonum, & 1. p. q. 5. ar. 4. probat bonum habere rationem finis, & ibidem solutione ad secundum de hac causalitate declarat illud Dionysii, c. 4. de divin. nom. *Bonum est diffusivum sui*, nimirum, finaliter attrahendo & alliciendo voluntatem. Eandem doctrinam habet Alex. Alens. 1. p. q. 17. memb. 3. & q. 34. memb. 1. sumptaque est ex Aristot. 2. Phys. c. 3. text. 31. ubi dicit finem, & bonum esse idem, quod etiam repetit 5. Metaph. c. 2. & lib. 1. Ethic. c. 7. ait, *id esse unicuique bonum, cujus gratia cætera operatur:* idem lib. 1. Ethic. ad Eudemum sub finem. Ratio autem est, quia causalitas finis consistit in motione Metaphorica voluntatis, qua illam ad se allicit; nihil autem ad se allicit voluntatem, nisi quatenus bonum est: ergo bonitas est ratio movendi voluntatem; ergo etiam est ratio, seu principium causandi finaliter. Minorem suppono, ut certã ex communi consensu Theologorum & Philosophorum, dicentium voluntatem non posse ferri in aliquid, nisi sub ratione boni, juxta illud. *Bonum est, quod omnia appetunt.*

Malum ut malum possitne causa esse finalis.

Sed occurrit statim controversia cum Ocham, & aliis Nominalibus, dicentibus posse voluntatem ferri in malũ sub ratione mali. Ita Ocham in 3. q. 13. dub. 3. Inclinat etiam Scotus in 1. d. 1. q. 4. circa finem, & in 2. d. 43. q. 2. Ex quorum assertione plane sequitur, malum ut malum posse etiam metaphorice movere voluntatem, & consequenter habere causalitatem finis, nam si malum potest propter se amari, etiam poterunt alia amari propter ipsũ, si ad illud obtinendum necessaria, & utilia sint. Atque ita fiet, ut non sit bonitas adęquata ratio, & virtus finis ad causandum finaliter, sed erit entitas, vel aliquid hujusmodi, ut Ocham significat.

Veruntamen hæc sententia antiquata est, & ab Scholis merito rejecta, utpote repugnans cum Aristotelis, Dionysii, Augustini, D. Th. & omnium recte sententium consensu, ut patet ex Aristot. lib. 1. Ethic. c. 1. Dionys. c. 4. de divin. nom. August. 2. Confess. c. 6. & 8. S. Thoma 1. 2. q. 8. a. 1. & reliquis Theologis in 2. d. 43. Henric. quodlib. 1. q. 17. Vide etiam Greg. Nyss. lib. de Opificio hominis, c. 20. & Damasc. lib. 2. de fide, c. 22. Horum enim omnium axioma commune est, *Neminem ad malum intendentem operari*. Estque id experientia evidentissimũ. Et ratio est, quia esset inordinatissime instituta voluntatis facultas, si in malũ qua malũ est, ferri posset. Quid enim magis inordinatũ esse potest, quã velle malum quia malum est? voluntas autem nihil potest appetitu elicito velle, nisi quod sit consentaneum alicui naturali inclinationi ipsius voluntatis, quia ex tali inclinatione nascitur omnis appetitio elicita, saltem naturalis, quia omnis appetitio hujusmodi refertur ad objectum adæquatum, & proportionatum voluntati, vel aliquã partem ejus, naturalis autem inclinatio voluntatis est ad totum illud objectum: si ergo voluntas posset moveri per proprium actum in malum ut malum, naturalis etiam inclinatio ejus esset ad malum ut malum: esset ergo ipsa naturalis inclinatio inordinata. Hoc autem omnino repugnat, tum quia ab optimo auctore sapientissime instituta, tum etiam, quia esset sibi ipsi repugnans. Nam voluntatis finis seu institutio est, ut per eam homo quærat convenientia sibi,

sibi, & fugiat disconvenientia, si ergo accepisset inclinationem ad tendendum in disconveniens, quatenus disconveniens est, formaliter & directe sibi ipsi, & suo fini repugnaret, & ideo recte dixit Damasc. lib. 2. c. 22. *Voluntas fertur ad agendum in illis rebus, quæ naturæ consentaneæ sunt.* Ut Senec. lib. 4. de Benefic. cap. 17. dixit: *Nec quisquam tantum a naturali lege descivit, & hominem exuit, ut animi causa malus sit.*

Et confirmatur, nam impossibile est, ut intellectus assensum præbeat falso quatenus falsum est: ergo & quod voluntas prosequatur malum quatenus malum est. Patet consequentia, quia sicut comparatur intellectus ad verum, ita voluntas ab bonum: tantaque est ex terminis ipsis repugnantia inter prosecutionem & malum, quanta est inter assensum & falsum. Tum etiam, quia si intellectus nõ potest judicare assentiendo falso: ergo non potest judicare ma[l]um ut malum habere unde ametur, nam id est evidenter, & ex ipsis terminis falsum, & repugnans omni intellectui. Cujus signum apertum est (ut obiter solvamus omnia argumenta, quæ contra fieri solent) quia nunquam judicamus esse amandũ, vel prosequendum aliquid, quod alias [m]alum esse cognoscimus, nisi, quia judicamus commodum vel delectationem, vel ad vindictam sumendã, vel ad a[l]iam similem utilitatem. Ergo nec voluntas potest ferri in malum, ut tale est, seu quod tantum cognoscitur esse malum. Patet consequentia, quia, ut inferius dicetur, voluntas non potest moveri, nisi medio judicio rationis, quo sufficienter proponatur aliquid, vel appetendum, vel appetibile.

Atque hinc tandem sumitur ratio, quæ ad rem, de qua agi[m]us, spectat, quia in malo ut sic quatenus malum est, nihil est quod possit apprehendi aut existimari ut sufficiẽs ratio, ob quam voluntas moveatur. Nam vel in malo consideratur malitia, vel entitas, quæ malitiæ subest. Malitia per se ac formaliter sumpta nihil habet, quo voluntatem alliciat, vel attrahat, quia ipsa nihil est, ut in superioribus diximus. Entitas autem, quæ malitiæ subesse potest, aliquid bonitatis habet; unde si appetitum movet, id est ratione bonitatis. Et confirmatur, nam in electione mediorum, impossibile est voluntatem eligere aliquid ut medium ad finem, eo quod sit disconveniens, vel impediat ad consecutionem finis, quod esset eligere malum oppositum bono utili sub ratione mali: ergo in intentione vel amore finis impossibile est, quod feratur in aliquid ut in finem, eo quod per se sit disconveniens, quod est velle sub ratione mali oppositi bono propter se appetibili. Antecedens videtur per se notum ex terminis: qui enim intelligi potest, ut aliquis ex intentione finis eligat, quod repugnat fini, quatenus tale est? nam esset hæc contradictio in ipsa voluntate. Quin potius docent omnes, qui recte sentiunt, quando unicum est medium utile ad finem, fieri non posse, quin voluntas illud eligat, si vere & efficaciter intendit finem, multo ergo impossibilius est, ut eligat medium inutile qua tale est. Prima vero consequentia probatur, quia tantum repugnat malum, ut in se malum est, intentioni, sicut inutile ut inutile, electioni: nam sicut electio inutilis, ut inutilis repugnat intentioni finis, ita intentio mali, ut per se mali repugnat naturali, & adæquatæ propensioni voluntatis.

Indifferens ut sic possitne causa esse finalis.

Dices, hæc argumenta satis probare & malum, ut malum non posse finaliter causare, & bonum ut bonum posse, non tamẽ probare solum bonum posse habere hujusmodi causalitatem, aut bonitatem esse adæquatam rationem finalisandi. Quia inter bonum & malum potest dari indifferens, vel re ipsa, vel saltem præcisione mentis, quatenus ratio entis aut veri, præcisa ratione boni considerari potest: ergo hæc potest esse ratio sufficiens ad movendum appetitum, & consequenter ac finaliter causandum. Respondeo, in re dari quidem posse ens indifferens secundum aliquam rationem boni, non tamen secundum omnem, quia non potest ens non esse bonum, atque ita quando ens sub aliqua ratione indifferens voluntatem movet, non movet illam quatenus indifferens est, sed quatenus aliquam rationem boni habet. Quod si contingat aliquod ens sub omni ratione boni esse indifferens respectu appetentis, id est, ut nec sit honestum, nec turpe, nec jucundum, nec molestum, neque naturæ conveniens, neque disconveniens (quod fortasse non potest inveniri) tamen illo posito, tale ens non posset habere causalitatem finalem in voluntate: quia nullam convenienciam, aut conformitatem haberet cum illa, voluntas autem cum sit essentialiter appetitus, non inclinatur nisi in conveniens ut tale est: unde cum ratio entis de se sit indifferens ad rationem convenientis & disconvenientis appetenti, non est de sufficiens ad movendum appetitum. Quod si interdum videatur ens aliquod movere voluntatem solum, quia non existimatur disconveniens, ideo est, quia in omni ente apprehenditur inesse aliquid bonitatis, & perfectionis, quæ si aliunde non habet disconvenientiam, hoc ipso ratione suæ perfectionis existimatur conveniens.

Imo, quia id, quod est in se bonum, potest esse vel conveniens, vel disconveniens homini, ideo non quæcunque bonitas, sed secundum aliquam convenientiam ad appetentẽ est sufficiens ratio finalisandi. Propter quod dixit Arist. 8. Etchic. c. 5. *Amabile quidem bonum, unicuique autem proprium.* Quod quomodo intelligendum sit, longã & Theologicam postulat disputationem, tum propter amorem amicitiæ, tum maxime propter amorem Dei super omnia. Nunc breviter tantum notetur, bonum proprium non debere intelligi solum illud, quod cedit in proprium commodum, sed simpliciter quod per se decet, aut est consentaneum naturæ appetentis. Quo sensu comprehenditur omnis finis, etiamsi ad perfectissimum amorem amicitiæ pertineat.

Rursus dicet aliquis, voluntas non semper movetur a fine ad obtinendum aliquid, sed sæpe etiam ad vitandum aliquid; sed ad hoc movetur a fine ratione malitiæ: ergo non solum bonum, sed etiam malum ut malum potest habere aliquam causalitatem finalem in voluntate. Respondetur, quando mobile recedit ab uno termino, ut ad aliũ accedat, terminum a quo non esse finem illius motus, neque excitare mobile (loquimur Metaphorice) ut a se recedat, sed finis est terminus ipse, ad quem mobile fertur, & si finaliter excitari posset, ab illo tantum traheretur, & consequenter ratione illius ab alio termino recederet. Sic ergo voluntas proprie a bono tantum movetur ut a fine, a quo trahitur, ut ad se accedat per amorem, intentionem, &c. inde vero sequitur recessus a malo, quæ non tam est motio in finem, quam quid consequens ad tendentiam in finem, & quasi quoddam medium ad obtinendum finem. Unde ad illum met actum, qui est odium mali, non movet malum, nisi in virtute boni, quia non habetur odio malum, nisi ratione boni amati, & ita etiam in illo actu dici potest bonitas ratio movens ad odio prosequendum malum oppositum. Nam odisse malum sub ratione mali, nihil aliud est, quam odisse illud, quia privat bono, & ita bonitas est illic ratio principaliter movens, sicut in simili dicemus paulo inferius de electione mediorũ.

Tandem dicet aliquis: Interdum minor bonitas plus movet voluntatem, ut amet, quam major malitia ut recedat, & e converso minor malitia interdum plus movet ad fugam, quam magna bonitas ad prosequendum finem: ergo eadem ratione fieri potest, ut voluntas recedat a bono quatenus bonum est, seu etiam si non sit malum, & econverso, ut feratur in malum, etiamsi non sit bonum, quia, ut Dialectici ajunt, sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, & econverso. Respondetur, sicut solum bonum potest movere voluntatem, ita etiam solum majus bonum, quantum est de se magis movere, dummodo sufficienter propositum sit. Quod autem voluntas interdum non sic moveatur, provenit ex libertate ipsius voluntatis. Hæc vero non sufficit, ut feratur in malum sub ratione mali, tum quia libertas non potest exe[r]ceri extra objectum voluntatis, tum etiam, quia hoc ipso, quod voluntas feratur in malum ad experiendam suam libertatem, jam non fertur sub ratione mali, sed sub aliqua ratione utilis. Quanquam hoc experimentum libertatis semper supponit in objecto sufficientem rationem boni vel mali, quæ ex parte illius fundare possit hujusmodi usum libertatis. Ad hunc autem usum, si sit tantum quoad exercitium, sufficit, ut vel bonitas objecti, vel actus ipse, seu dilectio ejus non existimetur necessaria, ut in superioribus traditum est, cum de liberis causis ageremus.

Unde licet bonum quantum est ex se, efficacius sit in suo genere ad finaliter causandum, quia tamen actu causare non potest, nisi voluntas ipsa se moveri sinat, seu coo peretur in suo genere motioni ejus, quod pro sua libertate potest non facere, ideo ex hoc capite accidere potest, ut minus

nus bonum actu causet finaliter, prætermisso majori bono. Quod tamen facere non posset, si nullam haberet bonitatem, quia jam tunc omnino deesset ratio causandi, sine qua non sufficit libertas voluntatis, ut moveatur, quãvis ut non moveatur, sufficit (ut dixi) carentia vel negatio boni necessarii, etiamsi malum non sit. Secus vero erit, si usus libertatis non tantum sit quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem per actum contrarium odii, aut similem, nam tunc necesse est, ut aliqua ratio mali in objecto appareat, nam odium proprie sumptum, solum circa rationem mali versari potest.

Dico secundo: Non tantum verum bonum, quod in re sit aut esse possit, sed etiam bonum apparens, seu tantum existimatum, potest esse sufficiens, ut finalem suam causalitatem exerceat. Ita docet D. Th. 1. 2. q. 8. a. 1. Constatque satis experientia, nam sæpe movetur homo ad inquirendum aliqua, quæ apparent bona, ut delectabilia, quę re vera talia non sunt. Quod etiam in electionem mediorum est manifestum, eligimus enim sæpe, quod existimamus esse utile ad finē, quod postea experimur esse inutile, vel etiam impediens. Ratio autem est, quia causa finalis non causat nisi cognita, ut infra dicemus: quantum autem spectat ad cognitionem, perinde se habet res, quę existimatur bona, ac si in re ipsa bona esset, quia idem judicium de illa fertur, & ęque verum existimatur, ac denique codē modo repræsentatur seu proponitur voluntati.

Illud tamen videri solet difficile in hac conclusione, cum causalitas finalis vera, & realis sit, quomodo ratio tantum conficta aut existimata possit ad hanc causalitatem sufficere. Nam realis causalitas non potest oriri, nisi a principio reali, illa autem bonitas tantum apparens nihil reale est, sed fictum potius: ergo nec potest realiter causare. Imo talis bonitas, cum non sit in rebus, sed in ratione tantum, non videtur esse posse sufficiens ad movendam metaphorice voluntatem, nam voluntas non fertur, nisi in res ipsas quatenus bonæ sunt.

Respondetur primo, hanc causalitatem finalem ita esse realem, ut fiat morali quodam, & intellectuali modo, per naturalem sympathiam, quæ est inter voluntatem & intellectum, & ideo ad illam non requiri aliud esse reale in causa, nisi illud, quod sufficit ad motionem inter has potentias per naturalem consensionem earũ, & quia ad hoc sufficit esse reale, ut repræsentatum in intellectu, etiamsi in re verum non sit, ideo etiam ad causalitatem finalem sufficere potest apparens bonitas, licet vera non sit. Et hoc fere est, quod D. Th. citato loco ait, appetitum elicitum sequi formam apprehensam, & ideo ad ejus motionem sufficere bonitatem apprehensam, seu existimatam, etiamsi vera non sit.

Addi vero ulterius potest, aliud esse loqui de bonitate, aliud de re bona, nam voluntatem interdum movet res, quę vere bona non est: quo sensu procedit conclusio posita, scilicet quod interdum bonum tantum apparens finaliter causet. Nihilominus tamen dici potest, voluntatem nunquam moveri, nisi a vera bonitate, nunquam enim movetur, nisi vel a delectatione, vel ab honestate, vel a commodo naturæ, quę omnes veræ bonitates sunt (omitto appetitum boni in communi, in quo non est deceptio.) Unde in propria ratione formali, quæ movet, nunquam etiam est deceptio, sed hæc intervenit in applicatione hujus rationis formalis ad hanc vel illam rem, & hac ratione movet quidem res, quæ apparet bona, ratio autem movens non est apparens, sed vera bonitas, quamvis tali rei falso attribuatur. Ut v. g. si quis amat furtum, ut ex illo eleemosynam faciat, movetur quidem a bono existimato, tamen a vera bonitate & honestate, scilicet ab honestate misericordiæ, quam in tali actu esse existimat. Et idem est cũ homo quærit aliquod objectum, quod putat esse delectabile, in re tamen delectabile non est, nam ille verā quęrit delectationem, & ab ea tantum movetur, errat tamen illam applicando rei, in qua vere non est. In hoc ergo sensu dici potest, rationem causandi finaliter semper esse veram aliquam bonitatem, quamvis non semper sit verum aliquod bonum, quia non semper apprehenditur talis bonitas, aut judicatur de re, in qua vere existat.

Dico tertio: Solum illud bonum, quod in se seu per se bonum est, est sufficiens ad causalitatem finalem exercendam. Declaratur, nam bonum, ut supra tractavimus, tantum est aut honestum, aut delectabile, aut utile, ex quibus duo priora sunt in se ac per se bona, tertium vero solum per habitudinem ad illa, quę omnia ibidē explicata sunt. Igitur duo priora bona sufficiunt ad causalitatem finalem exercendam, quod facile probari potest. Nam causalitas finis in duobus consistit, vel in alterutro eorum, scilicet, quod voluntatem moveat ut finem propter se, & alia propter ipsum diligat, aut exequatur, utrumque autem horũ præstare potest utrumque ex illis bonis. Nam bonum honestum propter se est maxime expetibile tanquam per se decens, vel per sese naturę conveniens, imo hęc est ipsa ratio boni honesti, ut dicto loco notavimus cum D. Th. 1. p. q. 5. a. 6. De bono autem delectabili ait idem D. Th. 1. 2. q. 2. a. 6. ad 1. ex Aristot. 10. Ethic. c. 2. *stultum esse quærere propter quid appetatur, nã ipsa delectatio per se habet unde appetibilis sit.* Hęc ergo duo bona sufficientia sunt ad causandũ primā motionē in finē propter seipsum.

Ex hac autem motione nascitur altera, quæ est ad media propter finem: nam illud idem bonum, quod propter se amatur, movet ad amandum alia propter ipsum, si necessaria, vel utilia sint ad bonum propter se amatum obtinendum. Utrumque ergo ex his bonis per se sufficiens est ratione suæ bonitatis ad causalitatem finalem exercendam, quoad utramque ejus partem. In quo munere sese habent mutuo sicut excedens & excessum, nam bonum delectabile, & quoad nos plus movere solet, & ad se trahere appetitum, & delectatio quodammodo est ultima perfectio operationis propter se amabilis: at vero bonum honestum, quo majus est, & per se nobilius, eo de se & natura sua potentius est ad hanc causalitatem exercendam, & nobiliores etiam effectus potest in hoc genere causare. Quin potius, si naturę institutionem spectemus, solum honestum bonum habere debet propriam rationem finis, nam delectatio ex intentione naturæ non est propter se, sed propter operatione cui adjungitur, & ideo propter illam amari debet, de quo alias latius.

De bono autem utili, cum non sit per se bonum, satis manifestum apparet, non esse sufficiens ad causalitatem finalem exercendam, quia bonum utile ut sic non est per se amabile: ergo non est sufficiens ad primam motionem finis exercendam. Rursus quatenus utile est, non est id, propter quod aliud amatur, nam potius ipsũ amatur propter aliud; ergo neque secundam motionem, seu causalitatem finis exercere potest. Quin potius sub ea ratione est effectus finis, quia est id, quod alterius gratia fit, vel amatur: ergo bonum utile ut sic non potest causalitatem finalem exercere. Sola ergo bonitas honesta, sive moralis sive naturalis, & bonitas delectabilis, potest esse propria ratio causandi finaliter. Hic vero occurrebat statim difficultas de mediis, an possint causalitatē finalem exercere, quam melius tractabimus sectione sequenti.

SECTIO VI.

Quæ res possint causalitatem finalem exercere.

Difficultas hujus quæstionis ex duplici capite oriri potest. Primum est de mediis, an illa possint exercere causalitatem finis, videtur enim ex ipsis terminis manifestum, non posse media habere causalitatem finis; nam sola res, quę est finis, potest exercere causalitatem finis, sed medium est res distincta a fine: ergo non potest exercere qualitatem finis. In contrarium vero est, quia medium ut medium allicit voluntatem, ut ipsum amet: ergo in hoc exercet causalitatem finis. Et maxime, quia etiam ad unũ medium potest aliud ordinari, tunc ergo illud medium, quod est prius ordine intentionis, exercet causalitatem finis circa aliud, quod ad ipsum ordinatur.

Secunda difficultas est de privationibus aut negationibus, an sub hac propria ratione possint exercere causalitatem finis, id est, absque errore judicatæ & existimatæ, quod privationes vel negationes sint, & non vera entia. Et idem quęri potest de relationibus, præsertim rationis. Et ratio difficultatis est, quia hæ sicut non habent veram entitatem, ita nec bonitatem, & præsertim per se amabilem: ergo non habent vim & rationē proximam ad causandum finaliter. In contrarium vero est, quia sæpe per se intendimus hujusmodi privationes, & earum gratia media eligimus, ut alicujus mortem, vel aliquid simile. Similiter intendimus aliquando relationes rationis, ut humanas dignitates, aut æstimationes apud alios, quæ in sola relatione rationis consistunt.

Possintne media causalitatem finis exercere.

V Circa priorem difficultatem sunt varii dicendi modi. Primus est, media etiam ut media, posse exercere causalitate m finis: in quo hæc sententia contradicit aperte ultimæ parti tertiæ assertionis propositę in præcedenti sectione. Tenet vero illam Gabriel in 1. dist. 38. art. 1. ubi ex sententia Gregorii ibi art. 1. distinguit, finem alium esse propriissimum, alium proprium, alium communem seu communissimum, & hoc ultimo modo dicit media habere rationem finis, ejusque causalitatem exercere. Unde etiam illud medium, quod est ultimum in intentione, & primum in executione, propter quod nullum aliud eligitur, ait participare causalitatem finis. Fundamentum esse videtur, quia omne objectum voluntatis habet rationem & causalitatem finis; sed medium ut medium, seu quod non est nisi medium, est objectum voluntatis: ergo participat causalitatem finis. Minor constat, quia voluntas vere ac proprie versatur circa finem amando ipsū, illud autem est proprium objectum potentiæ, circa quod ipsa versatur. Major autem sumitur ex D. Th. 1. 2. q. 1. art. 1. ubi ait finem esse objectum voluntatis: loquitur autem de objecto adæquato, tum quia dicit, ita se habere finem ad voluntatem, sicut color ad visum, color autem est objectum adæquatum visus. Tum etiam, quia inde infert voluntatem amare omnia sub ratione finis, quia amat omnia sub ratione sui objecti: quæ consecutio bona non esset, nisi finis esset objectum adæquatum. Favet etiam Aristot. 2. Phys. c. 3. dicens, *finem & bonum idem esse*: bonum autem est objectum adæquatum voluntatis: ergo & finis.

Secundus modus dicendi est, rem, quæ est medium, etiamsi propter se non ametur, neque amabilis sit, posse exercere causalitatem finis, non tamen quatenus medium est, sed quatenus propter illam aliud medium appeti potest. Itaque illud medium, quod non est primum in executione, sed intercedit inter finem & primum mediū, dicitur participare causalitatem finis, non quatenus amatur propter ipsum, quia sub ea ratione est id cujus gratia, & consequenter habet rationem finis proximi, & non medii. Illud vero, quod est primum medium, propter quod nullum aliud amatur, non participat causalitatem finis. Hanc sententiam tenet Ægid. in 2. d. 38. q. 2. a. 2. Gabr. in 2. d. 1. q. 5. a. 1. & Ocham in 2. q. 3. & videtur favere D. Th. 3. cont. gent. c. 2. ubi in ratione quarta dicit. *Omnia intermedia inter agens & ultimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia activa respectu sequentium*, & in 2. Phys. lect. 5. ait, de ratione finis non esse, quod sit ultimū simpliciter, sed solū respectu præcedentis. Idē sentit 1. Ethic. c. 7. ubi Aristot. multum favet huic sententiæ, dicit enim, non omnes fines esse perfectos, & propter se expetibiles, & in 5. Metaph. & 2. Physic. inter fines numerat instrumenta artis, & divitias, quia per alia media fiunt vel acquiruntur, quāvis ipsa etiā sint media ad ulteriores fines. Ratio vero est jam tacta, quia in illis est sufficiens ratio ad movendam voluntatē, ut aliquid velit propter ipsa, & hoc satis est ad exercendum aliquod munus causæ finalis, etiamsi non exerceant omnia.

Statuitur principium ad resolutionem quæstionis necessarium.

Nihilominus dicendum censeo, nullam rem posse proprie, & (ut ita dicam) per intrinsecam denominationem exercere causalitatem finis, nisi quæ per se bona sit, & expetibilis. Cur addam illas particulas, *proprie & per intrinsecam denominationem*, infra declarabo. Sumo igitur hanc assertionem ex Aristot. 2. Metaph. 2. ubi dicit, de ratione finis esse, ut alia appetantur propter ipsum, ipsū vero non propter alia: ubi per hanc posteriorem negationem circumloquitur illam rationem, quam nos positive explicamus dicendo, finem debere esse per se expetibilem per propriā bonitatem, quam in se habeat. Nam non est de ratione finis, generatim loquendo, ut propter aliud non appetatur, sed hoc est proprium finis omnino ultimi. Unde in 1. Ethic. c. 7. dicit, in unaquaque serie illud esse finem, quod appetitur ut ultimum, id est, in quo sistit intentio mediorum omnium, quę propter finem appetuntur. Sic etiam 2. Phys. c. 3. dicit, omnia media, quæ inter se subordinata sunt, esse propter unum finem. Denique lib. 1. Magn. Moral. c. 2. distinguit, *Bonorum alia sunt fines, alia non: quemadmodum sanitas quidem finis, atque sanitatis causa neutiquam finis est*, ubi sanitatis causā vocat medium ad sanitatem. Et probatur ratione, nam in unoquoque genere causę illa res potest causare in tali genere, quę habet virtutē, seu formale principiū constituens in actu primo causā talis generis, sed bonitas est ratio formalis causæ finalis, constituens illā in actu primo sufficientē ad causandū: ergo tantū res illa, quæ bonitatē habet, esse potest causa finalis per intrinsecā potentiā seu denominationē; omnis autē res, & illa sola, quæ in se habet bonitatē, & convenientiam respectu appetentis, est per se bona, & appetibilis: ergo tantum res, quæ est per se bona & appetibilis, potest causalitatem finis exercere.

Dices: Etiam res utilis ut sic habet in se bonitatem, cū in se habeat utilitatem, nam utilitas quædam species bonitatis est. Sed contra hoc est, quod supra diximus tractādo de bonitate disput. 10. bonum utile ut sic non esse aliquid omnino intrinsecum rei, quę utilis censetur, nam licet utilitas, ut solum dicit vim aliquam vel efficacitatem, sit aliquid in re, quę denominatur utilis, tamen tota illa utilitas nō est bona, neque appetibilis ut utilis, nisi propter bonitatem finis intenti, & ut illi subest. Propter quod D. Th. 1. p. q. 5. a. 6. merito dixit: *Utilia non esse amabilia propter se, sed solum ratione finis.* Et ideo etiam bonum utile ut sic non censetur bonum simpliciter, nec per intrinsecam denominationem, quia non est per se conveniens, sed solum ut substat tali fini, & ab illo quasi formaliter convenientiam accipit.

Secundo igitur argumentor in hunc modum; nam ea res, quæ non est per se bona, non potest movere voluntatem ad amandum se propter se: ergo nec potest voluntatē movere ad amandum alia propter ipsā: ergo nullam causalitatem finis exercere potest. Hæc secunda consequentia patet ex dictis, quia tota causalitas finis in illis duobus capitibus continetur. Primum vero antecedens etiam videtur ex terminis per se notum, quia cum solum bonum trahat appetitum ad sui dilectionem, illa tantum res potest trahere appetitum ad amandum se propter se, quæ secundum se & sine ordine ad alium finem bona est. Unde non recte in ratione dubitandi in principio posita sumebatur, medium ut medium trahere voluntatem ad sui dilectionem: ulteriusque diceretur finē ipsum trahere volūtatem ad diligendum medium, nam re vera nihil aliud est velle medium propter finem, nisi quod tota ratio volendi illud, sit ipse finis: ratio autem volendi est, quæ voluntatem movet & attrahit, & ideo etiam motivum voluntatis appellari solet: medium autem est tanquam materiale objectum, quod ratione finis amatur. Atque hinc facile probatur prior consequentia, quia quod non sufficit voluntatem trahere ad se amandum, multo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsum: sed res illa, quæ non est per se bona, non potest trahere voluntatem ad amandum se, ut ostendimus: ergo minus potest trahere voluntatem ad amandum aliud propter ipsam. Major patet, tum ex illo principio, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*, & ita si medium amatur propter finem, magis amatur finis: ergo res, quæ facit aliud amari propter ipsam, oportet ut magis faciat amari se ipsam: ergo e converso, quæ non potest trahere ad amandum se, multo minus poterit trahere ad amandū aliud propter se. Tum etiam quia amor medii propter finem procedit ex amore finis: ergo si amor alicujus rei ut finis non potest causari ab illa re, neque amor alterius rei propter talem finem potest ab illo fine finaliter causari; quod est dicere, illum non posse esse finem, si nomine finis vera causa finalis significetur, prout nunc de illa loquimur in ordine ad creatam voluntatem.

Responsio generalis ad quæstionem propositam.

Ex hoc principio colligitur primo generalis responsio ad quæstionem in titulo sectionis propositam, scilicet, eam rem posse proprie exercere causalitatem finalem, quę in se habet bonitatem propter quam ametur (aut vere, aut in existimatione, quod intelligatur adjectum in omnibus similibus locutionibus, ne oporteat idem repetere.) Hęc conclusio est evidens ex præcedenti principio, & probationibus ejus. Quocirca non possumus in particulari descendere ad designandas res, quæ possunt finaliter causare, nimirum an Deus, vel angelus, vel homo, vel substantia, vel accidens, vel divitiæ, vel honor, vel aliæ hujusmodi possint finaliter causare: sed in omnibus & singulis considerandum est quam bonitatem, vel convenientiam per se habeant, & si aliquam habuerint, secundum illam

illam poterunt esse finalis causa, si vero nullam habeant, non poterunt. Solum autem duplex bonum est per se, & secundum se bonum, nempe delectabile, & honestum, sub honesto comprehendendo quidquid est per se naturæ conveniens, & ideo quidquid tale fuerit, poterit sub ea ratione causalitatem finis exercere; quod autem tale non est, nunquam exercet causalitatem finis, nisi quia tale existimatur, & hoc modo divitiæ, aut honores appetuntur sæpe ut finis, quamvis illæ res, si rectum de illis feratur judicium, non sint per sese amabiles aut convenientes, sed tantum propter aliud.

Dices. Eadem ratione bonum delectabile non erit vere sufficiens ad causandum finaliter, quia si rectum de illo feratur judicium, non est amabile propter se, sed propter aliud. Imo neque scientia, sanitas, & res similes poterunt exercere causalitatem finalem, quia non sunt amabiles propter se, sed propter hominem. Ad priorem partem respondetur negando sequelam, est enim ratio longe diversa, quia bonum delectabile præcisum ab omni alio fine extrinseco, vere habet in se unde ametur, & ideo potens est, & sufficiens de se ad exercendam causalitatem finis: quamvis si ab homine recta, id est, honesta ratione appetendum sit, non sit in eo, ut in fine sistendum, sed ad aliquem superiorem finem ordinandum, quod non solum de bono delectabili, sed etiam de bono convenientiæ naturæ, seu naturali, prout condistinguitur a morali honesto, intelligendum est. Unde claritatis gratia dici posset bonum delectabile secundum verum judicium speculativum, seu physicum esse per se amabile, quod satis est, ut per se sufficiat ad exercendam causalitatem finis, & non tantum ex falsa æstimatione operantis, sed etiam ex propria vi quam in se habet: quamvis secundum verum judicium practicum & morale, quod attenditur per conformitatem ad appetitum rectum & honestum, nō sit appetendum, ut finis ab homine honeste operante. Secus vero est de aliis rebus, quæ omni hujusmodi bonitate carent, illæ enim nec secundum judicium practicum, nec etiam secundum speculativum verum, possunt esse finales causæ, sed solum ex falsa existimatione.

Ad posteriorem partem respondetur negando sequelā: nam illę res vere sunt propter se amabiles: nam per se sunt naturę convenientes. Nec refert, quod tantum sint amabiles homini: nam hinc solum fit, non esse amabiles amore amicitiæ, sed concupiscentiæ, quod non impedit veram & propriam causalitatem finalem, quidquid Gabriel loco supra citato significet. Et patet, quia tales res per bonitatem quam in se vere habent, alliciunt, & ad se trahunt voluntatem, juxta modum & capacitatem earum. Nam quia ipsæ tales sunt, ut natura sua coaptentur homini, & sint perfectiones ejus, ideo licet propter se diligantur, homini tamen diliguntur: & istæ duæ habitudines non repugnant inter se, neque comparantur ut medium ad finem, sed ut finis cujus, & finis cui, qui integrant unum completum finem, ut supra vidimus.

Resolutio de causalitate mediorum.

Secundo principaliter colligitur ex dicto principio resolutio prioris difficultatis de causalitate mediorum. Res enim, quæ est medium ad alium finem, potest sub aliqua alia ratione esse per se appetibilis, ratione alicujus bonitatis, quam in se vere habet etiam præcisa relatione ad illū finem, & sub ea ratione non est dubium, quin possit res, quę est medium, habere causalitatem finalem, quia non habet illam, ut medium. Imo respectu illius, materiale quid, & per accidens est, quod talis res sit medium, seu ametur propter alium finem; neque de hoc est ulla controversia. Alio ergo modo potest se habere res, quæ est medium, ita ut nullam habeat rationem per se boni, vel saltem quod per illam non causet, nec propter illam ametur, sed tantum quatenus utilis est: & sub hac consideratione simpliciter negari debet rem illam ut sic sufficientem esse ad exercendam causalitatem finalem. Et quidem si illa res talis sit, ut solum ametur propter finem, res videtur evidentissima, quia nunc amatur, ut pure medium, quod omnes Philosophi a fine, ut fine distinguunt, & potius censent pertinere ad effectum finis, quam habere rationem causæ. Et hoc etiam confirmant omnia, quæ in probatione primæ assertionis adduximus. At vero quando hæc res, quæ est medium, induit habitudinem termini respectu alterius medii, quod amatur propter ipsam, videtur jam participare aliquo modo rationem finis.

Et ideo majoris claritatis gratia, & ad declarandas locutiones nonnullorum gravium auctorum, possumus hic accommodare distinctionem, quam Gabriel citato loco adducit: nam aliud est loqui de fine, ut puram rationem termini induit, aliud vero ut habet propriam rationem causæ finalis: hic enim de illo loquimur sub hac posteriori ratione. Et hoc modo negamus tale medium, etiamsi aliud ad ipsum ordinetur, exercere veram causalitatem finalem proprie loquendo, & secundum intrinsecam denominationem, ut ita dicam. Et hoc probant omnia in priori assertione adducta, quia medium etiam sub hac ratione consideratum, non habet in se unde trahat voluntatem ad amandum se propter se, sed ipse finis ad quem omnia media ordinantur, movet voluntatem ad amandum omnia media, & subordinationem eorum inter se, seu quod idem est, idem finis movet voluntatem ad amandum aliquod medium immediate propter se, aliquod vero immediate propter aliud medium, mediate vero seu ultimate propter se. Ipsa ergo bonitas finis est, quæ proxime & finaliter movet, quamvis non semper terminet proxime & immediate relationem seu habitudinē medii ad finem: causalitas autem finalis in motione Metaphorica consistit: hæc ergo non est in medio, etiam quatenus aliud ad ipsum ordinatur, sed est tantum in fine. Et confirmatur ex specificatione actuum voluntatis, seu electionum omnium mediorum tendentium ad eundem finem: nam omnes illę recipiunt speciem, & honestatem vel malitiam ab ipso fine, ut latius tradunt Theologi in 1. 2. q. 18. ergo signum est, licet unum medium ordinetur ad aliud, tamen si omnia appetuntur tantum, ut media, solum finem propter quem omnia appetuntur, esse, qui per bonitatem suam causat finaliter omnes illas electiones.

At vero si de fine loquamur solum prout est terminus ordinationis seu habitudinis alterius ad ipsum, sic unum mediū dicitur finis alterius, quod ad ipsum ordinatur, quia est terminus ad quem proxime refertur. Medium enim remotum, ut tale est, non habet convenientiam & proportionem cum fine nisi intercedēte proximo medio; & ideo ad illud proxime ordinatur: ergo sub hac ratione participat tale medium rationem proximi finis. Atque hoc confirmant testimonia Aristotelis, & D.Th. in favorem secūdę sententię adducta: favet etiam communis loquendi modus, absolute enim dicitur unum medium amari propter aliud: ex quo genere locutionis colligit Arist. ubique rationem finis, Dices: si medium participat munus & rationem finis sub ratione termini ad quem aliud medium ordinatur, cur etiam non participabit causalitatem finis, quæ in Metaphorica motione consistit? Videtur enim esse æqualis ratio. Maxime quia sicut, v.g. sanitatis amor movet ad procurandam evacuationem, vel digestionem, aut aliquid simile, ita desiderium evacuationis movet ad sumendam potionem, vel ad ambulandum, aut aliud simile medium.

Respondetur inprimis differentiam esse, quia proxima ordinatio unius medii ad aliud attenditur secundum id, quod est materiale in ipsis, nimirum quatenus unum medium potest esse causa effectiva illius effectus, & ita potest bene ordinari unum medium ad aliud, & e converso unum esse terminus proximus ordinationis alterius, secundum id quod in ipso vere & realiter est: atque ita potest participare rationem finis, ut termini. Causalitas autem finalis formaliter provenit a fine quatenus bonum est, & quia bonitas finis non participatur intrinsece a medio propinquiori, etiāsi aliud ad ipsum ordinetur, ideo non ita participatur ab eo causalitas finis, sicut ratio vel habitudo termini. Non est autem confundenda motio, vel naturalis resultantia, quæ est inter ipsos actus voluntatis (quatenus ex uno excitatur voluntas ad alium) cum causalitate finali: nam illa causalitas inter actus potius est effectiva, quā finalis, sive sit per propriam efficientiam physicam (sive per naturalem sympathiam, & cōsensionem, de quo alias: nam ad pręsens non refert) ratio autem finalis est ab ipso objecto: & ideo, quamvis desiderium unius medii causet vel excitet desiderium alterius, nihilominus tamen in genere finalis causę, tota illa motio provenit ab eodem fine.

Nisi quis tandem velit dicere, quod sicut medium ex cōjunctione ad finem fit amabile & appetibile, ita fit potens ad causandum finaliter, saltem electionem alterius medii propter ipsum, & ita participare causalitatē finalē. Quod quidem in re nō est diversum ab eo, quod diximus: nam

nam ad summum hoc potest attribui medio per quandam extrinsecam denominationem. Nam sicut medium non accipit aliquam intrinsecam bonitatem a fine, qua fiat appetibile, sed solum per extrinsecam denominationem, & quasi informationem accipit ab illo convenientiam & appetibilitatem objectivam; ita ad summum per similem denominationem extrinsecã potest participare causalitatem finalem: re tamen vera, tota illa causalitas provenit ab ipso fine, ejusque bonitate: & ideo sæpe dixi in superioribus proprie, & per intrinsecam denominationem solum finem exercere causalitatem finalem.

Objectio. Satisfit. Dices. Ergo eo modo, quo ratio finis attribuitur mediis ad quæ alia ordinantur, ita potest attribui illi medio, quod est primum in executione, & ultimum via intentionis: nam, licet ad illud non ordinetur aliud medium extrinsecum, ordinatur tamen ad illud ipsemet actus voluntatis, qui ad illud terminatur, unde etiã dici potest esse propter illud juxta doctrinam superius traditam sect. 3. Rursus, licet illud medium per intrinsecam bonitatem non trahat voluntatem, tamen ut conjunctum fini, sicut ab illo redditur appetibile & conveniens per extrinsecã denominationem, ita per eãdem potest dici causare finaliter, non per se ipsum, sed per finem tanquam per suam formam extrinsecam. Respondetur primo, non esse magnum inconveniens hoc totum concedere, quod magis spectat ad modum loquendi, quam ad rem. Quod si quis velit hoc modo sustinere opinionem Gabrielis, facile poterit; nam & D.Th. 1. p.q.5.ar.6. vocat bonum utile ut sic, terminum proximũ motionis voluntatis. Veruntamen modus ille loquendi, præsertim quoad participationem causalitatis per extrinsecam denominationem, mihi videtur valde improprius: nam in rigore non movet medium, sed finis ad medium, ut supra dicebam. Tamen quantum ad habitudinem termini potest dici participari a primo medio, quatenus est materiale objectum in quo versatur actus voluntatis, quod solum D. Th. loco citato intendit. Imo sub ea ratione, qua dicitur actus esse propter ipsum, jam habet rationem primi medii. nam ipsemet actus subit quodammodo rationem prioris medii, ut in sect. 3. declaravi.

Satis fit fundamentis aliarum opinionum.

Quid sit obj. ctum adæquatũ voluntatis. Fundamenta aliarum opinionum, fere non indigent nova solutione, quia declarando veram sententiam partim soluta, partim ad ea, quæ diximus confirmanda accõmodata sunt. Solum ad id, quod in favorem prioris sententiæ objiciebamus de objecto adæquato voluntatis, dicendum est duplex esse objectum potentiæ, materiale & formale; finis ergo non potest dici adęquatum objectum materiale voluntatis, quia etiã media sunt materia circa quam volũtas versatur, ut dictũ est: finis autem dici potest formale objectum adęquatum, quia quidquid voluntas amat, est finis, vel propter finem: & hoc intendit D.Th. citato loco. Cum ergo dicitur omne objectum voluntatis habere causalitatem finalem, intelligẽdum est de objecto formali, non de materiali. Et eodem modo intelligendum est, quod Arist. ait, finem & bonum idem esse: intelligit enim de bono simpliciter, quod in se ac per se bonum est; quo sensu dixit etiam 1. Ethic.c.7. bonum uniuscujusque rei esse, cujus gratia operatur. Et in idem redit, quod alii ajunt, finem esse adęquatum objectum motivum voluntatis, non autem terminativum, & causalitatem finalem proprie convenire objecto motivo, non autem pure terminativo. Conradus vero 1.2.q.art.1. dicit finem esse adęquatum objectum per se voluntatis, medium autem esse objectum per accidens, quod in idem redit, dummodo illud *per accidens* non ita intelligatur, ut existimetur volũtas non attingere ipsum medium in se: sic enim falsum esset, media esse objecta per accidens: nam proprie & in se amantur; sed intelligendum est *per accidens*, id est per aliud, nempe per finem, atque hoc modo solum objectum per se voluntatis potest habere causalitatem finalem.

An sit a-ctus ali quis voluntatis a fine non causatus. Dices. Ergo nullus est actus voluntatis, qui non sit a causa finali, quia nullus est, qui non sit ab objecto formali adęquato ejus: hoc autem videtur falsum, tum quia aliquis est actus in voluntate, qui nec circa finem, nec circa media versatur, ut Scotus, & nonnulli alii Theologi contendunt in 1.dist. tum etiam quia simplex complacentia, vel inefficax desiderium rei impossibilis, non causatur a fine, cum nullo modo moveat ad consecutionem finis. Hæc objectio petebat longam disputationem, an in voluntate sit actus neuter, qui non sit causatus a fine, sed quia hoc non est nostri instituti, breviter respondetur ad argumentum concedendo sequelam, nimirum, nullum esse actum in voluntate cum ratione & aliqua deliberatione operante, qui non sit effectus finis, ut recte probat ratio facta, & ex omnibus dictis in sect.3. confirmari potest. Ad priorem vero partem objectionis negamus esse actum in voluntate, qui non sit aliquo modo, vel circa finem, vel circa medium propter finem, quod late probat Greg. in 1.dist.1.q.1. præsertim ex Aug. 1. de Doctrina Christiana, c.8. ubi omnia bona amabilia revocat ad bona quibus est fruendum vel utendum, id est, quę sunt fines aut media. Quod etiam sentit Arist. 3.Eth.c.3 & 4.& sumitur etiã ex D.Th. 1. cont. Gent.c.86. Et ratio est, quia inter bonum propter se amabile, aut tantum propter aliud, non potest reperiri mediũ. Nam quod Scotus putavit; bonum in communi, seu abstracte sumptum posse esse medium, verum non est, quia bonum in communi non abstrahitur, nisi ut per se amabile, quia aliud quod solum propter extrinsecũ finem amatur, non est bonum simpliciter sed analogice, & per extrinsecam denominationem, in qua non datur communis conceptus abstractus, ut ex superioribus constat. Ad alteram partem objectionis respondetur, in illo actu simplici seu inefficaci circa objectum impossibile, non amari objectum ipsum impossibile per modum finis inquirendi, vel assequendi, sed vel amari delectationem ipsam, quæ ex illo actu capitur, per modum finis, vel amari rationem aliquam boni, quæ in illo objecto impossibili repræsentatur vel absolute, vel sub conditione. Nam illa est, quæ movet voluntatem ad illum simplicem affectum, & illa etiam est quæ participat causalitatem finis, non quidem quantum ad intentionem vel electionem, sed solum quantum ad simplicem affectum, hic enim etiam versatur circa finem.

Quomodo privationes participent causalitatem finalem.

Ultimo facilis plane est ex supra dictis resolutio secundæ difficultatis in principio positæ de objectis negativis vel privativis. Ad quam aliqui respondent, bonum, quod potest causare finaliter, non esse sumendum ita stricte, ut cum vero ente reali convertatur, sed latius quatenus convertitur cum ente, prout analogice comprehendit etiam privationes vel negationes, juxta superius dicta disp. 11. sect.3.n.3. Ut enim dixit Arist.5.Ethic.c.1. *Minus malum quodammodo bonum est*: privationes ergo, & negationes, quamvis re vera non afferant bonitatem, tamen quatenus removent aliquod incõmodum, censentur habere aliquã convenientiam, ratione cujus possunt finaliter causare. Quæ sententia in re vera est: addere vero possumus, carentiam mali non habere vim causandi finaliter nisi in virtute alicujus positivi boni: meritoque dici posse, privationem magis amari ut medium ad obtinendum bonum, vel ad plene illo fruendum, quam proprie ut finem, ideoque illam causalitatem finis, quæ est in effectu alicujus privationis magis esse tribuendam bono, ratione cujus illa privatio amatur, quam ipsi privationi. Amat enim quis carere dolore propter delectationem illi oppositam, vel certe propter amorem suæ naturæ, & status convenientis illi, qualis est indolentia, etiamsi alia voluntas positiva desit. Solum videtur huic doctrinæ obstare, quod interdum amare potest aliquis non esse simpliciter, quia amor non potest causari ex amore alicujus boni positivi, quia non esse simpliciter & absolute nullum fundamentum positivi boni relinquit. Dicendum vero est, etiam ipsum non esse, non posse amari, neque habere vim movendi affectũ, nisi ex amore commodi ipsius esse: non enim amat aliquis non esse, nisi ut evitet aliquod grave incommodum ipsius esse, quod apprehenditur majus respectu propriæ naturæ, quam propter se diligit, quam omnino carere esse. Atque ita fit (quod est mirabile) ut ex nimio amore sui esse, appetere possit aliquis non esse. Lege D. Th. 1.p. q.5.ar.2. Hervæum quodlib.8.q.8. Duran. in 4.d.50. q. 2. Ferrar.3.cont.Gent.c.19. Soncin.9. Metaph. q. 16.

Quomodo relatio participet causalitatem finis.

Ad aliud de relationibus, aliqui contendunt non solum relationes reales, sed etiam rationis posse causalitatẽ finis exercere. Alii etiam relationibus realib. eam vim negant, ut Hervæus quodl.2.q.1. & satis consequenter, si tenet relationem realem nullam habere perfectionem. Et sane existimo nullam relationem vel rationis, vel ex iis realibus, quę prædicamentales dicuntur, & solum censentur esse per resultantiam ex fundamento & termino, nullã (inquã) ex his relationibus esse propter se amabilem, sed

solum

solum ratione sui fundamenti, vel propter concomitantiā sui termini: nam qui amat famam, non amat relationem resultantem, sed realem existimationem sui, quam censet sibi esse valde convenientem, & sic de aliis. Quare si falsa existimatio non intercedat, nunquam hæc possunt causalitatem finalem exercere. Secus vero est de relationibus transcendentalibus, quæ per sese habent suas entitates, vel in conceptibus aliquarum rerum absolutarum includuntur: ideo enim per se bonæ ac convenientes esse possunt, ut patet de habitudine scientiæ, visus, & similibus, & ita possunt hanc causalitatem exercere. Omitto etiam relationes divinas, quæ alia superiori ratione possunt hanc causalitatem obtinere, maxime cum essentialiter includant totam essentiæ bonitatem ac perfectionem.

SECTIO VII.

An esse cognitum sit fini conditio necessaria, ut possit finaliter causare.

HÆc quæstio coincidere videtur cum illa, quæ de objecto voluntatis tractari solet, an voluntas possit ferri in incognitum; re tamen vera non omnino sunt eędem, licet valde connexæ sint: nam licet voluntas ferretur in incognitum, non propterea causa finalis causaret non cognita, sed potius dicendum tunc esset, voluntatem elicere actum suum sine propria causalitate finis circa ipsam, quia tunc re vera moveretur voluntas non tracta, neque mota ab objecto, sed ex sola sua efficacitate tendens in objectum. Atque ita præsens quæstio non omnino pendet ab illa alia, quamvis e converso si voluntas non potest ferri in incognitum, recte inferatur nec finem posse causare, nisi sit præcognitus.

Finis non causat nisi cognitus.

Dico ergo primo, ut finis causet, necessarium omnino est, ut præcognitus sit. Hæc est omnium Philosophorum recepta sententia, quos inferius, & præsertim sect. sequenti recensebimus. Et probatur primo a priori ex modo causandi hujus causæ, qui est Metaphorice movendo & alliciendo appetitum. Hæc enim Metaphorica motio, ut supra explicatum est, fundatur in naturali consensione, & sympathia intellectus & voluntatis, quæ intelligi non potest nisi mediis actibus talium potentiarum: nam dum non operantur, neque movent, neque moventur, neque ullam vitalem consensionem habent. In hac vero consensione necesse est, ut præcedat actus intellectus, quia ille per suum actum vel objectum se habet, ut motor, & voluntas ut mota: ergo ad hanc Metaphoricam motionem, quam causa finalis exercet circa voluntatem, necessaria est prævia ejus cognitio.

Secundo, quia ut realis causa causet, aliquo esse indiget; sed causa finalis non necessario postulat esse existentiæ realis proprium & in se: ergo saltem requirit esse in cognitione, atq; ita fit, ut finis sæpe causet quando non existit, ut supra visum est: nunquam autem ut non sit cognitus. Sic adeo, ut licet interdum realiter existat, si non sit apprehēsus, nihil moveat affectum. Ut propter hanc causam, inter alias, merito dictum sit. *Thesaurus occultus, & sapientia invisa, quæ utilitas in utrisque?* Atque ex eadem radice fit, ut finis etiamsi in re bonus sit, si tamen ut talis non cognoscatur, sed falso apprehendatur, ut malus, non alliciat, sed potius retrahat voluntatem.

Tertio a posteriori hoc confirmatur ex eo, quod voluntas ferri non potest nisi in bonum cognitum. Quæ veritas est quasi primum principium & axioma Philosophorum omnium, & Theologorum. Aristoteles enim 3. de Anim. c. 10. ait: *appetibile non movere nisi mente aut imaginatione perceptum*, cui consentiunt ibi omnes interpretes, & optime D.Th. 1. p. q. 82. a. 4. & 1. 2. q. 3. a. 4. ad 4. & q. 9. art. 1. Estque expressa sententia D. Augustini lib. 10. de Trin. cap 1. & 2. *Rem* (inquit) *prorsus ignotam amare omnino nullus potest*: idem lib. 15. c. 26. ubi ait, *amorem oriri in nobis ex mentis notitia*: idem lib. 8. cap. 4. & lib. 3. de liber. arb. cap. 25. & alibi sæpe, & D.Gregor. lib. 5. Moral. cap. 23. & lib. 23. c. 12. & lib. 31. c. 12. & optime Bernard. lib. de interiori domo c. 18. & 19. & lib. de grat. & lib. arb. non longe a principio, & serm. 7. 8. & 52. in Cantica, & Anselm. in Monolog. cap. 48. *Nulla res amatur sine sui memoria, aut intelligentia.*

Aristotelicum pronunciatū.

Ratio autem a priori hujus veritatis sumenda est ex principio a nobis posito in assertione, nimirum, quod causa finalis non potest causare nisi sit cognita: adjuncto alio, videlicet, quod voluntas non potest se movere nisi aliquo modo finaliter mota, & ideo ferri non potest nisi prævia cognitione. Minor, seu secunda propositio, experientia cōstat, non enim potest appetitus vitalis inchoare suam vitalem appetitionem solum ex se ipso, nisi aliquo modo alliciatur, & moveatur ab appetibili. Ratio autem reddi potest vel ex generali conditione potentiæ vitalis, pręsertim ejus quæ agit actione immanente, quæ agere non potest nisi mota aliquo modo, vel determinata a suo objecto: hęc autem motio respectu appetitus Metaphorica est. Vel reddi potest ratio ex conditione appetitus: omnis enim appetitus sequitur aliquod esse, & aliquam formam seu naturam: appetitio autem elicita non sequitur immediate ex ipso naturali esse, seu naturali forma, ut cōstat, & ideo necesse est ut sequatur formam apprehensam, & esse cognitum, quod ab illa provenit: unde sicut absque naturali esse non sequitur appetitus naturalis, ita nec sine cognitione sequitur elicitus. Sed est discrimen, quod appetitus naturalis, quia in re non est distinctus ab ipsa natura vel facultate naturali, comitatur illam quasi formaliter seu quasi per naturalem sequelam nostro modo concipiendi: appetitus autem elicitus est longe alterius rationis, & est actus distinctus a forma apprehensa, seu a conceptu tam formali; quam objectivo; & ideo non causatur ab illo formaliter, sed finaliter ab objecto bono per cognitionem applicato.

Deus ne possit efficere, amet voluntas incognitum.

Atque ex his rationibus inferunt frequentius Theologi, non solum secundum naturæ ordinem esse necessarium ut cognitio præcedat appetionem elicitam, sed etiā de potētia absoluta impossibile esse ut aliter fiat, seu quod voluntas feratur in incognitum. Quam sententiam insinuat D.Thomas locis citatis, & apertius id docet Henricus quodlib. 1. quæst. 15. & Gabriel in 2. d. 25. quæst. 1. art. 3. dub. 3. Dionysius Carthus. lib. de laudib. vitæ solit. art. 36. & 37. Et hæc sententia mihi vera videtur satisque probari rationib. superius factis. Optime vero declaratur ex illis duobus principiis, scilicet, quod voluntas in suo actu essentialiter pēdet ex causalitate finali, quia nō potest appetere nisi Metaphorice mota seu excitata a bono, quod amatura est: & quod causa finalis omnino necessario & essentialiter requirit esse cognitū ut causet, quia Metaphorica motio neque intelligi potest nisi media cognitione, ut satis declaratum est.

Non defuerunt tamē Theologi, qui dicerent posse Deū efficere, ut voluntas amet sine prævia cognitione. Ita sentit Palud. in 4. d. 49. q. 1. art. 2. n. 29. solet etiam attribui Gregorio ibi & Ochamo q. 25. ad 7. & 15. Nonnulli etiam Theologi mystici asseruerunt in altissima contemplatione perveniri interdum ad eum statum, in quo voluntas amat sine prævia cognitione. Non tamen explicant hi auctores, an tunc etiam causa finalis causet sine cognitione, an vero voluntas tunc amet sine concursu proprio causæ finalis: & quidem magis consequenter hoc posterius dicerent: nam tunc objectum solum esset terminus actus voluntatis, non autem principium, & consequenter neque causa. Quod si verum esset voluntatem posse amare recipiendo actum, quem ipsa non efficeret, esset magis intelligibilis illa sententia: nam tunc satis esset, quod illa actio quatenus est a causa extrinseca, haberet etiam causam finalem. Tamen, cum voluntas non possit amare nisi vitaliter eliciendo amorem, & seipsam per illum movendo, & inclinando vitali modo, intelligi non potest, quod ipsa in se inchoet hujusmodi motum, nisi excitata, & illecta ab objecto per causalitatem finalem, quæ sine cognitione esse non potest.

Bonaven. in Itiner. mentis in Deum cap. ult. & in quadam q. quæ habetur in fine libri de mystica Theologia.

Qualis cognitio ad causalitatem finis necessaria sit.

Statim vero occurrunt hic variæ quæstiones, quas quia eædem tractantur de objecto voluntatis, solum insinuabo, & in proprium locum remittam. Una est, qualis sit hæc cognitio, quæ ad finaliter causandum requiritur, an scilicet necessaria sit intellectiva, vel sensitiva sufficiat. In qua duæ includi possunt: una est, an sensitiva cognitio sufficiat ad movendam voluntatem, & hæc pars ad præsens non spectat: supponimus autem necessariam esse intellectus cognitionem ut voluntas moveatur, quia sola potentia intellectiva est proportionata voluntati ad movēdam illam: de qua re differitur in 1. q. 9. art. 1. & 2. & tangitur a

Cajet.q.10.a.3.propter quædam verba D.Th.ibi ad 3. dicentis, *voluntatem moveri non solum a bono universali apprehenso per intellectum, sed etiam a bono particulari apprehenso per sensum*, quæ non sunt ita intelligenda, ut apprehensio sensus putetur sufficiens ad talem motionem, sed ita, ut hæc bona materialia, quæ sensus apprehendit, possint movere etiam voluntatem, quatenus medio sensu usque ad rationem perveniunt. Altera pars in dicta quæstione inclusa esse posset hypothetica, an si voluntas moveretur ab objecto per sensum tantum apprehenso, illa motio sufficeret ad causalitatem finalem, vel (quod idem est) an illa motio esset causalitatis finalis, de qua quæstione eadem est ratio ac de simili quæstione absoluta, an motio appetitus sensitivi a bono cognito per sensum sit causalitas finalis, quam explicabimus sect. ult. hujus disput.

Altera quæstio, ad præcedentem consequens, est, quænam cognitio intellectiva necessaria sit, an nimirum apprehensiva sufficiat, ut Scotus in 2.d.6.q.1. opinari videtur, vel judicativa necessaria sit. De qua re tractatur in 1.2. q.9. art.1. Et vix potest cadere in dubium, quin judicativa cognitio necessaria sit de objecto sub ratione convenientis, & de convenientia ejus. Quæ est aperta sententia Philosophi 3.de anim.c.3. qui hoc sensu ait, phantasiam nudā non movere appetitum, sed opinionem: & c.7. negat moveri appetitum, donec adsit judicium boni aut mali: & l.4. Metaph.c.4.tex. 18. est optimum testimonium. Nam ita compertum esse putat ad determinatum voluntatis motum necessarium esse determinatum judicium de convenientia rei, in quam voluntas movetur, ut hoc experimento redarguat Philosophos negantes primum principium, & ostendat, quod nulla res simul sit & non sit, sed alterum tantum determinate. Eadem est sententia D. Damasceni lib.2.de fide c.22.& D. Th. 1.2.q.9.art.1. & 1.p.q.53.art. 3. & sæpe alias. Et ratio est clara, quia donec intellectus judicet objectum esse conveniens, nondum cognoscit convenientiam ejus: nam apprehensio pura ac præcisa ab omni judicio indifferens est, ut id quod apprehenditur, ita esse aut non esse existimetur; & ideo qui apprehendit astra, & non judicat astra esse paria non cognoscit esse paria, sed dubius manet, & ignorans: hujusmodi ergo apprehensio de convenientia rei non potest esse satis ad movendam voluntatem, ut ipsa etiam experientia satis docet: ergo nec ad finaliter causandum: requiritur ergo judicium.

Dices appetitus sensitivus movetur sine judicio & apprehensione objecti: ergo & voluntas poterit ita moveri. Respondetur falsum esse antecedens: nam, ut D.Th.ait 1. p.q.59. a.3. *Ovis fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium*. Tale autem judicium in bruto nō est per ratiocinationem, nec per compositionē, neque per formalem cognitionem illius rationis, propter quam res est conveniens, sed est per simplicem, & naturalem existimationem de convenientia talis rei. Intellectus vero humanus consequitur perfectum judicium de convenientia, & de formali ratione talis convenientiæ, tum componendo, tum etiam ratiocinando: superiores vero intelligentiæ superiori modo judicant per simplices actus. An vero interdum in homine, ut moveatur voluntas sufficiat cognitio objecti per simplicem actum, qui licet non dicat ita esse vel non esse per formalem compositionem, & divisionem, non sit tamen pura apprehensio, sed virtuale judicium includat, & cognitionem, quod tale objectum conveniens sit, disputatur a Theologis: & probabile est posse sufficere talem cognitionis modum ad aliquē simplicem affectum voluntatis, & fortasse hoc sensu locutus est Scotus supra, & latius Marsil.in 2.q.16.ar.1. Major etiam, & Gabriel in 2.d.6. Tamen ad propriam & formalem motionē propter finem, de qua nūc agimus, perfectius judicium necessarium est, quod non habetur sine ratiocinatione, vel compositione aut divisione, quia oportet cognoscere vel propriam & formalem convenientiam, quę est in fine, vel proportionem mediorum ad finem, quæ cognitio non habetur nisi per collationem unius ad aliud, quæ non fit sinę compositione & ratiocinatione, & perfecto judicio, quod inde comparatur. Et ideo operationes voluntatis indeliberatę non censentur esse proprie propter finem, ut notavit D. Th.1.2.q.1. art.1. ad 3. quia licet non fiant sine aliqua cognitione intellectus, tamen est imperfecta, & in modo est similis existimationi imaginarię. Hic vero statim erigatur dubium de voluntate amentium, an in ea locū habeat causalitas propria finis, de qua re statim dicam.

Rursus vero dubitari solet, an hoc judicium debeat esse practicum, vel speculativum sufficiat, de qua re multa etiam disputantur a Theologis in citatis locis. Ex his autem, quæ superius dicta sunt a nobis de usu libertatis humanę, & de modo, quo volūtas potest a judicio intellectus determinari, sumi potest sufficiens resolutio dictæ dubitationis quantum ad præsens necessaria est. Et quia multum pendet ex usu vocū, eas distinguere necesse est. Si ergo per judicium practicum intelligamus aliquem actum intellectus, ita judicantem de fine, ut per se & vi sua potēs sit determinare efficaciter voluntatem, sic dicendum est non requiri tale judicium practicū ad causalitatem finalem, quia motio finis, aut judicium, per quod finis applicatur, non impedit usum libertatis: talis enim motio practica omnino contraria esset voluntati, ut supra ostendimus. Si autem per judiciū practicū intelligatur judiciū de convenientia finis, non tantum secundum se, sed etiam respectu hominis judicātis, non tantum in communi & abstracte, sed etiam in particulari hic & nunc, & consequenter judicantis non tantum de ipso objecto seu fine, sed etiam de ipso actu seu tendentia in finem, id est, ut non solum judicetur objectum esse conveniens, sed etiam hic & nunc esse conveniens illud velle; si tale (inquam) judicium significetur nomine judicii practici, verum est judicium hoc modo practicum requiri ad causalitatem finalem: & eodem sensu, judicium speculativum huic judicio practico condistinctum non sufficere.

Quo sensu intelligo dictum Aristotelis.3.de anim.c.9. text.41. *Intellectus contemplativus non dicit quicquam omnino, si sit fugiendum aut prosequendum: at motus semper fugientis aut prosequentis quippiam est*. Quod enim loquatur ibi de judicio vel imperio practico hoc posteriori modo, & non priori, patet ex text.47. in quo subdit: *Intellectus nonnunquam jubet ratioque fugere aliud, aut persequi dicit, at non obtemperat homo atque movetur, sed agit cupiditate, ut in ipso fieri solet incontinente*. Ratio autem cur tale judicium requiratur, clara est, quia, ut supra etiam dictum est, voluntas dum movetur, non tantum vult objectum, sed etiam suo modo vult hic & nunc proprium actum & motionem suam: ergo necesse est, ut de hoc toto & de tali convenientia feratur judicium. Quod vero tale judicium sufficiat, patet, quia sufficienter applicat & convenientiam objecti, & practicæ motionis in ipsum, at quidquid aliud exigitur, neque in ratione causæ finalis fundari potest, neque in modo operandi voluntatis, quin potius ex ea parte qua libera est, ei repugnat: ergo.

Sed statim occurrit difficultas, quia nec tale judicium practicum necessarium videtur, alioqui non habebit locum in amentibus, vel pueris ante perfectum usum rationis, causalitas finis, quod videtur esse contra experientiā, quia verbis ostendunt se cognoscere rationem boni a qua moventur, & utilitatem medii ad finem. Respondetur absolute negando sequelam: nam licet hi homines non possint exercere judicia practica in ordine ad mores honestos aut pravos, quia cognitio honestatis requirit perfectum rationis usum, & integrum judicium: possunt tamen habere judicium practicum de re, ut hic & nunc operabili, & conveniente sub aliqua inferiori ratione, ut est ratio delectabilis, vel ratio convenientis aut disconvenientis animali naturæ, quæ reperitur in sanitate v.g. & utilitate, quæ est in medio respectu talis finis. Nam licet hi amentes sint, non privantur omni discursu & ratiocinatione, per quam sufficienter applicetur causa finalis, ut habere possit aliquam causalitatem suam, quamvis non perfectissimam. *Amentes ne veling aliquid propter finem.*

Ultimo inquiri potest circa hanc cognitionem, quam necessariam dicimus ad finaliter causandum, an requiratur solum ut conditio necessaria ad hanc causalitatem, an vero etiam, ut principium seu causa per se. Quæ dubitatio duplicem potest habere sensum. Unus est, an cognitio finis, pręter eam necessitatem, quæ ex parte causæ finalis sumitur, habeat aliam causalitatem per se circa actum volūtatis, ob quam etiam necessaria sit. Quo sensu in pręsenti non est tractanda hęc quęstio, coincidit enim cum illa, an cognitio cōcurrat effective ad actum voluntatis tanquā proprium principium per se influens in illū, quæ nihil ad pręsentē quęstionem de causa finali refert. Certum est enim, ut supra dixi, causam finalem quæ per cognitionem applicatur, non influere effective in actū voluntatis; quod vero *Cognitio an causa per se finalizandi.*

vero actus ipse cognitionis, quo talis causa applicatur, aliunde habeat vim ad sufficienter causandum voluntatis actum, impertinens est ad causalitatem finalem, quanquam probabilius est non habere cognitionem eam vim efficiendi in actum voluntatis, ut in superiorib. est tactum, & latius in scientia de anima disputandum est. Alius sensus illius dubitationis est, an esse cognitum, quod finalis causa habet per cognitionē, sit illi ratio causandi finaliter, ideoque cognitio non solum sit conditio necessaria, sed etiam principium per se hujus causalitatis: & hoc dubium grave censeri solet, quod sequentem sectionem postulat.

SECTIO VIII.

Utrum finis moveat secundum suum esse reale, vel secundum esse cognitum.

Prior sententia.

PRima sententia affirmat finem movere secundum esse, quod habet in cognitione, non secundum esse reale: atque adeo cognitionem non tantum esse conditionem sine qua non, sed esse formalem rationem causandi finaliter. Hæc censetur esse Avicen. 6. Metaph. c. 5. eamque tenet Soncinas 5. Metaph. qu. 3. & nonnulli alii moderni Thomistæ, & attribuunt D. Th. 1. 2. q. 31. ad 1. ubi ait, *objectum appetitus animalis esse bonum apprehensum, & ideo diversitatem apprehensionis pertinere quodammodo ad diversitatem objecti.* Et similiter 1. p. q. 80. a. 1. & 2. ait appetitum variari juxta formam vel apprehensionem, quam sequitur, & ita distinguit tres appetitus, naturalem, sensitivum, & voluntatem: nam primus sequitur naturalem formam absque apprehensione, secundus sequitur formam apprehensam per sensum, tertius sequitur formam apprehensam per intellectum.

Ex qua doctrina potest concipi prima ratio pro hac sententia: nam id quod ex parte objecti distinguit essentialiter appetitus, non est tantum conditio, sed etiam formalis ratio movendi, seu objecti moventis: sed apprehensio diversa est sufficiens ratio distinguendi essentialiter appetitus: ergo. Minor est D. Tho. supra. Major vero constat ex communi doctrina, quod potentiæ distinguuntur per objecta formalia, non per conditiones objectorum. Unde D. Th. citato loco, cum dixisset in corpore articul. appetitum esse potentiam motam, moveri autem appetibili apprehenso, & ideo per illud distingui, subdit in solutione ad primum. *Appetibile non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectū, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehēsum, unde differentiæ apprehensi sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.* Et idem habet D. Th. 1. 2. q. 30. art. 3. ad secundum, ubi similiter ex diversa apprehensione distinguit concupiscentias naturales a non naturalibus: & Cajet. ibi notat ex illa responsione manifeste haberi: *Quod apprehensio respectu objecti appetitus non se habet, ut approximatio activi ad passivum, sed ut ratio objectiva.*

Et confirmatur hæc ratio: nam in eodem appetitu intellectivo, effectus causæ finalis plurimum variatur ex diversitate cognitionis: sola autem conditio vel applicatio causæ non posset sufficere ad tantam diversitatem. Antecedens patet: nam cognitio Dei per visionem claram vel obscuram, intuitivam aut abstractivam causat, ut multi volunt, diversitatem specificam in amore, &, ut minimū, est in causa, ut unus amor sit liber, & alter necessarius. Rursus idem bonum apprehēsum absolute causat amorē, ut absens, & acquirendum causat desiderium vel intentionem, ut præsens vero causat gaudium, qui actus specie diversi sunt: & eadem proportione distinguuntur circa malum apprehensum ut absens vel præsens, tristitia & timor. Rursus actus virtutis & vitii in voluntate non distinguuntur ex objecto secundum ejus esse reale, sed secūdum ejus esse apprehensum: hinc enim fit, ut si quis ex conscientia erronea velit eleemosynam facere, putans se malefacere, ille non sit actus virtutis, sed vitii: & e converso, qui ex ignorantia invincibili vult furari, ut eleemosynam faciat, putans se bene facere, non facit actum vitii, sed virtutis, proprie & secundum veram speciem realem virtutis. Denique simile argumentum est, quod bonum non movet quale est, sed quale apprehenditur; & ideo supra diximus cum Aristotele, ad causalitatem finis non referre qualis sit, sed qualis existimetur: esse autem existimatum idem est, quod esse apprehensum.

Secunda ratio principalis pro hac sententia est, quia illud esse, quod per se ac solum requirit finalis causa, ut causet, non est tantum conditio, sed formale principium causandi; sed esse existentiæ non est requisitum in fine ad causandum: esse autem cognitum est per se necessarium, & illud solum sufficit: ergo. Major videtur nota ex terminis, quia nihil aliud est esse formale principium causandi, quā esse id quod per se primo ac formaliter requiritur in causa ut causare possit. Unde in superioribus sæpe diximus, & inferius etiam dicemus, esse existentiæ respectu causæ efficientis non esse conditionem requisitam, sed ipsam rationem causandi, quia est ipsa entitas rei, & primum esse quod ad causandum requiritur. Minor autem quoad priorem partem satis probata est in superiori sec. &, quod illa necessitas apprehensionis sit per se ex vi causę finalis, constat ex modo causalitatis ejus, qui est per Metaphoricam motionem: hæc enim per se procedit ex esse objectivo, non ex esse rei in se. Quoad alteram etiam partem constat ex dictis: nam ostensum est sæpe finem causare antequam sit: imo & illum, qui nunquam futurus est, vel etiam interdum qui nec esse potest, si tamen ut possibilis apprehendatur.

Secunda sententia est finem movere secundum esse reale; illudque esse rationem formalem movendi, & consequenter cognitionem finis esse tantum conditionem seu approximationem necessariam hujusmodi causæ. Hanc opinionem docuit late Cajet. 1. 2. q. 1. a. 1. circa ad 1. existimatque esse sententiam Averrois 12. Metaph. com. 36. quatenus ait, sanitatem quę est in re, causare finaliter, licet prout est in anima, efficiat desiderium sui. Et potest sumi ex D. Th. 1. p. q. 82. a. 3. quatenus ait *voluntatem inclinari ad ipsam rem prout in se est:* & ex Philosopho, quē ibi citat in 6. Metaph. tex. 8. dicentē *bonum & malum, quæ sunt objecta voluntatis, esse in rebus.* Eandem opinionē tenet Ferrariensis 1. cont. Gent. c. 44. ubi dicit, esse in mente, tātum esse cōditionem requisitam ad finalisandum. Tenet etiam Iavellus 5. Metaph. q. 6. Ocham in 2. q. 3. art. 2. & Gabr. 2. d. 1. q. 1. art. 3. & sumitur etiam ex Scoto in 1. d. 1. q. 4.

Posterior sententia contraria.

Fertur inter prædictas sententias judicium.

Inter has sententias hæc posterior mihi videtur simpliciter vera: & res tota tam clara apparet, ut vix possit esse dissentiendi ratio, nisi in vocibus ipsis aliqua æquivocatio misceatur. Quod patebit facile, si ea in quibus auctores utriusque opinionis conveniunt, vel tam manifesta sunt, ut in eis convenire necessario debeant, distinxerimus.

Primo itaque conveniunt omnes, finem non indigere existentia reali, seu exercita (ut vocant) ad causandum finaliter, quo sensu clarum est esse existentiæ non esse rationem causandi finaliter, imo nec conditionem necessariam. Addo etiam, neque esse essentiæ verum, aut esse existentiæ possibile re ipsa esse necessarium ad causandum finaliter: nam apprehensum sufficit, & hoc tantum magna ex parte probant rationes primæ opinionis.

Finis, ut causet nō eget existentia actuali.

Secundo certum est, voluntatem non tendere in finem, ut illum in esse cognito, ut sic, assequatur, sed ut in proprio esse reali, quod in eo apprehendit juxta ejus conditionem, illud assequatur, atque hoc sensu certissimum est esse in cognitione non esse rationem finalisandi, sed solum conditionem necessariam. Prior pars exemplis, & ipsius rei declaratione fit evidens. Nam qui intendit sanitatem, aut divitias, non intendit illas cognoscere, aut de illis cogitare, sed re ipsa consequi secūdum veram existentiā realem, & idem est de aliis. Ratio autem sumēda est ex dictis sect. 5. quod ratio formalis causandi finalis causæ est bonitas ejus & convenientia: res autem, quę movet ut finis, non habet suam bonitatem & convenientiam in esse objectivo seu cognito, sed in ordine ad suum esse reale: sanitas enim est conveniens, ut insit, nō ut apprehendatur: ergo formalis ratio movendi est reale esse ejus, quatenus conveniens seu bonum, seu realis convenientia ejus, quatenus in ipso esse reali fundatur, & illud reddit bonum & appetibile. Confirmatur, quia finis secundum illud esse movet, secundum quod satiat appetitum agentis postquam illum est consecutus, & sine quo non quiescit; sed ita comparatur finis ad voluntatem secundum esse reale, & non secundum esse apprehensum: ergo. Major constat, tum quia illud est primum in intentione, quod est ultimum in executione; tum etiam quia finis est id, in quod tendit impetus agentis: in id autem tendit, quo consecuto quiescit. Minor etiam est clara, quia non quiescit animus apprehensione finis,

Voluntas non fertur ad assequēdum finem in esse cognito, sed in esse reali.

nis, nisi illum in re ipsa consequatur & absque hujusmodi consecutione frustrari censetur intentio agentis. Et hoc non negant auctores primæ opinionis, ut tandem fatetur Medin. 1.2. q.1. art.1. quanquam fortasse non admodum consequenter, ut ex dicendis constabit.

Dixi autem, voluntatem tendere in finem, secundum esse reale juxta ejus conditionem, quia interdum cõtingit ipsum finem voluntatis operantis non esse alium, quam objecti alicujus cognitionem, ut cum intendimus seu desideramus videre Deum: tum enim illud esse visum pertinet ad rationem formalem talis causæ finalis; & simile est, quando homo appetit ut finem solam contemplationem, vel speculationem alicujus veritatis. Et hoc etiam modo dicunt Theologi, interdum hominem posse declarari in sola cognitione, & non in re cognita, nisi secundum esse cognitum, a quo tunc actus accipit suam bonitatem vel malitiam. Quanquam vero in his & similibus exemplis cognitio ipsa appetatur, ut finis, tamen ipsa habet suum proprium esse reale, secundum quod appetitur, & talis cognitio etiam tunc non est ratio finalisandi in quantum est quid prærequisitum ex parte finis, ut voluntatem moveat, sed in quantum est actio quædam, quæ per se judicatur conveniens, & ut sic proponitur voluntati tanquam sufficiens ad movendum illam, sed tãquam terminus in quem tendat. Atque ita secundum accommodatam distributionem verum in universum est, finem movere secundum esse reale, quod media apprehensione objicitur voluntati: nam secundum illud judicatur conveniens, & quatenus conveniens judicatur, movet.

Cognitio tantũ est conditio necessaria ad causandum finaliter.

Tertio dicendum est apprehensionem seu judiciũ illius convenientię realis, proprie ac formaliter loquendo, non esse rationem movendi seu finalisandi, sed esse conditionem necessariam per modũ approximationis necessariæ ad tale genus causalitatis. Quo ad hoc verius ac proprius loquitur secunda sententia, & probatur, quia esse in cognitione non est bonitas seu convenientia secundũ quam finis movet, ut probatum est: ergo nec cognitio ipsa est ratio formalis ipsi fini, ut moveat: erit ergo necessaria cõditio. Patet consequentia a sufficienti partium enumeratione. Quo circa, sicut in causa efficiente approximatio localis est conditio requisita, ita in causa finali approximatio quasi animalis seu vitalis, est requisita conditio ad talem causandi modum, quia cum motio hujus causæ Metaphorica sit, debet fieri per naturalem consensionem potentiarum cognoscitivæ & appetitivæ, ut sæpe dictum est.

Hinc addendum est quarto, hanc cognitionem talẽ esse, ut ratione illius, vel potius mediãte illa, possit variari ratio seu principium formale finalisandi, non quia ipsa sit ratio formalis motiva, sed quia applicat diversam rationem formalem movendi. Et in hoc videntur ęquivocatione laborasse auctores primę sententiæ. Declaratur autem ex prędicto simili causę efficientis: quamvis enim is qui applicat causam per se agentẽ, solum sit causa per accidẽs, tamen si potens sit ad applicandas diversas causas habentes diversa principia agendi, poterit ex ea parte variare rationem formalem agendi, & consequenter esse causa diversitatis in effectu. Sic igitur, quia vis apprehensiva universalis est, potest applicare diversa objecta, & diversas rationes formales movendi: & ideo licet ipsa non sit ratio finalisandi, potest esse causa vel occasio, ut hujusmodi ratio varietur. Et simili ratione potest vis apprehensiva eãdem materialem rem sub diversis rationibus apprehendere, aut vere aut apparenter: & inde etiam provenit, ut ex diversitate apprehensionis vel judicii mutetur motio vel causalitas finis; non quia formaliter ac per se illa varietas proveniat ex apprehensione, sed quia applicat finem formaliter diversum, ut declaratum est.

Fundamenta prioris sententiæ expediuntur.

Et juxta hanc ultimam assertionem declarantur optime & expediuntur testimonia omnia & rationes, quas prior sententia afferebat. Quandocunque enim D. Th. ait diversitatem apprehensionis pertinere ad diversitatem objecti, intelligendum est, pertinere non formaliter, sed applicative, ut sic dicam. Vel aliter dici potest (& in idem redit) diversitatem apprehensionis, non quæ se tenet ex parte subjecti, sed quæ se tenet ex parte objecti, variare appetitum & objectum ejus, & causalitatem finis. Voco autem conditiones apprehensionis ex parte subjecti, quod sit clara vel obscura, certa aut probabilis, & similes, quæ non redundant in applicationem objecti sub diversa ratione bonitatis vel convenientiæ, quando autem diversitas apprehensionis ad hoc pertingit, dicetur esse diversa etiam ex parte objecti.

Unde ad primam rationem distinguẽda est major: nam quod ex parte objecti distinguit essentialiter appetitus, si id per se primo faciat, erit ratio formalis objecti, si vero solum id faciat ut applicans diversum objectum formale, esse poterit tantum conditio requisita: atque hoc modo concurrit apprehensio ad hanc diversitatẽ. Et juxta eãdem doctrinam intelligendum est, appetitum intellectivum, & sensitivum distingui, quia consequuntur apprehensionem sensus vel intellectus: nam si hæc distinctio reducenda est ad objectum apprehensum, in eo consistit, quod per sensum applicatur objectum sub diversa ratione convenientiæ, ad naturam sensitivam, vel rationalem. Et quamvis interdum intellectus possit apprehendere & proponere rationem convenientiæ ad naturam sensitivam, tamen hoc est respectu illius quasi materiale: nam adæquata ratio ejus universalior est, & in eo ipso longe aliter applicat rationem formalem talis boni, quam sensus, & ita tota illa diversitas quatenus ex apprehensione in objectũ redundat, non fit, nisi ut per conditionem applicantem. Atque idem dicendum est ad omnia exempla, quæ in cõfirmationem adducuntur: nam visio, & abstractiva cognitio, si fortasse in causa sũt, ut amores sint diversi in specie, ideo est, quia bonitas Dei per visionem longe aliter applicatur etiam ex parte ejus, ita ut secundum omnes perfectiones suas formaliter ac distincte cognitas in una simplicissima perfectione clare visa moveat voluntatem videntis, cum tamen in cognitione abstractiva solum moveat, ut cognita sub determinata ratione alicujus attributi, vel subaliqua ratione boni valde confusi. Et similiter si necessitas, quæ est major in uno amore, quam in alio, provenit ex objecto, ideo est, quia per visionem, & objectum & amor ejus apprehenduntur, ut hic & nunc magis necessaria. Sic etiam bonum absens vel præsens non variant actus propter solas apprehensiones, sed quia ipsa res, & conditio in ipsa apprehensa nata est diversum motum causare in appetitu: eademque ratio est de cæteris exemplis, ut facile unusquisque intelligere poterit, applicando singula ad doctrinam traditam.

Ad secundam rationem respondetur, in utraque pręmissa sumpta, posse esse æquivocationem. Cum enim in majori dicitur, illud esse causæ, quod per se ac solum requiritur ad causandum, esse rationem formalem causandi, si intelligatur de esse existentiæ exercito, falsum est in causa finali, quia, ut sæpe dictum est, non semper requirit hoc esse ad causandum. Si vero intelligatur de esse existentiæ absolute, scilicet abstrahendo ab eo, quod tunc fit, quando causat, vel quod futurum sit, aut existimetur; sic verum est, rationem causandi esse in causa aliquod hujusmodi esse. In hoc vero sensu falsa est minor, quia licet finis cum primo movet, in re ipsa sæpe non habeat hanc existentiam, nisi in apprehensione, quomodo dicitur esse primum in intentione, tamen in illa apprehensione objicitur & repræsentatur secundum aliud esse reale, propter quod voluntas movetur.

SECTIO IX.

Utrum causalitas finis locum habeat in divinis actionibus & effectibus.

Ratio dubitandi sumitur ex hactenus dictis de agentibus intellectualibus creatis: nam in his non habet locum causalitas finis quoad actiones externas, nisi media causalitate in ipsam voluntatem causæ agentis; sed finis non potest habere causalitatem suam in voluntatem Dei: ergo neque in effectus, vel actiones externas, quæ ab illa voluntate procedunt. In contrarium vero est, quia Deus propriissime est finis creaturarum omnium, unde & proprie dicitur omnia propter se ipsum operari: ergo est causa finalis rerum omnium, & actionum, quæ ab ipso procedunt.

Sitne in decretis liberis divinæ voluntatis causalitas finis.

Circa hanc dubitationem duo breviter declaranda sunt. Primum, an, & quo modo finis exerceat rationem suam vel causalitatem circa ipsas liberas determinationes divinæ voluntatis, quæ sunt veluti actus immanentes in ipsa. Secundũ, quid dicendũ sit de actionib. transeuntib.

quę

quę a divina potentia egrediuntur,& consequenter etiam de effectibus,ad quos terminantur. Circa priorem partem Soncin.5.Metaph.q. 2. sentit in divina voluntate reperiri propriã causalitatẽ finis. Fundamẽtũ ejus est, quia motio finis tantum est Metaphorica; sed in Deum cadit hæc Metaphorica motio, quia divina bonitas, propter quam Deus agit, movet voluntatem Dei: ergo & causalitas finalis cadit in divinam voluntatem. Secundo quia Deus amat propter bonitatem suam tanquam propter finem; sed per hoc nihil aliud significatur, nisi quod divina bonitas movet voluntatem Dei in amorem suæ essentiæ; ergo. Tertio quia Deus amat creaturas propter suam bonitatem; sed amare unum propter aliud, nihil aliud est, quam ex amore unius Metaphorice moveri ad amorem alterius: ergo ita movetur Deus Metaphorice a se ipso, ut fine. Quarto afferri potest ratio supra insinuata, quia alias effectus Dei ut ab ipso sunt non haberent causam finalem: nam causa finalis nullum effectum habet nisi medio agente, quod ad agendum movet: si ergo circa ipsum agens non habet causalitatem, neque circa effectus agentis potest causalitatem habere.

Negative respondetur. Hæc vero sententia falsa omnino est. Unde dicendum est finem non posse exercere causalitatem suam in divinã voluntatem quantum ad actus immanentes, seu determinationes liberas ejusdem voluntatis. Hæc sumitur ex D. Th. 1. p.q.19. a.5. ubi in hoc sensu generaliter negat dari aliquam causam divinę voluntatis:& 1.cont. Gent.c.86. & 87.dicit, quod licet divinæ voluntatis sit aliqua ratio, non tamen aliqua causa. Idem Alensis 1. p. q.35.art.5. Driedo de Concor.lib.arb.1.lib.tract.1. c.4. memb. 1. ad 4.Idem sentit Ferrar.in dict.c.87.qui advertit, quod licet divina bonitas secundum nostrum modum intelligendi sit causa divinæ voluntatis,non tamen secundum realem causalitatem. Quod etiam est sano modo intelligendum quoad priorem partem: non enim existimandum est objective seu ex parte Dei esse in ipso causalitatem, etiam nostro modo intelligendi,alioqui falsum intelligeremus, sed ex parte nostra intelligere & explicare nos rationem divinæ voluntatis ad modum causalitatis, quia non possumus divina concipere aut explicare nisi ad modum rerum creaturarum. Preterea,in eodem sensu D. August.lib. 83.quęstionum q.28. negat quęrendam esse causam divinę voluntatis, ob quam voluit mundum creare, & rationem reddit, *quia omnis causa efficiens est*, quod ita intelligendum puto,ut supra etiam exposui,id est,quia in omni vera causalitate intercedit aliqua efficiens causa.

Atque hinc sumitur prima ratio hujus veritatis, quia in divina voluntate nulla est vera efficientia circa actum immanentem in ipsa etiam, ut libere terminatum ad objecta externa: ergo nec vera causalitas finis habere potest locum circa talem actum. Consequẽtia patet ex superius dictis: nam causalitas finis non habet locum nisi in ordine ad causalitatẽ efficiẽtem. Secundo declaratur amplius, quia actus divinæ voluntatis, quoad entitatem sibi essentialem ac necessariam, non potest habere ullam veram causam in aliquo genere, quia ut sic est ens per essentiam, & omnino independens. Neque etiam ille actus, ut libere terminatus ad creaturas potest habere realem causam, quia ut sic nihil reale addit entitati necessarię ejusdem actus: nec potest fingi causa realis, quę habeat pro effectu solum respectum rationis. Quocirca, qui putant determinationem liberam addere aliquid reale divinę voluntati, quod simpliciter posset non esse in ipsa, satis consequẽter ponere possunt, vel etiam debent, hoc causalitatis genus, circa illum actum: nam, ut ego existimo, coguntur ponere etiam causalitatem effectivam, quod, quam est absurdum, tam est falsum illud fundamentum, ex quo sequitur, ut infra suo loco ostendam. Neque Soncinas hac via procedit, quia non solum circa liberas determinationes, sed etiam circa ipsum actum, ut est necessaria dilectio Dei, admittit illam causalitatem finalem, quod in rigore sumptum, est omni ratione improbabile, quia ille actus ut sic est ipsum ens per essentiam, & ideo independens, & non causatus sub quacunque ratione. Unde ulterius, si determinatio libera, ut est aliquid rei, nihil est præter ipsum actum, & ut est quid rationis, re vera non est, sed concipitur aut fingitur ex modo nostro concipiendi, fit, ut sub nulla ratione possit ille actus veram causam habere.

Respondetur argumentis in oppositum.

Ad argumenta respondetur, quod sicut Deus eminentissimo modo se per ipsum amat sine ulla causalitate, vel effectiva circa amorem quatenus a nobis concipitur, ut vitalis actus vel formalis circa ipsum amantem, quatenus tali amore amans constituitur, ita intelligendum est Deum eminentissimo modo amare se propter se, & alia etiam propter bonitatem suam absque ulla causalitate finali circa eundem amorem vel sui, vel aliorum. Atque ita cum dicitur se amare Metaphorice motus vel illectus a bonitate sua, locutio est Metaphorica, sumpta ex modo, quo nos concipimus res divinas ad modum humanarum. Quomodo dixit etiam Boetius lib. 3. de Consolat. pros.3. *Insitam bonitatem livore carentem pepulisse Deum, ut res externas operaretur.*

Unde ad primum negatur Metaphoricam motionem finis ita habere locum in divina voluntate sicut in nostra: nam in nostra ita illa motio dicitur Metaphorica, ut tamen sit vera causalitas, quia est vera dependentia in actu propter finem elicito ab ipso fine; in divina autem voluntate non est talis motio Metaphorica, sed est eminens quædam amandi ratio, quæ sicut est sine distinctione actuum vel potentiarum, ita etiam est sine ulla vera motione etiam Metaphorica. Quare cavenda est æquivocatio in vocabulo *Metaphoricæ motionis*: nam respectu nostri illa particula *Metaphoricæ*, additur ad distinguẽdam illã motionẽ a motione efficientis causæ, non vero ad excludendã illã a tota latitudine motionis & causalitatis realis proprie dictæ; cum vero Deus dicitur moveri aut allici a bonitate sua, tota locutio est Metaphorica ad explicandam solam rationem divinæ voluntatis.

Et per hęc responsum est ad secundam & tertiam rationem: nam illa particula *propter*, quando Deus dicitur amare se vel alia propter bonitatem suam, non significat veram causam ipsius amoris, sed rationẽ tantum (ut dixi) volũtatis divinę. Falsum autẽ est Deum se amare propter se tanquã propter finẽ, Deus enim non est finis sui ipsius, quis enim unquam ita locutus est? aut quomodo potest habere finem, qui non habet principium? Nisi fortasse negative dicatur finis sui, quia non habet alium finem, sic enim dicitur Deus esse a se. Sed hoc sensu non est finis sui per causalitatem finalem, sicut neque est a se per efficientem. Falsum item est, amare unum propter aliud, esse idẽ, quod ex amore unius moveri ad amorem alterius, si illud ex significet causalitatem propriam, vel distinctionem in re inter unum amorem & alium: nam in rigore ad veritatem illius locutionis sufficit, quod unum sit ratio amandi aliud. Unde sicut quãdo Deus dicitur esse immortalis, quia est immaterialis, illa particula *quia* designat non veram causam, sed rationem: ita dicitur amare creaturas propter bonitatem suam, nõ quia sit causa, sed quia est ratio amandi illas. Et sicut Deus illo actu, quo se amat necessario, libere amat creaturas sine additione vel augmento reali, ita idem actus ut terminatus ad Deum potest dici ratio nostro modo concipiendi, cur extendatur (ut ita dicam) ad creaturas, nulla interveniente causalitate propria. Nam sicut illa terminatio fit eminentissimo modo sine augmento reali, ita etiam sine causalitate reali. Quomodo dixit Dionys.4.c. de divin.nom. *quod divinus amor non dimisit Deum esse sine germine.* Deus qualiter dicatur se vel alia amare propter suã ipsius bonitatẽ.

Sitne causalitas finis in externis actionibus, & effectibus Dei.

Quarta ratio illius opinionis postulat, ut explicemus secundum punctum in principio propositum, scilicet quomodo in actionibus, & effectibus Dei ad extra detur vera causalitas finalis, si in ipsamet Dei voluntate non reperitur talis causalitas. Et ratio dubitandi satis proposita est in principio, & in illa ratione quarta. Propter quam posset aliquis concedere, in effectibus Dei inveniri proprie finem ad quem ordinantur, & propter quem fiunt, non tamen reperiri propriam causalitatem finalem. Ut enim notat Gabriel in 2.dist.1.q.5.in Princ. finis & causa finalis nõ omnino sunt idem: nam finis ut sic solum dicit terminum ad quem tendit operatio, vel ad quem motus ordinantur: causa autem finalis est, quæ movet agens ad operandum. Quapropter, si detur finis qui non moveat agens per propriam causalitatem, poterit dari finis, qui nõ sit causa finalis in proprietate & rigore sumpta. Sic igitur vere dici potest Deus omnia operari propter se, ut propter finem ultimum, in quẽ omnia ordinantur, non tamẽ per causalitatem finis, sed per eminentiorem modum ab omni causalitate liberum. Sed hic modus dicendi non omnino

mnino satisfacit. Primo quidem quia ex omnium Theologorum sententia Deus est causa finalis omnium rerum, ut tradit D.Th.1.p.q.44.a.4. Secundo, quia Aristoteles definit causam finalem esse id, propter quod aliquid fit: Deus autem vere ac proprie est id, propter quod creaturæ fiunt, juxta illud Prov. 6. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Tertio, quia causa finalis ut sic nullam includit imperfectionem, imo censetur esse prima, & perfectissima omnium causarum modo inferius explicando: ergo convenit Deo proprie ac formaliter, & cum summa perfectione: non convenit autem illi nisi respectu effectuum ad extra: ergo.

Quare dicendum est, quod licet causa finalis non causet proprie effectus suos nisi quodammodo medio agente, quod movet & allicit ad operādum, tamen, ut finis sit propria causa effectus agentis, necessarium non est, ut prius habeat in ipso agente aliquam causalitatem propriam. Nam licet hoc contingat in agētibus intellectualib. creatis, eo quod immediate ipsa se movent, seu applicant ad operandū, vel amandum per aliquam realē motionem, & propriam causalitatem: tamen in agente intellectuali increato id non est necessariū, quia sine ulla sui mutatione, vel reali additione, depēdentia, aut causalitate, simplicissimo & eminentissimo modo sese applicet (ut ita dicam) seu determinat ad libere amandum & operandum. Consistit autem causalitas finis Dei respectu effectuum ad extra in hoc, quod Deus intuitu & amore suæ bonitatis effectus extra se producit: unde ipsamet operatio quam ad extra habet, essentialiter pendet a Deo tum in ratione efficientis, tum etiam in ratione finis, quia respicit Deum & ut omni potentem, & ut summe bonum, qui ratione suæ bonitatis, & dignus est, ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, & seipsum dicto eminenti modo inclinat ad communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi: negamus enim esse semper necessariam causalitatem finis intra ipsum agens, ut habere possit locum extra ipsum in alios effectus ejus, quomodo inferius etiam declarabimus habere locum in effectibus Dei causalitatem exemplarem, sine ulla causalitate propria intra ipsum Deum.

Dubium occurrens expeditur. Atque hinc expeditur facile dubium, quod attingit Cajetanus circa dictum art.4.q.44.1.part. an possit concedi Deum, ut agens est, habere causam finalem, quod idem est ac quærere, an actio Dei ad extra habeat propriam finalē causam. Dicendum est enim habere quidem causam finalem. Nam Deus vere ac proprie exercet illam actionem propter aliquem finem, quem intendit. Item quia, ut D. Th. ait in illo articulo, idem est finis agentis & patientis, licet diversimode: est autem sermo de agente, ut agens est, & de patiente late, ut se extendit ad effectum ab agente factum; sed effectus Dei ut sic habet propriam causam finalem: ergo actio Dei ut sic habet eandem causam finalē, quæ licet non sit finis Dei, est tamen finis effectuum Dei, & consequenter etiam actionis ejus: finis enim ad quem ordinatur effectus, est qui movet agens ad operandum: unde ad eundem ordinat actionem suam.

Objectio. Sed statim insurgit difficultas: nam actio Dei est ipsa essentia Dei; ergo non potest habere causam finalem. In qua objectione hærent & laborant Thomistæ: & Cajetanus respondet illam actionem quantum ad rem, quæ est actio, non habere causam finalem: formaliter tamen in quantum actio est habere causam finalem ipsam bonitatem Dei. Sed non satisfacit responsio, quia vel illa actio ut actio aliquid rei addit ipsi Deo, & sic non erit in Deo, vel nihil rei addit, & secundum id non potest habere causam finalem. Respondent nonnulli moderni, actionem ut sic solum addere respectum rationis illi intrinsecum, & quantum ad illum habere causam finalem. Adduntque, cum finis moveat agentem Metaphorice, non esse necessarium ut inter finem & agentem, seu ejus operationem sit realis distinctio, sed sufficere distinctionem rationis, & quod agens determinetur a fine ad actionem, sive illa determinatio sit per modum realem, sive per modum rationis. Sed hæc doctrina falsa est, & incidit in opinionē Soncinatis, & ex illa plane sequitur amorē Dei, ut libere terminatū ad creaturas, habere propriam causam finalem, quod tamen esse omnino falsum ostensum est. Et sequela patet: nam in illa determinatione libera est etiam identitas realis, & modus rationis, proveniens suo modo a Deo ut a fine. Item falsum est, relationem rationis esse de intrinseca ratione actus realis, cum illa nihil sit. Ideoque etiam non magis potest intelligi, quod per propriam causalitatem finalem causetur, quam quod per propriam efficientiam. Et ideo alii Thomistæ negant, quod diximus, nempe Deum ita operari propter finem, ut ille finis sit causa actionis Dei, sed tantum passionis, ut sic dicam, seu effectus, aut etiam ipsius fieri. In quo quidem videntur consequenter loqui: nam juxta illos, actio Dei non est aliud quam volitio Dei: volitio autem Dei non potest habere causam finalem. Sed ex falso fundamento coacti sunt recedere a vera sententia.

Vera responsio. Et ideo facilius respondetur negando antecedens: nam actio Dei transiens non est Deus, nec in Deo, sed in creatura; & ideo habere potest causam finalem, & ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suæ actionis transeuntis, qui si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum: agit enim Deus ad extra, ut sese communicet, quæ communicatio aliquid est extra Deum, & in universum actio dici potest ordinari in terminum, ut in suum finem: si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquod commodum vel bonum sibi acquirere; sed quia agit propter suam bonitatem communicandam & manifestandam. Et hanc sententiam bene declarat Durandus in 2. distinctione 1. quæst.6. quamvis nonnulla misceat, quæ vera non sunt, quæ nunc examinare non est necesse.

SECTIO X.

Utrum in actionibus naturalium & irrationalium agentium vera causalitas finalis intercedat.

Hæc quæstio generalis est de omnibus agentibus carentibus intellectu & voluntate, quibus omnibus commune est, ut non possint actiones suas vel media ad finem referre seu ordinare. Et hinc oritur dubitandi ratio: nam propria causalitas finis non est sine hac ordinatione, ut satis declarant illæ particulæ *cujus gratia, & propter quod aliquid fit*, quibus causalitas finis solet declarari: & ideo difficile est invenire aut declarare causalitatem finalem in actionibus horum agentium, & in effectibus eorum prout ab ipsis provenit. *Ratio dubitandi.* In contrarium vero est, quia hæc etiam agentia agunt propter finem, ut late probat Aristot. in 2. Physico. cap. 7. non potest autem intelligi operatio propter finem sine causalitate finis. Et de brutis est specialis difficultas: nam illa vere moventur ad amandum ex aliqua cognitione boni: ergo intercedit in eo affectu & opere motio Metaphorica boni cogniti: ergo illa pertinet ad veram causalitatem finalem. Atque hoc confirmat experientiam: nam videmus hirundinem ita congregare paleas vel aliquid simile efficere, sicut expedit ad finem suum, & sic de aliis.

Vetus opinio de agentibus naturalibus.

In hac re fuit antiqua opinio veterum Philosophorum negantium opera naturæ provenire ex intentione alicujus finis, sed casu ita constitisse, vel ex concursu atomorū temere ita concurrentium, vel ex necessitate materiæ, ut citato loco 2.Physic.c.7.& 8. contra Anaxagoram, Empedoclem, Democritum, & Epicurum disputat Aristoteles. Quæ sententia adeo est absurda, ut refutatione non egeat. Oportet tamen advertere, aliud esse agere de constitutione totius universi, & de actione universalis naturæ ad ipsum componendum, & ita regendum ut conservari possit, aliud vero de actionibus propriis singulorum agentium naturalium. Prior actio seu effectio re vera non est actio alicujus agentis naturalis intellectu carentis, sed est actio supremi auctoris naturæ, qui sua sapientia totam universi naturam condidit ac moderatur: & ideo actio illa ad præsentem quæstionem non spectat, nec de illa dubitari potest, quin propter finem ab auctore suo intentum, atque adeo ex causalitate finis profecta sit, juxta doctrinam præcedentis sectionis. Atque hoc evidentissime docet ipsa universi pulchritudo, & mira partium ejus, & causarum omnium consensio & ordinatio. Ex qua non solum sancti Patres, sed etiam sapientiores Philosophi unum esse hujus universi auctorem, & gubernatorem, qui in finem a se intentum omnia constituit & ordinavit, intellexerunt, ut latius infra tractabimus demonstrando Deum esse, & multa de hac re erudite & breviter indicarunt Conimbricenses lib. 2. Physicor. c. 9. q. 1.

Solum ergo hic inquirimus de actionibus naturalium causa-

causarum, sive illæ sint omnino particulares, ut ignis, plantæ, &c. sive aliquo modo universales, ut cœli. De quibus præterea certum & clarum est, non casu aut contingenter certas actiones operari, sed unumquodque agens naturale ex propensione propriæ naturæ habere definitam operationem, & operandi modum, ac certum terminum, in quem per suam operationem tendit. Quod etiam est evidens experientia, nam lapis suo motu naturali semper fertur deorsum, ignis semper calefacit; ex diversis seminibus diversa viventia procreantur, & aliæ potentiæ & organa ad hoc munus, aliæ vero ad alia destinatæ sunt, & eam formam, situm, & reliqua omnia ad operandum necessaria in ea proportione habent res singulæ, quæ ad tales actiones vel effectus necessaria sunt. Quod in omnibus rebus naturalibus, & præsertim in viventibus, & animalibus videre licet. Fuitque hoc necessarium ad convenientem ipsius universi compositionem, & gubernationem, nam cum ex variis rebus & contrariis constet, quæ varias etiam, & interdum contrarias actiones exercent, si non essent omnia ita constituta, ut singula ordinate sua munera obirent, in ipso universo summa esset confusio, & res ipsæ minime conservari possent: ut autem hujusmodi concentus, & ordo ex tot rebus consurgere posset, necessarium fuit res singulas in destinatos fines seu terminos suis actionibus tendere, ex quibus totius universi bonum consurgeret. Item hac ratione videmus naturales motus regulariter eodem modo perfici, raroque deficere, idque non absque aliquo extrinseco impedimento occurrente. Item, in suis operibus ita se gerunt res naturales, sicut expedit, ut ad connaturalem terminum perveniant, quo termino consecuto cessant ab operando. Hæc ergo omnia sunt manifesta signa, hæc agentia naturalia operari non casu ac temere, sed definito modo tendendo in certum aliquem scopum.

Vide Lactant. lib. de Opific. Dei & D. Th. 3. contra Gent. cap. 2.

Rejectio errore in quo sita difficultas.

Jam vero solum superest quæstio (quæ ex parte videtur pertinere posse ad loquendi modum) an ratione hujus determinationis dicenda sint hæc agentia agere propter finem, & (quod ad nos magis spectat) an eorum actiones dici possunt proprie causatæ a finali causa. Aliqui enim simpliciter negant utrumque loquendi modum, quia ipsa agentia non moventur a fine, in quo proprie causalitas finis consistit. Item finis respectu harum actionum non se habet ut principium, sed tantum ut terminus: locus enim deorsum respectu lapidis, non est principium motus quo descendit, sed tantum terminus: finis autem, ut sæpe diximus, ut habet solum rationem termini non est causa, sed ut aliquo modo est principium. Alii vero simpliciter putant admittendas esse illas locutiones, quia Aristoteles absolute ait agentia naturalia operari propter finem, & formam dicit esse finem naturalis generationis, & significat esse proprie causam finalem. Item quia natura summo artificio, & industria has suas operationes exercere videtur, per media valde proportionata fini.

Resolutio de causalitate finis in agentibus mere naturalibus.

Nihilominus proprius modus loquendi in hac materia est, actiones horum agentium naturalium esse propter finem, & esse effecta causæ finalis. Non tamen ut præcise egrediuntur ab ipsis naturalibus agentibus, sed ut simul sunt a primo agente, quod in omnibus & per omnia operatur. Vel e converso (& fere in idem redit) prout ipsa proxima agentia subsunt directioni & intentioni superioris agentis. Et ideo ipsa agentia naturalia non tam dicuntur operari propter finem, quam dirigi in finem a superiori agente. Ita explicarunt rem hanc sapientiores Theologi & Philosophi, D.Thom. 1. par. qu. 103. art. 1, & 3. cont. Gent. cap. 25. ubi utitur communi exemplo de sagitta, quę in certum scopum tendit, non tamen in illum se dirigit, sed a jaculante dirigitur. Idem Albertus in 2. Physic. c. 2. & ibi alii Philosophi, & Simplicius text. 78. sumiturque ex Aristotele ibi, & 1. de Cœlo c. 4. text. 32. ubi dum conjungit Deum & naturam, dicens, nihil facere frustra, satis indicat naturam in agendo propter finem subordinari Deo. Et eodem modo lib. 2. de partib. animal. c. 13. ait, naturam nihil agere frustra; & ibidem ait naturam velle hoc vel illud propter finem, quod non potest intelligi de natura, nisi propter auctorem suum. Et eodem sensu ait 4. de Generat. animal. c. 2. *Omnia, quæ natura, vel arte fiunt, ratione aliqua sunt.* Et hinc etiam manavit illud tritum axioma, *Opus naturæ esse opus intelligentiæ*, ut est apud Averroem 12. Metaph. com. 18. & Themistium 1. Phys. text. 81. & 1. de Anim. text. 23. Denique ideo Hippocrates, quem imitatur Galen. lib. 1. de usu part. naturalia agentia, docta & indocta vocat, indocta in se, docta in directione primæ causæ.

Atque ita fit, ut in his actionibus, ut sunt a naturalibus agentibus non sit propria causalitas finalis, sed solum habitudo ad certum terminum: ut vero sunt a Deo, ita sit in illis causalitas finalis, sicut in aliis externis & transeuntibus actionibus Dei. Adæquatum enim principium harum actionum non est solum proximum agens naturale, nisi forte secundum quid scilicet in tali ordine; tamen absolute principium est prima causa: ideoque in adæquato principio talium actionum includitur intellectualis causa intendens finem earum.

Unde ulterius recte concludit Aristoteles, primam radicem ob quam res naturales habent has dispositiones, vel hæc organa, aut has partes & similia, non esse sumendam ex sola materia, sed ex fine. Nam si materia sumatur secundum se, indifferens est, & nullam habet necessitatem harum dispositionum seu proprietatum: si vero supponatur ut jam affecta his vel illis dispositionibus, jam illæ introductæ sunt propter aliquem finem seu formam, & ipsa forma indiget illis propter suam conservationem, vel propter aliquam operationem: ipsa vero operatio rursus est vel propter conservationem speciei aut ipsiusmet individui, aut saltem propter communicationem suæ perfectionis; in his enim naturalibus agentibus non sunt operationes, quæ ipsæmet sint fines; hoc enim proprium est intellectualium rerum. Atque ita omnis connexio & necessitas connaturalis, quæ per se est in his rebus naturalibus, sumitur ex ordine ad finem. Neque obstat quod naturales proprietates necessario conveniant propter intrinsecam dimanationem a forma, quia una habitudo non repugnat alteri, sed habent inter se subordinationem, nam illa necessaria dimanatio reducitur ad efficientem causam, quæ subordinata est finali: ideo enim natura dedit tali formæ vim, ut ab ea dimanarent tales proprietates, quia illæ sunt accommodatæ ad finem propter quem est res, quæ per talem formam constituitur. Sic igitur tam in constitutione & formatione harum rerum, quam in earum actione reperitur concursus finalis causę: intentio autem propria talis finis non est in ipsis naturalibus agentibus, sed in prima causa.

Cur res naturales diversis dispositionibus affectæ.

Sed videri potest alicui sine causa confictus hic modus agendi propter finem, esseque præter Aristot. intentionē. Nam in primis Arist. in 12. Metap. videtur sentire Deū hæc inferiora non agnoscere, nedum curare illa: & in lib. de Mundo ad Alexan. significat, non recte sentire de Deo, qui putant Deum in curandis his inferioribus actionibus occupari. Deinde si per impossibile Deus non concurreret ad actiones agentium naturalium, sed eas independenter suos motus agere sineret, nihilominus lapis descenderet deorsum, ignis generaret sibi simile, & sic de ceteris: non est ergo hæc finalis causalitas, sed mera naturalis necessitas. Et confirmatur, nam si agentia naturalia agerent ex intentione divina, nunquam errarent in suis actionibus, nec deficerent a consequendis terminis earum: consequens est contra experientiam, cum sæpe generentur monstra, quæ peccata naturæ appellantur. Sequela patet, quia divina intentio nec frustrari potest, nec errare.

Quæ necessitas afferendi connexionem rerū naturalium & directionem in finem.

Respondetur: de Aristotelis mente jam satis ex dictis constat, latiusque infra ostendemus ex ejus sententia, habere Deum scientiam & providentiam harum rerum singularium & inferiorum: quod non obscure indicat infra lib. 12. in fine, dum totum universum subjicit Deo tanquam supremo principi & duci. Ad primam vero rationē respondetur primo, ex illa hypothesi impossibili sequi, naturam ordinatissime operari tendendo in finem, sine ulla directione vel intentione finis, quod per se est satis absurdum. Etenim eodem modo posset quis argumentari, quod licet hic mundus non esset ab alio conditus, si ex se ita esset sicut nunc est, habere convenientissimum ordinē sine causalitate finis. Hoc tamen non obstat quo minus de facto, sicut non potest esse nisi causatus, ita non potest esse nisi causatus a fine. Ita ergo dicimus, motus & actiones rerum naturalium sicut non possunt esse sine concursu alicujus intellectualis agentis, ita non posse esse sine causalitate finis. Addo deinde, quod si per impossibile Deus

per se & immediate non concurreret ad omnes actiones agentium naturalium, nihilominus mediate dici deberent ordinate in finem ab auctore naturæ, qui & naturalibus agentibus dedit tales virtutes propter tales actiones, & ipsas actiones esse voluit propter certos fines, & generatim propter bonum & conservationem universi.

Multi in natura effectus quorum nulla reddi potest sufficiens causa præter finem intentum a prima causa.

Unde tandem addo, plures esse motus, vel actiones in his rebus naturalibus, quarum non potest sufficiens ratio reddi ex privatis proprietatibus, vel inclinationibus singularum rerum: aqua enim sursum ascendit ad replendum vacuum, cujus ratio ex peculiari aquæ natura ac proprio impetu reddi non potest, sed ex fine, qui in perfectione totius universi sit positus, quem oportet ab alio superiori agente intendi. Simile est de aqua maris, quæ ita in littore continet impetum, & tumentes fluctus suos, ut terram nunquam cooperiat; utique propter mistorum & viventium salutem, quem finem intendit supremus naturæ Gubernator. Ex his ergo intelligimus, quando hæ res naturales moventur, vel operantur juxta proprias & peculiares inclinationes suas, cum per illas etiam deserviant commodis & conservationi totius universi, & suarum specierum, vel etiam individuorum, & præcipue hominis, in eis etiam operari ex directione in finem, per subordinationem ad superius agens.

Lege Arist. 2. Phys. & 2. de anim. c. 4. & 1. Pol. cap. 3.

Ad confirmationem respondetur simpliciter negando sequelam: quin potius Aristot. 2. Phys. text. 82. Inde confirmat hæc agentia naturalia agere propter finem, quia sicut ars intendens finem, interdum illum non assequitur, ita in actionibus naturæ, eo quod certum finem intendant, inde sequi monstra seu peccata naturæ, quia non semper possunt finem suum assequi propter impedimentum occurrens. Alioqui, si natura non tenderet in certum finem, nulla essent monstra in natura, quia non magis aberraret ab scopo, efficiendo monstrum, quam efficiendo quodlibet aliud: nam monstrum proprie est vitium naturæ a fine suo deficientis. Quod vero objiciebatur de intentione auctoris naturæ, nil obstat quia illa intentio non semper est absoluta & efficax, seu (ut Theologorum more loquamur) per voluntatem beneplaciti, vel consequentem, sed per voluntatem generalem vel antecedentem, quæ est quasi conditionata intentio, quæ in hoc consistit, quod Deus vult effectum perfectum sequi, quantum juxta ordinem naturalium causarum sequi potuerit, cum quibus quantum in ipso est, vult concurrere. Simul autem vel permittit, vel etiam interdum vult & intendit monstra, vel peccata naturæ, vel propter universi pulchritudinem & varietatem, vel ut causas naturales suos motus & cursus agere sinat. Et ideo neque cum causa impedita ab alia extraordinario modo vult concurrere, neque etiam impedientem causam peculiari cura aut providentia removere, regulariter loquendo, quamvis ob commune bonum interdum id efficiat, de quo latius Theologi partim in 1. d. 45. partim in 2. d. 37. & D. Th. 1. par. q. 22. & q. 105. & legi potest August. 16. de Civit. c. 8. & lib. 83. quæst. q. 24.

Quomodo bruta animalia propter finem operentur.

Lege Plin. lib. 6 suæ hist. Plutar. in proprio lib. de industr. Porphyr. Arist.

Superest, ut de brutis animantibus pauca dicamus, in eis enim major quædam apparet participatio causalitatis finalis. Primo quidem, quia à bono sibi conveniente & cognito, Metaphorice alliciuntur, atque ita in illud tendunt per actum a se elicitum, & ab illa motione Metaphorica causatum: illa ergo motio aliqua realis causalitas est, & non nisi finalis. Deinde ut consequantur illud objectum conveniens, quod appetivere, certa media etiam a se cognita appetunt tanta industria & prudentia, ut videantur plane & cognoscere utilitatem eorum ad finem, & propter illam ea appetere. De qua sagacitate & industria animalium, & multa scribunt Philosophi, & quotidiana experientia nobis satis constat. Quæ adeo moverunt nonnullos Philosophos, ut existimarent bruta uti ratione, licet imbecilliori & imperfectiori quam homines. Quæ sententia referri solet ex Porphyr. lib. 3. de Abstinentia. Est tamen non solum a doctrina nostræ fidei aliena, verum etiam ab omni ratione, & communi hominum sensu: nam potentia rationalis, ut Aristotel. dixit 9. Metaph. valens est ad opposita, nam medio discursu in rebus agendis nunc hoc medio, postea alio utitur: belluæ autem non ita operantur, sed semper eodem modo, quod sufficiens signum est non ratione, sed impetu naturæ duci. Adde, quod si animæ brutorum rationales essent, etiam essent immortales.

Bruta nihil vere cognoscere, aut vitaliter appetere absurdum.

Alii vero, ut hoc vitarent incommodum, in alium extremum errorem inciderunt, negantes bruta quicquam vere cognoscere aut appetere appetitu elicito, sed solum naturali pondere ferri, ut lapidem, aut extrinsecus mota & attracta, sicut ferrum trahitur a magnete. Verum hoc æque absurdum est, & contra evidentem experientiam, imo & contra divinam Scripturam. Verumtamen contra hos duos errores in scientia de anima agendum est latius.

Bruta rationem finis formaliter non norunt.

Quod ergo ad præsens attinet, dicendum est bruta non cognoscere formaliter rationem finis aut medii, quia non possunt unum cum alio conferre: unde nec in ipso fine cognoscunt propriam rationem convenientiæ, propter quam est per se amabilis, imo nec discernunt inter objectum, quatenus est conveniens per se, vel propter aliud, quia hoc totum magnam discretionem rationis requirit. Aliquo tamen modo cognoscunt & apprehendunt rem aliquam, aut motionem ut sibi convenientem, & naturali instinctu judicant sibi esse appetendum, prosequendum, vel fugiendum tale objectum. Qui naturalis instinctus nihil aliud est, quam quidam actus phantasiæ seu æstimativæ, necessitate naturali ab illa profluens posito phantasmate talis rei: quo actu practice (ut humano modo loquar) judicat brutum hoc esse sibi vitandum, vel prosequendum aut appetendum, quamvis non valeat rationem convenientiæ vel disconvenientiæ discernere. Hoc autem naturali judicio posito, appetitus etiam naturaliter illud sequitur.

Lege D. Th. 1. p. q. 78 ar. 4. & q. 87. ar. 1. ad 3. & 2. 2. q. 72. ar. 1. ad 3.

Bruta quâ finis causalitatem participent.

Ex quo fit primo, ut causalitas finis aliquo modo participetur a brutis, ut argumentum factum convincit, quia illa appetitio elicita sine dubio causatur ex Metaphorica motione objectiva boni convenientis, quæ non potest ad aliud genus causalitatis revocari. Nihilominus tamen addendum est illam causalitatem adeo esse imperfectam in eo genere, ut sit quasi materialis motio finis potius quam formalis, ut significavit D. Th. 1. 2. qu. 1. art. 2. & qu. 6. art. 2. Et ratio est, quia non cognoscunt formalem rationem convenientiæ vel utilitatis: ergo non ita moventur, ut possint ordinare unum in aliud, nec etiam aliquid formaliter appetere ut propter se amabile: ergo non tendunt formaliter in finem ut finem, nec in medium ut medium, neque in finem propter se, & in medium propter finem, sed quantum est ex suo modo operandi, æque tendunt in utrumque, & ideo merito dicuntur materialiter potius, quam formaliter propter finem operari. Quapropter quantum ad formalem relationem in finem ita existimandum est de actionibus brutorum, sicut aliorum agentium naturalium. Idemque judicium est de appetitu sensitivo hominis, si per se solum consideretur, & non ut subest motioni voluntatis vel rationis, de quo alias.

DISPUTATIO XXIV.

De ultima finali causa, seu ultimo fine.

Quæ sit hic ratio agendi de materia hujus disputationis.

Quamquam disputatio de ultimo fine propria sit Philosophorum moralium, tamen non potest Metaphysica, quæ suprema sapientia naturalis est, illam omnino prætermittere; quia sicut in aliis generibus causarum primas causas contemplatur, quod hactenus præstitimus, ita & in hoc. Unde & Arist. 2. Metaph. c. 2. hanc rem attigit, dum probavit non dari processum in infinitum in finibus, & 12. Metaph. primo motori attribuere videtur rationem finis ultimi. Itaque moralis Philosophus de fine ult. disputat in ordine ad mores hominum, & ad media quibus comparandus est: Metaphysici vero est agere de ultimo fine, quatenus primam rationem causandi in hoc genere obtinet, & quatenus ab eo pendet omnis causalitas aliorum finium, & consequenter quatenus ab eo pendent omnia entia, quæ per causalitatem esse participant: ac denique quatenus esse finem ultimum, attributum est primi entis. Duo igitur breviter de hoc fine ultimo explicabimus. Primum an sit, simulque an unus sit, & quis sit. Deinde quem influxum habeat in hac ratione causandi.

SECTIO I.

An possit sufficienter probari ratione naturali, dari aliquem ultimum finem, & non dari processum in infinitum in causis finalibus.

Duplex modus ultimi finis.

Duobus modis, ut in superioribus diximus, potest intelligi aliquem finem esse ultimum, scilicet vel secun-

cundum quid tantum, seu in aliqua serie mediorum seu respectu alicujus intentionis, & electionum, quæ ab ea procedunt, vel simpliciter, & respectu rerum omnium, quæ in finem ordinari possunt: hic præcipue agimus de fine ultimo hoc posteriori modo, quia in eo sita est præcipua hujus rei difficultas: tamen ut a clarioribus procedamus, præmittemus aliqua de priori modo finis ultimi.

Resolutio de fine ultimo tantum secundum quid.

Dico ergo primo: In omni serie seu intentione, & actione propter finem necessario dandus est aliquis finis ultimus vel negative, id est, qui ad alium finem in illa serie seu ex vi illius intentionis non ordinetur, vel etiam positive secundum quid seu in illa serie, quia nimirum omnia, quæ ad illam pertinent, ad talem finem referuntur, & ibi sistunt. Atque in hoc sensu impossibile est dari processum in infinitum in his finibus. Hanc conclusionem præcipue intendit Aristotel. lib. 2. Metaph. & ex ultima parte necessario inferuntur reliquæ. Nam si procedendo ab electione primi medii versus finem non proceditur in infinitum, sistendum necessario est in aliquo, ultra quem non tendat intentio: ille ergo erit finis ultimus in illa serie, & negative, quia talis finis ad alium non ordinatur, alias in eo non sisteretur, & positive, quia in illum referuntur omnia, quæ ad illam seriem pertinent, cum omnia propter illum appetantur: nam si quid non propter illum appeteretur, non pertineret ad illam seriem, sed quasi per accidens adjungeretur. Ut v. gr. respectu medici, & in serie curationis sanitas hominis est finis ultimus negative, quia illa est per se intenta, & ultra illam non progreditur intentio medici, ideoque illa consecuta cessat actio: est etiam finis ultimus positive, quia ad illam referuntur omnia, quæ sunt illius artis, ut instrumenta ad medicamenta conficienda, medicamenta ad temperandum vel evacuandum humorem, & hoc tandem ad ipsam sanitatem. Quod si aliquis fortasse medicamentum etiam sumat, vel propter delectationem, vel propter nutrimentum, jam ille finis non pertinet ad seriem curationis, sed ad aliam intentionem per accidens cum alia conjunctam.

Superest ut ultimam partem conclusionis probemus, quam late demonstrat Aristotel. cit. loc. facile autem in hunc modum formari potest demonstratio. Nam imprimis descendendo ab intentione finis ad electionem vel executionem mediorum, necesse est ut tandem sistat electio in aliquo medio, quod sit primum in executione, & ultimum in ordine intentionis, quia alias nunquam posset actio inchoari, & ita frustranea esset omnis electio, quia semper procederetur ab una electione in aliam, & nunquam perveniretur ad usum, & ita tolleretur omnis actio. Unde quantum est evidens experientia, inchoari a nobis inquisitiones finium per media, tam est evidens in progressu finis ad media sisti in ultimo seu primo medio. Rursus, quod ab hoc primo medio versus finem tendendo, non possit in infinitum procedi, probatur primo, quia impossibile est omnia, quæ in illa serie appetuntur propter aliud appeti: ergo sistendum est in aliquo, quod appetatur propter se: ille ergo erit finis ultimus in illa serie. Nam in illa particula *propter se* includitur negatio propter aliud, quæ negatio etiam in antecedenti supponitur, dum assumimus, non posse omnia objecta, seu omnes fines contentos in una serie, propter aliud appeti, vel in aliud ordinari.

Hoc autem antecedens probatur: nam sumo totam finium & mediorum collectionem (sive enim hæc finita sit, sive infinita, potest tota simul concipi); de illa ergo interrogo, an propter se appetatur, vel propter aliud: non potest dici hoc posterius, alias extra totam collectionem esset aliquid, quod involvit contradictionem: ergo dandum est primum: ergo necessario intra illam collectionem sistendum est in aliquo, quod propter se appetatur. Nam cum incipiendo a primo medio, illud eligatur propter secundum, & secundum propter tertium, & sic deinceps, nisi sistatur in aliquo fine propter se intento, non poterit tota collectio propter se appeti, quia neque ratione omnium, vel singulorum, quæ in illa sunt, cum multa ac fere omnia propter aliud appetantur, nec ratione alicujus, nisi aliquid admittatur propter se intentum: necessario igitur hoc admittendum est.

Objectio. satisfit. Dicetur fortasse, illam collectionem nec propter se appeti, nec propter aliud, quia non tota per modum unius intenditur, sed per partes (ut ita dicam) id est, amando singula ex contentis in illa collectione: atque ita dicetur, solum appeti amando unum propter aliud. Unde etiam concedetur, quod licet collectio eorum, quæ amantur unum propter aliud, semper sit finita, quia procedendo ab uno in aliud non potest in infinitum pertransiri: nihilominus fines appetibiles in illa serie non sunt finiti, sed in infinitum procedunt, & ita non sistit in aliquo ultimo & propter se appetibili.

Sed contra hoc evidenter procedunt rationes Aristotelis. Prima, quia hoc modo nunquam posset inchoari intentio: nam hæc inchoanda est ab aliquo, quod sit primum in intentione: hoc autem nullum esse potest, si illo modo in infinitum proceditur. Nam vel illud, quod est primum in intentione, amatur propter se, & sic cessat processus; vel amatur propter aliud, & sic non potest esse illud primum in intentione, sed illud aliud propter quod amatur: ergo si semper proceditur ab uno amato propter aliud, in illud aliud propter quod amatur, nunquam dari potest primum in intentione: ergo nec dabitur prima intentio: ergo nunquam poterit intentio inchoari, quia non inchoatur, nisi ab aliqua prima.

Secundo ratio (& fere in eandem redit) quia sic tollitur causalitas finalis. Patet sequela: nam finis intermedius non causat, nisi in virtute prioris, & dependenter ab illo, ut præcedenti etiam disputatione declaratum & probatum est: ergo si in infinitum proceditur ab uno in alium priorem, & nunquam pervenitur ad finem primum in intentione, non poterunt omnes intermedii quicquam causare, cum omnes pendeant ab illo primo, & ille nunquam causet, vel non sit: necessario ergo veniendum est ad aliquem, qui sit primus in causando in hoc ordine, quem nunc ultimum vocamus in executione, quia in processu mediorum illic sistit inquisitio. Et declaratur hæc ratio, ne quis putet in ea peti principium supponendo dari primum finem, non enim supponitur, sed probatur esse necessarium, si futura est causalitas finalis. Declaratur autem fere argumento in principio facto: nam sumo totam seriem finium collective, vel illa est dependens in causando finaliter ab alio fine, & hoc est impossibile, alias jam non sumeretur tota collectio, & præterea quia jam tota illa non posset causare, nisi innixa alteri, a quo pendere dicitur: de quo eadem redit quæstio, nam si ille finis dicatur esse independens, ille est ultimus, quem inquirimus: dependens autem poni non potest, alias comprehensus esset in priori collectione. Si autem tota collectio est independens in causando finaliter, necesse est intra illam esse aliquem finem independentem ab alio priori in causando finaliter; impossibile est enim omnia contenta in collectione esse dependentia, & totam collectionem esse independentem, & eadem ratione impossibile est inchoari causalitatem, nisi in collectione causarum subordinatarum aliqua sit independens. Quem discursum latius prosequemur infra in causis efficientibus, demonstrando Deum esse.

Tertia ratio Aristotelis, & optima, est, quia dum dicitur omne medium appeti propter aliud, & nunquam perveniri ad aliquid propter se amabile, destruitur ratio boni, quod per se constat esse absurdissimum. Sequela patet, quia bonum utile ad aliud, solum est bonum secundum quid, & solum sit appetibile ratione alterius, ad quod est utile: ablato autem eo, quod est tale simpliciter, necesse est tolli illud, quod solum est tale secundum quid, præsertim cum solum sit tale per habitudinem ad alia. Ablato ergo fine propter se appetibili, aufertur bonum simpliciter, quod est per se bonum, & consequenter etiam aufertur bonum secundum quid, quia jam non habet unde sit bonum, neque unde reddatur appetibile. Unde aperta est repugnantia, dicere unum esse appetibile propter aliud, & hoc deinceps propter aliud, nullo existente appetibile propter se. Alias rationes habet Aristot. tum cit. loco, tum 1. Ethic. cap. 2. sed hæ sufficiunt: nam res etiam est satis clara.

Resolutio de ultimo fine simpliciter.

Dico secundo: etiam datur aliquis finis ultimus simpliciter respectu omnium rerum, & particularium finium, & coordinationum eorum, qui est ipsemet Deus. Hæc assertio in doctrina fidei est certa, quam tradit D. Th. 1. p. qu. 44. ar. 4. & 103. ar. 2. & cum eo cæteri Theologi ex illo Prov. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*, & Apoc. 21. & 22. *Ego sum α & ω.* Idemque tra- Prov. 16.

tradiderunt Sancti Patres: præsertim Dionysius c. 10. de divin. nom. & D. August. lib. 1. de doctr. Christ. c. 23. & lib. 19. de Civit. a principio, & ex Philosophis id attigit Arist. 12. Metaph. c. 10. & lib. de mundo ad Alex. & Plato in Timæo. & lib. 4. de legib. & Trismegist. in Pimand.

Difficultas autem est, an possit evidenti ratione demonstrari, hunc finem ultimum esse unum respectu rerum omnium. Nam ex his demonstrationibus, quibus probatur non dari processum in infinitum in finibus, non potest satis concludi, dari hoc modo aliquem finem ultimum universalem, seu communem, in quem omnia referantur, & ipse non in alium: nam unaquæque res potest in suum finem proprium ultimate tendere, & ita in nulla serie dabitur processus in infinitum in finibus, etiamsi nullus detur finis ultimus communis omnibus.

Respondetur, aliud esse quærere, an detur aliquis finis ultimus communis, in quem omnia ordinentur, aliud verum an res omnes & singulæ illum finem intendant ac quærant. De hoc posteriori puncto dicemus in sect. sequ. nunc solum de priori sensu agimus. Et in eo dicimus, esse evidenter ratione naturali dari unum finem ultimum rerum omnium, [illegible] colligi ex illo principio, quod non datur processus in infinitum in finibus, adjunctis aliis duobus supra etiam demonstratis, nimirum, dari unum principium primum effectivum rerum omnium, & illud operari propter finem. Ex quibus ita concluditur ratio. Primum principium efficiens rerum omnium propter aliquem finem illas produxit, conservat ac regit, & in ejus intentione non datur processus in infinitum: ergo propter aliquem finem ultimum hæc omnia operatur: ille ergo finis ultimus, quem primum agens intendit, est unus, & consequenter est finis ultimus simpliciter rerum omnium. Probatur hæc ultima consequentia, cætera enim clara sunt. Quia non potest Deus plures ultimos fines, & suæ intentioni adæquatos in suis operibus intendere: nam etiam homo non potest hoc modo plures fines ultimos intendere, ut 1. 2. qu. 1. art. 5. demonstratur: multo ergo minus Deus. Quia intendere plures fines non ad perfectionem, sed ad imperfectionem potius pertinet.

Dices, esse longe diversam rationem de homine, & de Deo: nam homo intendit finem ultimum, ut finem suum, in quo suam beatitudinem & sufficientiam bonorum omnium collocat, & ideo fieri non potest, ut homo simul intendat duos ultimos fines completos: nam si neutrum fine altero sibi sufficere existimat, neuter est finis ultimus completus: si autem unum ex illis amat ut sufficientem, alter non potest habere rationem finis ultimi. At vero Deus dum operatur propter ultimum finem, non operatur propter ultimum finem suum, sed earum rerum, quas creat: nam in superioribus est ostensum, esse differentiam inter voluntatem creatam & divinam, quod in voluntate creata actus ipse voluntatis ordinatur, ut ad finem ad objectum, quod amat: in voluntate autem divina maxime: sed una res volita ordinatur in aliam ut in finem. Sic igitur non repugnabit Deum intendere plures ultimos fines earum rerum, quas extra se vult & operatur, quia respectu diversarum rerum nihil repugnat dari diversa bona, in quibus earum ultima perfectio, & quasi felicitas consistat. Sicut possunt plures homines, plures fines ultimos intendere, licet unus non possit. Nam ita se habet Deus intendendo pluribus rebus fines earum. Unde confirmatur: nam res, quarum Deus fines intendit, sunt diversarum rationum & naturarum: ergo habere etiam possunt varios fines ultimos sibi proportionatos: ergo & Deus potest illos fines ut plures sunt, variis rebus intendere.

Dicet aliquis: Deum non intendere rerum varietatem & distinctionem, nisi in ordine ad aliquid unum, v. gr. complementum universi, vel aliquid simile, & ideo necessarium esse, ut in procreatione rerum quantumvis distinctarum unum finem ultimum intendat. Sed hoc non satisfacit. Primo, quia non est adeo evidens Deum intendere res omnes creatas ad unius compositionem, vel complementum: nam licet in corporalibus ita appareat, de spiritualibus non ita potest ratione probari, maxime, si spiritualia cum corporalibus comparentur. Et præcipue, si Deus plures mundos produxisset, prout potuit. Secundo, illud non satis est, ut omnia dicantur habere unum finem ultimum simpliciter, tum quia ipsa unitas & constitutio universi est, quid valde imperfectum, ut ad illud dicantur omnia, sicut ad finem ultimum ordinari, tum etiam, quia ipse ordo rerum universi ordinatur ad singularum rerum, vel specierum conservationem, & omnia corporalia ordinantur aliquo modo ad hominem, ut etiam Aristoteles cognovit 1. Polit. c. 5.

Quapropter non potest aliter tota hæc demonstratio concludi, nisi demonstrando ultimam partem conclusionis, nimirum hunc ultimum finem, quem primum efficiens intendit in suis actionibus, non posse esse aliquid aliud a se ipso: nam hinc evidenter sequitur res omnes procreatas, quantumvis inter se diversas, sicut uniuntur in uno primo principio, ita etiam uniri in uno ultimo fine: etiamsi fingamus aliquas earum ita esse constitutas, ut inter se una ad alteram, nec plures ad unam aliquam extra Deum ordinentur. Prima autem propositio assumpta probatur, quia id, quod est unicuique agenti finis potissimus suarum actionum, est illi optimum & maximum bonum, præsertim si ordinata sit, & recta intentio, ut docuit Arist. 1. Ethic. c. 7. sed primo agenti nihil est optimum & maximum bonum, nisi ejus intrinseca bonitas: ergo respectu illius nihil potest esse ultimus finis actionum & effectuum ejus, nisi ipsemet ratione suæ bonitatis, ultimus enim finis est potissimus in omni intentione & actione. Præterea, quia ratio causæ finalis perfecta est, & de se pertinet ad perfectionem simpliciter; ergo convenit Deo in summo gradu perfectionis, tum quia omnis perfectio simpliciter est in Deo in summo gradu; tum etiam, quia cum bonitas sit ratio causandi finaliter, & Deus sit summum bonum, necesse est, ut rationem & perfectionem finalis causæ in summo habeat. Sicut autem summa perfectio in ordine efficientium est, quod sit primum & universalissimum, ita in ordine finium, quod sit ultimus & universalissimus: ergo talis perfectio necessario tribuenda est Deo. Præterea omne agens in quantum agens, operatur aliquo modo propter seipsum, atque ita est finis suarum actionum: ergo & primum agens omnia operatur propter se: ergo est finis omnium, cum omnia sint ex actione & effectione ejus: non est autem finis non ultimus: nam is semper est in suo ordine imperfectus: ergo est finis ultimus. Tandem huc tendit illud axioma, quod ordo finium est juxta ordinem agentium: nam agens quo perfectius, vel universalius, eo intendit perfectiorem vel universaliorem finem: Deus autem est perfectissimum & universalissimum agens: ergo intendit perfectissimum & universalissimum finem. Legatur D. Th. 3. cont. Gent. c. 17. & 18.

Ad objectionem ergo superius factam respondetur, quamvis Deus non agat propter se, ut propter finem suũ, sed suorum effectuum vel actionum, nihilominus non posse habere, nisi unum finem ultimum omnium earum, non quia illum finem quærat, ut satietur, & in eo habeat sufficientiam bonorum omnium, sed potius, quia supponitur habens in se sufficientiam bonorum omnium, & summam bonitatem ac perfectionem, a qua sola primo moveri, seu invitari potuit, ut aliis benefaceret propter seipsum. Unde licet verum sit, ex ipsis rebus, quas creat, quasdam ordinare ad alias, ut ad fines, vel potius omnes ita inter se connectere, ut aliæ aliis vicissim deserviant, atque hoc modo sub ipso Deo assignari possint alii fines communes vel universales, ad quos singulæ creaturæ, præter privatos fines, ordinantur ab ipsomet creatore, & præsertim ad ordinem, vel pulchritudinem universi, tamen simpliciter nullus extra Deum potest dici finis ultimus, in quem divina intentio, seu actio tendit. Adeo ut dixerit D. Th. qu. 3. de potent. art. 15. ad 14. ipsam etiam communicationem divinæ bonitatis non esse finem ultimum, sed ipsammet divinam bonitatem, quia communicatio bonitatis divinæ, quid creatum est, unde ipsa etiam refertur in bonitatem increatam, ex cujus amore Deus se communicare voluit, non quia ei sit commodum aut utile, sed quia ipsum deceat, sitque suæ bonitati consentaneum. Addit vero ibidem D. Th. Deum non agere ex appetitu finis ultimi, sed ex amore sui, quia non agit ad consequendum finem ultimum, sed ad communicandam bonitatem ejus. Quod quidem est verum respectu ipsiusmet Dei, quia, ut sæpe diximus, non agit propter se, ut propter finem suum: tamen respectu creaturarum dici etiam potest, Deum operari ex appetitu finis, id est, appetens, ut creaturæ seipsum ut finem consequantur.

Ex quo etiam intelligitur, cum in præcedenti disputatione distinxerimus duplicem finem, objectivum & formalem, Deum non dici ultimum finẽ formalem, sed objectivum

Deus ultimus creaturarum finis objectivus.

ctivus, nō formalis. ctivum creaturarum, vel proprie, vel late de objecto loquendo, juxta ea, quæ dicemus sect. sequ. Et ratio est, quia finis formalis non est ultimus simpliciter, cum in objectivum ordinetur, ut supra ostensum est. Item, quia licet Deus sit summum bonum, tamen creaturæ non assequuntur illud, nisi quatenus aliquo modo illud participant: unde assecutio illius boni summi, quæ finis formalis dicitur, semper est aliquid creatum. Unde obiter solvitur quædam objectio supra facta, nimirum, quomodo tanta rerum ac naturarum varietas possit ad eundem ultimum finem ordinari, ratio enim est, quia ille non est finis, ut assecutio, sed ut bonum assecutum, res autem diversæ habent diversitatem in modo assequendi finem illum, quamvis in eodem fine ultimo conveniant, sicut conveniunt in eodem primo principio, differunt tamen in modo, aut gradu emanationis ab ipso.

Actionum Dei finis cui ipse Deus. Tandem intelligitur ex dictis, quod licet respectu creaturarum Deus sit finis ultimus objectivum, cujus gratia vel creatæ sunt, vel ipsæ operantur, tamen respectu actionis ipsius Dei est ultimus finis Cui: nam illi creantur, vel aguntur omnia, vel potius sibimet creat & efficit omnia. Omne enim agens habet rationem finis cui respectu suæ actionis, sive per eam quærat commoditatem suam, ut communiter agunt agentia creata, vel tantum communicationem & manifestationem suæ bonitatis, ut Deus.

SECTIO II.

Utrum finis ultimus per se, ac proprie concurrat cum omnibus finibus proximis ad finaliter causandum, & consequenter, an omnia agentia in omnibus actionibus suis finem ultimum intendant.

Explicatur titulus quæstionis. QUæstio hæc intelligenda est de ultimo fine simpliciter seu universali: nam de illo, qui tantum est ultimus in aliqua serie, jam supra ostendimus ipsum esse, qui immediate influit finaliter in omnes effectus, vel actiones ad illam seriem per se pertinentes. Imo diximus hujusmodi finem esse totam rationem causandi, ita ut media vel fines intermedii nullam propriam causalitatem finalem habeant, nisi quatenus substant, vel quasi informantur ab hoc fine. De fine vero ultimo simpliciter est specialis quæstio, an influat cum omnibus finibus particularibus ad causalitates eorum per se & immediate, per modum causæ universalis in eo genere, ad eum modum, quo prima causa efficiens in genere efficientis causæ concurrit per se & immediate cum omnibus causis efficientibus particularibus.

Argumenta in partem affirmantem.

Et videtur quidem omnino ita esse dicendum: primo, quia ratio causæ finalis tam perfecte & universe convenit Deo in suo genere, sicut ratio efficientis in suo: ergo, sicut ratio primi efficientis ita convenit Deo, ut omnia ab ipso pendeant per se, & immediate in causando efficienter, ita ratio primi seu ultimi finis convenit Deo cum hac perfectione & universalitate, ut ab ipso in causando pendeant per se & immediate omnes particulares fines. Nec satis est, si quis dicat causalitates particularium finium pendere quidem immediate a Deo, non tamen in genere finis, sed in genere efficientis, sicut de materiali & formali causa superius diximus: non (inquam) hoc est satis, quia causalitas materialis & formalis includunt imperfectionem, propter quam a Deo in suo genere exerceri non possint, & ideo concursus Dei ad illas causalitates est per efficientiam; at vero causalitas finalis ut sic formaliter nullam imperfectionem involvit, & ideo tam immediate ac per se potest Deo convenire circa omnem actionem & causalitatem, sicut causalitas effectiva: ergo æque illi convenit: nam quidquid perfectionis simpliciter in Deo intelligi potest, illi inest. Unde confirmatur: nam sicut est ordo per se inter causam efficientem proximam, & primam, ita inter finem proximum & ultimum: nam sicut proxime efficiens causa habet entitatem, & vim efficiendi participatam a prima, ac propterea dependentem ab illa, ita finis proximus habet bonitatem, per quam finaliter causat participatam a summa bonitate finis ultimi: ergo æque pendet ab illo quoad causalitatem in suo genere.

Argumenta pro negativa parte.

In contrarium autem est, quia neque in propriis agentibus propter finem, ut sunt intellectualia, neque etiam in inferioribus videtur intervenire per se & immediate hujusmodi influxus ultimi finis in omni finali causalitate. Probatur prior pars, quia in agentibus per intellectum finis non habet causalitatem, nisi cognitus sit ab eo, qui propter finem operatur: sed hæc agentia operantur propter finem particularem, quando nihil omnino cogitant de fine ultimo universali; ergo tunc finis particularis causat finaliter sine actuali influxu per se ac immediato ipsius finis ultimi in illo genere causæ. Et confirmatur ac declaratur amplius: nam causalitas in genere finis est per motionem Metaphoricam: ergo ut Deus concurrat immediate per modum ultimi finis, & in genere causæ finalis, necesse est, ut metaphorice simul moveat, seu ut Metaphorica motio, quæ est a fine particulari, sit etiam immediate ab ipso, ut talis est; hoc autem esse non potest, nisi ipse sit cognitus, ut constat ex supra dictis de Metaphorica motione: ergo. Et sane ipsa experientia hoc satis suadere videtur: nam quando homo movetur a sanitate, ut illam inquirat, nullo modo movetur immediate a bonitate divina, de qua nil cogitat, sed de convenientia sanitatis.

Nec refert, si quis dicat, sanitatem non movere, nisi quatenus habet bonitatem participatam a divina bonitate: nam hoc perinde est ac si dicatur, remote provenire illam motionem a bonitate per essentiam quatenus ab illa derivata est aliqua bonitas in sanitatem, non tamen quod ipsamet bonitas per essentiam, immediate ac per se etiam concurrat. Sicut etiam calor non calefacit, nisi per virtutem agendi participatam a virtute effectiva per essentiam, quæ est in Deo: ex vi tamen hujus participationis seu emanationis illius effectus a tali virtute participata, non est immediate a Deo, sed remote, & ideo necesse est, quod per ipsam virtutem increatam Deus immediate influat, ut habet proprium influxum primæ causæ efficientis: hunc autem modum influxus non habet in genere finis, ut probare videtur ratio facta.

Atque hinc a fortiori probatur altera pars de inferioribus agentibus: nam bruta eo modo, quo per cognitionem metaphorice moventur, nullo modo dici possunt immediate moveri ab ipsa bonitate ultimi finis, quam multo minus possunt cognoscere. Inferiora autem agentia naturalia solum dicuntur operari propter finem, quatenus in suos fines tendunt, aut diriguntur, illa autem non tendunt immediate in bonitatem ultimi finis, sed solum in talem formam, aut terminum actionis suæ. Quod vero dici solet, hæc agentia intendere assimilari ultimo fini in communicanda sua perfectione, metaphorice potius, quam proprie dictum videtur, atque ita nihil deservit ad explicandam immediatam causalitatem ultimi finis circa has actiones. Assumptum patet, tum quia hæc agentia per se non intendunt similitudinem, ut relatam ad bonitatem Dei, sed solum intendunt fundamentum illius similitudinis, quod non est aliquid, præter bonum illud creatum, quod est in eorum actionibus, tum etiam, quia in sua communicatione, regulariter loquendo, non intendunt se communicare propter solam communicationem (ut sic dicam) sed propter aliquod commodum, vel perfectionem suam, scilicet, ut conservent suam speciem, vel, ut se perficiant: signum ergo est, in sua communicatione non intendere proprie ac formaliter assimilationem ad communicationem Dei.

Variæ sententiæ.

In hac re invenio frequenter a Theologis dictum, Deum esse finem ultimum creaturarum omnium, ita ut omnes in actionibus suis illum assequi intendant, unaquæque juxta captum suum. Ita docet late D. Th. 3. cont. Gent. c. 18. & 19. 20. & 21. & 1. 2. qu. 1. art. 67. & 8. & in ea doctrina reliqui omnes consentiunt. Nullus tamen, quod ego viderim, satis declarat propriam dependentiam finium proximorum ab ultimo in causando intra proprium genus, neque modum influxus, quem ultimus finis habet simul cum proximis seu particularibus. Quin potius ita tandem declarant illam rationem ultimi finis, solum remotum concursum ad motiones proximorum finium ei tribuere videantur. Nam de agente a proposito homine, v. gr. dicunt, solum operari propter finem ultimum in omnibus actionibus suis, quia operatur propter bonum aliquod, quod non habet vim movendi finaliter, nisi quatenus est quædam participatio summi boni: de inferioribus vero agentibus dicunt, solum intendere ultimum finem, in quantum intendunt aliquam repræsentationem seu participationem bonitatis ejus, per quæ omnia non declaratur, nisi remota causalitas ultimi finis,

nis, ut inter objiciendum probatum videtur. Fonseca vero lib. 5. Met. c. 2. qu. 12. cum sentiat Deum per se & immediate concurrere cum omnibus causis ad earum causalitates, & cum unaquaque per proprium concursum ad suum genus pertinentem, hanc suam sententiam specialiter solum ibi conatur probare de materiali & formali: nam de finali supponit tam esse certum & receptum dogma, sicut de efficiente, de qua jam ipse disputaverat. Omissis autem causa materiali & formali, de quibus supra dictum est, & ad rem præsentem non spectat, de finali expresse ibi docet sect. 5. concurrere immediate cum finibus proximis ad causalitates eorum, ex illa generali ratione, quod sunt causæ essentialiter subordinatæ in eodem genere, modum autem illius immediati concursus non declarat, sed affirmat solum.

Quæstionis resolutio.

Mihi autem hæc res ita explicanda videtur, ut finium causalitates per proportionem ad agentia declaremus, nam, ut sæpe dictum est, causalitas finis optime intelligitur per respectum ad agens, ut agens est, seu ad actionem agentis. Est ergo considerandum, quod supra tradidimus, omnes actiones secundorum agentium esse etiam actiones Dei: nam ea potissimum ratione dicitur Deus ad omnes illas concurrere per se & immediate, ut prima causa efficiens. Ex quo infertur, illas actiones esse propter finem, atque adeo esse causatas ab aliquo fine, non solum ut sunt ab agentibus proximis, sed etiam, ac multo magis, ut sunt a primo agente. Quia primũ agens, ut sicut in omni actione sua operatur per intellectũ & voluntatem, ita in omni sua actione operatur propter finem longe excellentiori modo, quam quodlibet aliud agens: atque ita omnis actio quatenus extra Deum est transiens, & a Deo immediate manat, causata est ab aliquo fine, ab ipso etiã Deo intento.

Deus ut finis ultimus concurrit finaliter ad omnes creaturarum actiones propter finẽ.

Dico jam primo: Deus ut ultimus finis immediate & per se influit in omnem actionem creaturæ quatenus ab ipso Deo est, atque hoc saltem modo immediate ac per se concurrit causando finaliter cum omni fine proximo. Probatur prima pars: nam omnis actio agentis creati est immediate a Deo propter finem operante: ergo est a Deo, ut ab ultimo fine: ergo Deus ut ultimus finis causat in suo genere immediate illam actionem. Antecedens probatum est: prima vero consequentia probatur, quia Deus non agit propter finem, nisi agendo propter se, ut propter ultimum finem, quia ut supra probatum est, non potest per se primo moveri seu inclinari ad agendum ab aliqua extrinseca bonitate, sed a propria.

Dices: Nonne potest Deus moveri ab aliqua bonitate creata, ut aliam conferat vel efficiat? Sic enim propter bonitatem meriti movetur ad dandum præmium, & quia promisit, movetur ad implendum promissum, atque hoc modo exercet Deus actum fidelitatis, vel justitiæ, aut misericordiæ, &c. propter uniuscujusque honestatem: ergo etiam operatur Deus propter aliquem finem proximum creatum: ergo non est certa & formalis prædicta illatio.

Alioqui non audent concedere antecedens illud, quia videtur esse præter divinam perfectionem aliquid velle propter finem creatum. Tamen cum Deum agere propter finem, non sit agere propter finem suum, sed propter finem, ad quem ordinat eam rem quam efficit, non est inconveniens, ut proxime aliquid efficiat propter aliquem finem creatum, quia hoc nihil aliud est, quam unam creaturam ordinare in aliam, ut in finem proximum, quod est ordinatissimum & absque ulla imperfectione. Atque hoc modo res singulas Deus ordinavit ad pulchritudinem universi, & herbas & animalia condidit propter hominem, &c. Et eadem ratione, quia creaturæ non sunt bonæ formaliter bonitate divina, sed propria, ut supra dictum est, ita vult Deus creaturas propter suammet bonitatem, ut tamen unicuique velit bonitatem, vel perfectionem illi propriam, & hoc modo vult Deus homini gratiam, ut est perfectio ipsius hominis, unde proxime vult illam propter commodum, vel utilitatem ipsius hominis. Atque hoc modo, licet comparatione suæ bonitatis velit Deus omnes creaturas, ut media ad sui manifestationem & communicationem, tamen comparando unam creaturam ad aliam, vult unam ut finem proximum alterius.

Nihilominus tamen necesse est, ut in omni actione & operatione propter finem Deus propter se, ut propter ultimum finem operetur. Tum quia semper operatur propter finem perfectissimo modo, & ideo simplicissimo & eminentissimo actu omnia reducit usque ad supremam causam, refertque in seipsum tanquam in ultimum finem. Tum etiam, quia divina bonitas ita est ipsi Deo universalis ratio volendi omnem aliam bonitatem, vel finem creatum, ut sine relatione, vel habitudine ad illam nihil sit amabile Deo extra ipsum Deum. Nam si per bonitates creatas non communicaretur, repræsentaretur, vel ostenderetur divina bonitas, non esset cur ab ipso Deo amarentur. Tamen, quia id, quo creatura repræsentat, & participat divinam bonitatem, est aliquid secundum se, & propter se amabile respectu appetitus creati, ideo non repugnat, quod simul velit Deus unam creaturam, ut finem alterius, & ut aliquid ordinatum ad se, ut ad finem ultimum. Hic ergo respectus non est separabilis a volitione Dei, ut ad creaturam terminatur, & ideo optime infertur, si Deus aliquid propter finem operatur, etiam operari illud propter se, ut propter ultimum finem, actualiter & perfectissime intentum.

Jam vero facilis est ad probandum altera consecutio, nimirum, finem ultimum immediate ac per se influere cum quocumque fine proximo ad omnem actionem creaturæ, quia finis immediate influit suo modo in eam actionem, quæ ex formali & directa intentione agentis propter illum fit: nam causalitas finalis, præsertim circa actiones transeuntes, solum consistit in hac dependentia, quam actio habet ab agente sic ordinante illam in finem; sed ostensum est omnem actionem creaturæ, saltem quatenus est a primo agente, fieri necessario cum hac actuali relatione, seu ordinatione in ultimum finem: ergo omnis hujusmodi actio causatur immediate ac per se ab ultimo fine in suo genere.

An Deus cum finib. inhonestis concurrat ad finaliter causandas actiones pravas.

Dices, non posse hoc in universum verum esse: nam licet in actionibus mere naturalibus, & in liberis honestis videatur possibile & sine inconvenienti, tamen in actionibus liberis & peccaminosis videtur hoc & indecens & impossibile. Primum patet, quia indecens est Deum has actiones velle: ergo multo magis velle illas propter seipsum. Secundum patet, quia illæ actiones sunt intrinsece repugnantes summæ Dei bonitati: quomodo ergo possunt in summum bonum, ut in finem ultimum referri? Respondetur in primis, totum argumentum concedi posse & debere de actionibus peccaminosis, ut peccaminosæ sunt: nam in rigore de eis tantum ut sic procedit objectio: nam ut sic repugnant divinæ bonitati, & de illis ut sic fatemur, non esse a Deo, ut ab ultimo fine, neque id est incommodum, quia etiam ut sic non sunt a Deo ut a primo agente, quia ut sic non sunt actiones, sed defectus actionis. Unde ulterius additur, has actiones quantumvis peccaminosas respectu causæ secundæ, ut actiones sunt, esse etiam actiones ipsius Dei, & ut sic esse per se & immediate ex fine ultimo, & propter finem ultimum: nam ut sic nullum defectum, vel malitiam includunt, ratione cujus repugnet summæ bonitati finis ultimi. Et quamvis Deus efficaciter & absolute non velit illas, propter respectum, quem absolute sumptæ habent ad causam secundam, cum quo, & ex quo habent concomitantem malitiam, tamen vult ad illas concurrere, & ita vult illas quatenus actiones suæ sunt, & hoc modo ordinat illas in se, ut in finem ultimum, quia in illis sub hac ratione spectatis relucet maxime bonitas Dei, quæ ad omnia se diffundit, quatenus aliquid boni habent, & potens est ita influere in bonitatem, ut quamvis illi sit conjuncta malitia, illam non attingat, neque ipsi ulla ratione imputanda sit. In quo etiam manifestat omnipotentiam, & sapientiam suam, imo & quodammodo justitiam, vel quia jure suo utitur offerendo concursum suum etiam illis, qui illo abusuri sunt, vel quia unicuique principio dat concursum ei naturaliter debitum, & unumquodque secundum suum modum agere sinit. Sic igitur nulla est actio creaturæ causata a fine proximo, quæ non sit simul causata per se & immediate a fine ultimo, saltem respectu primi agentis. Legatur D. Thom. 3. cont. Gent. c. 17. præsertim ratione 6. nam ibi virtute continet totam doctrinam hujus assertionis.

Non semper creaturæ in suis actionibus intendunt ultimum finem formaliter.

Dico secundo: Actio creaturæ, ut est ab ipsa creatura propter finem, non semper causatur immediate ac per se a fine ultimo formaliter & secundum suam propriam bonitatem, sed ad summum virtualiter, seu implicite: atque in hoc sensu potest cum debita proportione dici, finem ultimum ad has actiones ut sic non concurrere semper immediate immediatione suppositi, sed tantum virtutis,

Hanc

Hac conclusionem satis,ut opinor,probant rationes supra positæ posteriori loco,cum iis etiam, quæ adduximus referendo communem doctrinam D.Thom. & aliorum. Et quidem de agentibus naturalibus,vel irrationalibus, nulla potest esse dubitandi ratio, quia hæc non operantur propter finem, in quem ipsa dirigant actiones suas: ergo multo minus possunt operari propter finem ultimum. Deinde, qua ratione dicuntur metaphorice intendere finem, quatenus per naturalem inclinationem, vel appetitum in aliquid certum ac determinatum tendunt,re vera non tendunt proprie ac formaliter in Deum, sed in aliquid creatum sibi ipsis commodum, vel proportionatum, atque ita solum virtualiter, & quasi interpretative tendunt in Deum. Denique, si considerentur quatenus per extrinsecam denominationem dicuntur dirigi in finem a suo auctore & cooperatore Deo,sic quidem dici possunt tendere in ipsum finem ultimum formaliter intentum, tamen illa directio & ordinatio in finem jam est ab ipso primo agente, a quo solo finis ille intenditur.

De agentibus vero a proposito non oportet, ut eorum actiones nunquam sint per se ac immediate ab ultimo fine, etiam quatenus sunt propter finem ex directione & intentione talium agentium. Sæpe enim ita esse possunt, nimirum, quando hæc agentia ipsum finem ultimum in se considerant, & in eum referunt omnes actiones, & privatas intentiones suas, quod facere possunt, quia per intellectum & voluntatem possunt objective attingere finem ultimum in se ipso,quod non possunt inferiora agentia. Diximus autem non semper actiones horum agentium,quatenus ab ipsis sunt propter finem, causari finaliter per se & immediate ab ultimo fine immediatione suppositi,id est, per seipsum,& per bonitatem suam finaliter influentem in talem actionem, & hoc sensu satis probatur assertio illa ratione supra posita, quia finis ultimus in seipso cogitatus non semper movet hæc agentia, quando propter aliquem finem particularem operantur.Virtualiter autem dici potest ultimus finis movere semper hujusmodi agentia,quia semper moventur ab aliquo bono, vel sub ratione alicujus boni, quod in quantum est quædam participatio summi boni,censetur in virtute illius movere,& e converso,qui tendit in illud bonum,virtute censetur tendere in ultimum finem, quia appetendo (ut sic dicam) partem boni, virtute censetur magis amare totius boni complementum,quem sensum declaravit D.Thom. in 4.d.49.qu.1. art.3.quæstiunc.4. & in eodem loquitur 1.par.qu.60.art.2. & 1.2. qu.1. art.6. ubi in solutione ad tertium ait, quod virtus primæ intentionis respectu ultimi finis movet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur. Lege Aristot. 1. Ethic. c.4. & 7. & 1. Rhetoric.cap.5. August. 10.confess. c.20. & 21. & lib.11. de Trinit. c. 6.

Incidentis quæstionis brevis resolutio.

Hic vero insinuabat se statim quæstio, an in his agentibus necessarium semper sit, ut intentio ultimi finis propria & elicita, & terminata ad ipsum ultimum finem in se propositum sub ratione summi,aut completi,vel communis boni, debeat necessario antecedere ad intentiones particularium finium. Nonnulli enim Theologi sentire videntur, necessarium esse, ut talis intentio quasi universalis præcedat saltem aliquando,vel semel in vita,ut aliæ intentiones finium particularium in virtute illius haberi possint. Sed hæc quæstio Theologorum est propria, & tractari solet in citatis locis D. Thomæ. Mihique videtur certa sententia,quæ negat talem intentionem esse necessariam, quia nec ex parte intellectus est aliquid, quod necessitet ad cogitandum prius de illo objecto,nec ex parte voluntatis est necessaria illa intentio, ut velle possit bona particularia sibi proposita, ut per se amabilia, cum in illis objectis sit sufficiens ratio ad tendendum in illa propter eorum bonitatem. Imo etiam, si illa universalis intentio præcedat, tamen si postea neque in memoria,neque in aliquo affectu aut habitu manet, nihil deservire potest ad subsequentes actus. Vide Scot. in 1.d.1.qu.4. & in 4.d.49.qu.3. & ibi Palud. Major. Capreol. & alios.

Satisfit rationibus dubitandi initio positis.

Argumenta priori loco posita in principio confirmant priorem conclusionem nostram:non tamen obstant posteriori,quia non est de ratione primæ causæ, ut influat in actionem causæ secundæ, nisi cum debita proportione: neque etiam oportet,ut causalitas causæ primæ & secundæ,formaliter ac præcise sumptæ dicant eandem habitudinem, quam in re, prout sunt in effectu non distinguantur. Sic igitur ad subordinationem finis proximi & ultimi satis est, ut ille ab hoc pendeat in causando in suo genere,& quod hic non possit causare,nisi causante illo:non tamen necesse est, ut respectu ejusdem agentis uterque finis causet,sed solum respectu ejusdem effectus,vel actionis. Quin potius finis proximus causat respectu proximi agentis,& actionis, quæ in illo,vel ab illo est: finis autem ultimus non causat respectu ipsius primi agentis, sed respectu effectus vel actionis, prout ab ipso manat. Argumenta autem posteriori loco in contrarium posita nihil obstant priori conclusioni, ut per se satis constat: confirmant autem posteriorem,ut declaratum est.

DISPUTATIO XXV.

De causa Exemplari.

QUamvis Aristoteles, multorum sententia, nihil omnino de causa exemplari dixerit: aliis autem ad summum eam nominasse videatur simul cum formali: nobis tamen ad hujus materiæ complementum necessaria visa est peculiaris de illa disputatio,tum quod jucundam & utilem materiam contineat:tum etiam,quod vel probabile sit proprium & peculiarem modum causandi habere, vel necesse sit reductionem ejus ad aliquod genus causæ declarare. Dicemus ergo prius,quid sit exemplar, deinde ejus influxum seu causalitatem explicabimus. Quod vero ad nomen attinet, suppono *exemplar* idem hoc loco significare, quod apud Theologos *idea*, quod nomen licet Græcum sit,a Latinis etiam usurpatur, primumque illius auctorem Platonem fuisse testes sunt Cicero lib. 1. Tuscul. q. Seneca epist. 66. & August. lib. 83.q. in 46. ubi ait ideas posse Latine dici formas, vel species: imo & principales seu originales formas appellat: agit enim præcipue de ideis divinis,quibus per antonomasiam ideæ nomen applicatum est, ut ex eodem sumere licet lib. 12. de Civit. c. 25. Nos autem generalius hanc vocem sumimus, & indifferenter vocibus exemplaris & ideæ utemur.

SECTIO I.

An sit, quid sit, & ubi sit exemplar.

QUod exemplar aliquid in rebus sit, communis est tum Philosophorum, tum Theologorum consensus, ut patet ex Platon. in Timæo, & Socrate, qui (ut testis est Eufeb. lib. 11. de præpar. cap. 11.) ante Platonem de ideis disputavit,& ex Cicerone, ac Seneca locis citatis, Dionys. Justino & Nazianz. locis infra citandis. Et Augustin.cit.loc. præsertim dicta qu.46. ait antiquos: *tantam vim in ideis posuisse, ut nisi eis intellectis sapiens nemo esse posset.* Cui consonat,quod Clemens Alex. lib.4. Strom. sub finem ait: *Merito Plato quoque eum, qui ideas contemplatur, dixit victurum esse Deum inter homines.* Addit item August. lib.1. Retract.c.3. Mundum intelligibilem,quem posuit Plato, esse rationem sempiternam, atque incommutabilem, quia fecit Deus sensibilem mundum. *Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, Deum irrationabiliter fecisse, quæ fecit.* Tam certum ergo existimat August. esse ideas,quæ idem sunt,quod rationes intelligibiles rerum faciendarum, ac est certum Deum non sine scientia & ratione creasse mundum. Et hoc ipsum est, quod dixit Boet. lib. de Consol. metr. 9.

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

Hoc denique ipsum facile demonstrari potest ex humanis artificibus: concipiunt enim mente formam rei per artem efficiendæ, quæ exemplar appellatur. Et ita dixit Aristot.7. Metaph. c.7. corporis sanitatem fieri a sanitate, quæ est in mente.

Oportet autem observare duplex solere distingui exemplar, aliud externum, ut est imago, vel scriptura oculis objecta,quæ imitanda proponitur,de quo intelligi potest illud Exod. 25. *Inspice & fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est.* Aliud esse exemplar internũ, quod animo seu mente formatur. Quam divisionẽ Exemplaris duplex acceptio.

Seneca supra indicavit, dicens: *Nihil autem referri utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quo ibi ipse concepit & posuit*. Ego vero existimo, licet forte quoad vocis usum exemplar externum proprie & ex prima impositione ita appellatum sit, tamen quoad munus causæ, quam nunc explicamus, rationem seu causalitatem exemplaris in interno per se ac proprie reperiri: illud vero externum solum per accidens & remote adhiberi, ut in sequ. sect. latius declarabo, & ideo de interno exemplari præcipue dicendum a nobis est.

Ubi sit exemplar.

Ex his autem facile intelligere licet, in communi sequendo, ubi sit, & quid sit exemplar. Est enim in mente seu intellectu, ideo enim interdum exemplar appellatur. Plato etiam ob eandem causam exemplar mundi intelligibilem mundum appellavit, ut August. supra notavit. Ideo denique Clemens Alexand. sup. *Mentem* dixit *esse locum idearum*, & lib. 5 Strom. non longe a principio dixit, Platonem in Phœdone ob hanc causam declarasse veritatem esse ideam. *Idea autem* (ait) *est Dei intelligentia, seu quod a mente divina intelligitur*. Est itaque idea seu exemplar in mente. Solet autem in communi ita describi: *Exemplar est forma, quam effectus imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem*. Ita D. Th. qu. 2. de verit. art. 1. & fere Seneca supra. Quia vero hæc descriptio communis est externo exemplari, addere possumus esse formam mente conceptam, aut aliquid simile. Per formam autem intelligenda est non intrinseca forma informans, & constituens rem, sed forma concepta & extrinseca effectui, ad cujus imitationem fit effectus ex propria intentione agentis. Quæ ultima particula additur, quia si casu accidat unam rem fieri similem alteri, non est exemplar, neque etiam si ex sola naturali actione agens effectum, faciat similem sibi, ut jam explicabo.

Exemplaris descriptio.

Rerum omnium exemplaria in divina mente.

Hinc ulterius colligere licet exemplaria rerum ac formarum naturalium tantum esse in intellectu divino, quod August. intendit in locis supra citatis. Nam inter causas per intellectum agentes solus Deus potest esse proprie & per se causa naturalium effectuum, præsertim substantiarum, & naturalium formarum, & ideo solus ipse potest habere exemplaria hujusmodi rerum. Nam intellectuales, vel rationales creaturæ, quamvis possint concipere intellectuales formas vere ac proprie repræsentantes naturales effectus, quia tamen virtutem non habent effectricem horum effectuum, ideo non possunt aut illas formas applicare ad opus, aut (quod in idem redit) ab eis dirigi in effectione rerum, quas repræsentant, & ideo illæ formæ intellectuales in intellectu creato non habent rationem exemplarium. Et hoc est, quod dici solet communiter, exemplar esse formam practicam, quæ opus dirigat, seu ad opus applicetur. Quod fere Theologi censent de nomine ideæ: quamvis aliis videatur sufficere, ut applicari possit, de quo alias: nam tantum ad quæstionem de nomine spectat. Agentia vero inferiora intellectu carentia quamvis vim habeant efficiendi effectus & formas similes suis naturalibus formis; non tamen possunt sua intentione dirigere actiones suas, ut suos effectus ad imitationē talium formarum efficiant, & in his etiam agentibus non habet locum exemplar proprie dictum, sed tantū per metaphoram, quod notavit D. Th. dict. q. 3. de verit. ar. 1. Relinquitur ergo, ut respectu effectuum seu formarum naturalium exemplar in solo divino intellectu reperiatur. In intellectu autem creato secundum quandam participationem reperitur respectu rerum artificialium, sub quibus motum localem comprehendere possumus, quatenus ab agente voluntario juxta mensuram rationis fieri potest.

Sitne exemplar objective tantum in mente.

Hinc vero suboritur gravis quæstio, quomodo intelligatur exemplar esse in intellectu, an subjective seu formaliter, an objective tantum. Subjective dicitur esse, quod inest intellectui, & informat illum, sive re ipsa per veram inhærentiam, ut in creaturis, sive nostro modo intelligendi, cum tamen in re sit per entitatem, ut in Deo. Objective autem dicitur esse, quod cognoscitur, seu actu objicitur menti. Quæ distinctio satis constat ex dictis supra disp. 2. sect. 1. de conceptu formali & objectivo. Unde quod in summa hic inquiritur, est, an exemplar sit tantum conceptus objectivus, an potius sit conceptus formalis. Quam quæstionem Theologi tractant de ideis: est autem communis de quolibet exemplari ut sic.

Communis sententia.

Est sententia satis communis, exemplar esse conceptum objectivum. Quæ dupliciter intelligi potest: primo, quod sit objectivus conceptus ejusdem rei efficiendæ per artem: seu (& in idem redit) quod sit eadem res, quæ per artem facienda est, ut objective existens in mente artificis. Secundo, ut sit objectivus conceptus non ejusdem rei, sed alterius, ad cujus imitationem alia res facienda est. Priori modo videtur eam sententiam secutus D. Th. qu. 3. de verit. art. 2. Eam tenet Scot. in 1, dist. 35. qu. 1. Ibid. Ocham qu. 5. Gabriel qu. 5. art. 2. Aliac. in 1, qu. 6. art. 3. Durand. dist. 36. qu. 3. Bassol. qu. 2. art. 2. Hancque opinionem, ut problema tractat ibi Richard. art. 2. qu. 2. & probabilem censet Major in 1. dist. 35. qu. 1. in fine. Juxta quam consequenter dicitur, ideas creaturarum in Deo non esse aliquid increatum in ipso, sed esse creaturas ipsas in esse cognito, seu objectas intellectui divino secundum esse essentiæ, vel possibile earum: nam eas sic intuens, tales in re producit, quales objective præsentes habet. Idemque proportionaliter dicit de exemplari humani artificis.

Posteriorem modum, scilicet, ideam esse rem conceptam, non tamen eandem, quæ efficienda est per artem, sed aliam ad cujus imitationem altera efficitur, tenent multi Theologi, qui aliter hoc explicant in ideis divinis, aliter in humanis. Nam de divinis ajunt esse divinam essentiam, ut cognitam a Deo, tanquam imitabilem a creaturis. Cum enim Deus non accipiat cognitionem a rebus extra se, sed in sua essentia omnia intueatur, in illa etiam cognoscit, quomodo ab unaquaque creatura possit imitari vel participari, & essentiam ipsam divinam sub hac ratione dicunt esse exemplar creaturarum. Ita sentiunt Cajet. & multi Thomistæ 1. p. q. 16. ar. 2. & Ferrar. 1. cont. Gent. c. 54. & Ægid. in 1. d. 36. q. 5. ad 2. Et ibi Richard. art. 2. qu. 2. De humano autem exemplari citati auctores non tam expresse loquuntur: nonnulli autē recentiores ajunt, semper esse rem cognitam distinctam ab exemplato, quæ vel est res aliqua particularis, sensibus objecta, aut mente concepta, vel est aliquid confuse conceptum, a quo etiam distinguitur particulare artificium, quod in individuo fit ad imitationem ejus, quod confuse conceptum erat.

Fundamenta dictæ sententiæ.

Fundamenta hujus posterioris sententiæ omitto, quia quatenus probant exemplar non posse esse eandem rem, quæ per exemplar fit, neque creaturas cognitas respectu intellectus divini, nos illis utemur: quatenus vero probant in communi ideam esse conceptum objectivum, eadem sunt cum fundamentis prioris sententiæ. Potest ergo illa opinio suaderi, primo ex quadam proportione inter exemplar, & finem, utrumque enim requirit esse cognitum, ut suum munus exercere possit: nam sicut finis non movet nisi cognitus, ita exemplar non dirigit, nisi mente perceptum. Deinde sicut in fine non movet esse formale cognitionis, sed bonum ipsum objective cognitum, ita in exemplari non dirigit actionem agentis esse formale cognitionis, sed forma ipsa cognitioni objecta: nam illa est, quæ per cognitionem proponitur imitanda in ipsa actione: ergo sicut finis non est subjective in intellectu, sed objective, ita & exemplar est objective in intellectu & non formaliter. Secundo ex communi modo loquendi de exemplari: nam exemplar dicitur, quod imitatur artifex, vel ad cujus imitationem producit effectum; dicitur etiam forma, non a qua, sed ad quam intuendo artifex operatur: sed hæc conveniunt rei, ut menti objectæ, ad illam enim artifex intuetur, non ad suum formalem conceptum, nec enim necessaria est hæc reflexio. Tertio, quia Theologi omnes dicunt esse in Deo plures ideas ex sententia August. lib. 83. quæst. q. 46. sed non possunt dici plures, nisi quia in esse cognito sunt plures creaturæ ipsæ in esse objectivo: ergo in universum exemplar est conceptus objectivus & non formalis. Quarto, si Beati videntes in Deo creaturas acciperent virtutem efficiendi in re ipsa tales creaturas, haberent proprie exemplaria seu ideas creaturarum, & non per conceptum formalem seu verbum, quod ipsi forment, quia re vera non formant tale verbum, ut multorum est opinio: ergo ipsæ creaturæ, quas in verbo increato inspiciunt, haberent tunc rationem ideæ: ergo pertinet per se, ac formaliter ad rationem exemplaris, quod sit objective in mente. Alia argumenta proponunt Durand. & Gabr. quæ omitto, quia omnia supponunt exemplar habere rationem objecti cogniti, & ex hac suppositione inferunt nō posse

posse esse rem aliam, nisi ipsammet, quæ per actionem fit, quatenus in esse cognito supponitur in mente artificis: quam consecutionem ego facile concedam, ut in sequentibus dicam, nunc vero de eo, quod supponunt, inquirimus, an verum sit, scilicet, exemplar habere rationem objecti cogniti.

Secunda sententia, exemplar esse subjective in mente.

Secunda sententia est ideam esse in intellectu subjective ac formaliter, atque adeo esse formalem conceptum, quem artifex format de re quam facere instituit. Hanc opinionem tenet Alexand. Alens. 1. p. q. 23. memb. 4. a. 1. ubi aperte dicit, ideam esse sapientiam & exemplar Dei, & quod secundum exemplar dicitur Deus sapiens. Quamquam ibi constituit nescio quam differentiam inter exemplar & ideam, quæ mihi non probatur. Eandem sententiam tenet Bonavent. in 1. dist. 35. art. 1. qu. 1. ubi hac ratione dicit, Deum cognoscere per ideas, & habere in se rationes & similitudines rerum, quas cognoscit. Idem sentit Capreolus in 1. d. 36. q. 1. a. 1. ad 1. Durandi cont. 3. concl. quatenus dicit, ad ideam sufficere, quod sit talis secundum repræsentationem, qualis est res cujus est idea; & inferius, quod si creatura non contineretur in divina essentia, nisi objective, & nullo modo formaliter aut virtualiter, hoc non sufficeret, ut haberet rationem ideæ. Eademque videtur esse sententia D. Th. 1. p. q. 15. nam a. 1. ait ideam esse formam, id est, similitudinem rei faciendę, quam in se habet artifex secundum esse intelligibile. Et solut. ad 2. ait, Deum per essentiam suam habere ideas, quia per essentiam suam cognoscit res a se operabiles: non cognoscit autem Deus creaturas per eas in esse cognito, sed per conceptum formalem earum. Et solut. ad 3. ait, in tantum divinam essentiam esse ideam, in quantum ipsa est similitudo rerum omnium: quod non potest intelligi de similitudine naturali, sed de similitudine seu repræsentatione intentionali, quæ habetur per formalem conceptum. Et de eadem intelligendus est in art. 2. dum ait, in divina essentia esse ideam, quatenus est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis, & solut. ad 1. ait, ideam esse essentiam, in quantum est similitudo vel ratio: ubi posterior illa vox, scilicet *ratio*, declarat priorem, scilicet *similitudinem*: nam ratio proprie non dicitur, nisi de conceptu formali expresse repræsentante intellectui rem in eo ideatam. Et solut. ad 2. ait, Deum intelligere plures rationes rerum, quatenus intelligit se intelligere res plures extra se, & hoc modo esse in Deo plures ideas, & idem proportionaliter dicit ibidem de exemplari cujuscumque artificis. Et hæc sententia mihi magis probabitur. Ut autem distinctius proponatur & probetur, nonnullæ assertiones proponendæ sunt.

Prior assertio contra priorem sententiam.

Dico primo: Exemplar non est res objective cognita, seu objective tantum existens in mente artificis. Probatur, quia vel est res eadem quam artifex facit, seu facturus est, aut facere potest, vel est alia objective cognita, & a formali conceptu distincta, ad cujus imitationem alteram facit: neutrum horum dici potest: ergo. Antecedens quoad utramque partem ostenditur primo in exemplaribus divinis, deinde in creatis.

Probatur assertio in divinis exemplaribus.

Prior pars probatur, quia idea divina, juxta sententiam magis consentaneam Sanctis Patribus, magisque Theologis probatam, non est aliquid creatum vel creabile, sed ipsamet divina essentia increata. Quod sumitur ex Dionys. cap. 5. de div. nom. dicente: *exemplaria esse rationes substantificas existentium, & singulariter præexistentes, quas Theologia prædestinationes vocat, & bonas voluntates*. Quibus verbis significat ideas non esse res aliquas extra Deum, nec creaturas objective existentes in mente Dei, sed rationes earum substantificas, id est, substantiales, vel substantiarum factivas singulariter, id est, unice & simplicissime existentes in Deo, ut in sequentibus manifeste exponit.

Similiter August. 11. de Civit. c. 29. ait: *in verbo Dei esse causas rationesque rerum secundum quas factæ sunt, incommunicabiliter permanentes*, quod dici non potuit, nisi propter ideas increatas, & tractat. 1. in Joan. ita exponit verba illa: *Quod factum est in ipso vita erat, quia quod factum est, in Deo habet rationem, quæ vita est*. Idque declarat exemplo artificis, qui in arte sua habet arcam: *Quæ in arte (inquit) vita est, quia vivit anima artificis*, vitam appellat in artifice, quia est opus vitæ, in Deo autem, quia est ipse conceptus Dei, qui est vita per essentiam. Eodem modo hoc exponit lib. 65. quæstion. qu. 26. & lib. 5. Genes. ad lit. c. 13. similiter ideas vocat *divinas, incommutabiles æternasque rationes*, & statim cap. 14. ratione illarum intelligit scriptum esse: *Omnia quæ facta sunt in Deo vivere*, scilicet in Dei cognitione. Idem significat 12. de Civit. cap. 25. & 26. & in lib. 83. quæst. q. 46. ut supra retuli, dicit: *ideas esse principales formas, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia continentur*. Et infra ait: *has ideas non posse videri, nisi visione beata*; & inferius ait: *eas vere esse, earumque participatione fieri, ut sit quidquid est*. Est ergo aperta sententia August. ideas non esse creaturas, sed rationes increatas in ipsa mente Dei vere & realiter existentes.

Quod etiam non obscure sensit Ambros. 2. Hexam. c. 1. & 2. ubi improbat Platonis & Philosophorum sententiam, ponentium exemplaria distincta a Deo, ad quæ intendens Deus res creavit: sentit ergo creaturam, ut est aliquid a Deo distinctum, non posse esse exemplar, quo Deus operatur: ergo sive creatura sumatur existens actu, sive potentia seu secundum esse essentiæ, non potest esse exemplar divinum: nam utroque modo est extra Deum. At eodem modo alii Patres Justin. martyr oratione Parœnet. ad Gentes, sub finem, & Eusebius Cæsariens. lib. 11. de Præparat. Evangel. c. 11. & Gregor. Nazianzen. orat. 33. quæ est prima de Theologia in fine, & in eundem locum Helias Cretens. damnant sententiam Platonis quantum ad eam partem, qua asseruisse fertur Deum intuentem ad exemplaria, extra se res condidisse: idem enim necesse est, dicant, qui docent creaturas, ut objectas divino intellectui esse ideas ejus, nam re vera creaturæ etiam sic sumptæ sunt aliquid extra Deum, parumque refert, quod secundum existentiam actualem, vel secundum essentiam ponantur habere rationem ideæ. Ratione etiam probatur hæc pars, quia exemplar est vera causa effectionis rei; sed creatura possibilis ut objecta menti Dei non est vera causa sui ipsius ut factæ: ergo. Major infra probabitur, minor constat, quia alias non posset Deus creaturam causare, nisi cum illo concausante ipsa creatura vere ac proprie, quod est absurdissimum. Alias probationes generales proferemus statim.

Ulterius probatur altera pars, scilicet, neque aliam rem objective cognitam, & distinctam a formali conceptu, posse inveniri in intellectu Dei, quæ habeat rationem exemplaris. Et primum quidem hoc confirmant testimonia Patrum, præsertim Augustini: nam ideas collocat in ipsamet arte, quatenus per eam formatur ratio, vel conceptus rei efficiendæ: in quo conceptu dicitur contineri effectus, quia illum repræsentat, & ita ex illius sententia idea in Deo non est, nisi essentia intellectualiter repræsentans rem faciendam. Secundo argumentor ratione, quia in Deo non est objectum cognitum ratione distinctum a cognitione, nisi vel primarium, quod est essentia divina, vel secundarium, quod sunt creaturæ: de hoc autem posteriori jam ostensum est, non habere rationem ideæ; de priori ergo probatur, quia in essentia divina, ut sic condistincta a cognitione, non continetur creatura ut in causa exemplari, sed ut in causa efficiente, quæ solum eminenti virtute continet creaturas, non formaliter ullo modo: ergo secundum eam rationem non potest habere rationem exemplaris. Probatur minor simul cum consequentia, quia de ratione exemplaris est, ut sit forma extrinseca, atque adeo ut formaliter contineat rem exemplatam, vel per convenientiam formalem, & similitudinem, vel per repræsentationem, intentionalem seu intellectualem.

Et confirmatur ac declaratur in hunc modum, nam, essentia divina, si consideretur prius ratione, quam sit cognoscens, vel cognita a se, non potest intelligi ut exemplar creaturarum secundum proprias rationes earum, quia licet eminenti virtute contineat illas, non tamen formaliter ullo modo eas continet aut refert: sicut lux solis, licet eminenter contineat calorem, non potest dici idea caloris, quia secundum se nec formaliter, neque repræsentative exprimit calorem. Rursus ergo divina essentia, ut cognita non potest habere rationem exemplaris. Probatur consequentia, tum quia esse cognitum (ut ita dicam)

eam) non constituit exemplar in esse exemplaris, sed supponit illud, & ad summum esse potest conditio necessaria ut causet; si ergo essentia divina secundum se non habet rationem exemplaris, ex eo præcise quod cognita sit, non habebit illam. Tum maxime, quia vel consideratur essentia præcise & secundum se cognita: & ut sic non potest esse exemplar, quia, ut sic est omnino dissimilis creaturis: vel consideratur ut in illa cognita cognoscuntur tanquam in causa creaturæ, & hoc modo objectum talis cognitionis jam non est solum primarium, sed etiam secundarium; si ergo objectum sic cognitum est idea, creaturæ ipsæ sunt ideæ, vel saltem cōplent rationem ideę: quod æque improbatur rationibus factis in priori membro.

Objectioni fit satis.

Dicetur fortasse, neque essentiam absolute cognitam, neque creaturas cognitas, sed essentiam cognitam ut participabilem a creaturis esse ideam. Sed contra, quia cognoscere essentiam ut participabilem a creatura nihil aliud est quam cognoscere, ex vi talis essentiæ posse creaturam talem gradum entis participare. Sed hoc non est aliud quam cognoscere ipsam creaturam, quatenus ex vi eminentis virtutis Dei potest ab illa prodire; ergo talis cognitio re vera est cognitio creaturæ in Deo: ergo si objectum illius cognitionis est idea, creatura erit idea. Et confirmo, quia in Deo tantum sunt cognita, aut ea, quæ sunt eminenter in ipso, aut quæ sunt formaliter: ergo si essentia ut objective cognita est idea, vel est secundum ea, quæ formaliter in ipsa continentur, & hoc non, alias absolute & præcise cognita absque creaturis esset idea, quod constat esse impossibile, quia ut sic omnino est dissimilis creaturis, & eas secundum propria earum non repræsentat; vel est idea secundum ea, quæ habet eminenter, & secundum quod talia cognoscuntur in ipsa, & sic potius ipsæ creaturę cognitæ ut eminenter contentæ essent idea. Vel idea dicetur ipsa essentia secundum mediam quandam rationem, scil. secundum id, quod formaliter est non absolute, sed ut dicit habitudinē quādam ad res, quas continet eminenter, ratione cujus potest esse primarium objectum, in quo creaturæ secundario cognoscantur: & hoc etiam non recte dicitur, tum quia illa habitudo potius est ex parte creaturarum, quatenus a Deo possunt pendere, & sunt quædam participationes ejus; tum maxime, quia essentia Dei non est objectum primarium, in quo cognoscantur creaturæ, ut in aliqua imagine repræsentante, sed ut in causa effectiva eminenter illas continente, & ideo ut sic non potest habere rationem exemplaris: ergo exemplar in mente divina non est res objective cognita ut sic, & ut præcisa secundum rationem ab ipsa cognitione. Quod si quis tandem dicat cum Durando essentiam divinam habere rationem exemplaris saltem imperfecti, quatenus saltem analogice est imitabilis a creaturis, illud sane impropriissime dictum est, tum quia exemplar dicit propriam aliquam rationem effectus, illa autem est communissima ratio, tum etiam, quia essentia sub illa ratione non habet proprium concursum causæ exemplaris. Hic enim non convenit rei quatenus est, sed quatenus cognoscens est, ut sequente sect. ostendam. Denique, quia illa esset imperfectissima ratio exemplaris.

Probatur assertio in exemplaribus creatis.

Ex his facile potest utrumque membrum probari in exemplaribus artefactorum, quæ sunt in intellectibus creatis. Primo quidem, quia licet hæc exemplaria creata nobis notiora sint, tamen in se sunt imitationes quædam divinorum exemplarium: unde eandem proportionem servant. Quapropter mihi semper displicuit eorum sententia, qui in hoc negotio aliter sentiendum putant de divinis, quam de creatis exemplaribus, ut illa dicant esse posita in formali conceptu, hæc in objectivo, vel e converso: id enim nulla ratione fulcitur, nam licet in perfectione longe inter se distent hæc exemplaria, tamen in modo existentiæ, repræsentationis, & causalitatis servant proportionem, ut ratio facta probat, quia unum est participatio & imitatio alterius, sicut etiam in genere efficientis, aut finis causa secunda imitatur primam, quantum potest. Et ideo longe melius D. Thom. parem rationem quoad hoc esse censuit de divinis & creatis exemplaribus, ut patet ex citatis locis, præsertim 1. p. qu. 15. art. 2. ad 2. & idem supponunt Scotus, & alii, ac merito.

Secundo idem probatur fere eodem discursu, nam si exemplar artificiolum est aliquid cognitum ab artifice, vel hoc est illud ipsum artificiatum, quod efficiendum est, ut objective præexistens in cognitione, vel est aliquid aliud imitandum in effectione alterius. Hoc posterius dici non potest, quia sæpissime nullum aliud objectum intervenit, quod artifex intueatur. In humano enim artifice cessat illa ratio, quæ est in Deo, qui nihil potest extra se cognoscere, nisi ut secundarium objectum cognitum in sua essentia ut in primario: & ideo in divina cognitione semper interveniunt quasi duo objecta: de quibus oportuit sigillatim dicere. At vero artifex creatus directe & immediate concipit artificium, & media illa cognitione illud operatur: ergo non est ibi alia tertia res, quæ possit habere rationem exemplaris. Responderi potest artificem creatum non concipere illud ipsum artificiatum in particulari & in individuo, quod facturus est, sed solum in confuso artificiatum talis rationis vel figuræ: & ideo semper habere idolum objective conceptum distinctum ab artificiato, quod facit postea ad imitationem illius idoli. Sed in primis, ut statim dicam, ille modus præconcipiendi non est per se in artifice ut sic, sed in artifice imperfecto, aut imperfecte cognoscente. Deinde ille conceptus confusus non est in re distinctus ab effectu, sed tantum ratione, ut commune a particulari, & si effectus consideretur, ut per se cadit sub intentionem talis artificis; non includit, nisi illam rationem confusam: exemplar autem solum respicit id, quod per se cadit sub intentionem agentis: ergo quatenus ibi potest intervenire causalitas exemplaris, non distinguitur objectum præconceptum ab effectu per se facto ex intentione agentis.

Dicere aliquis potest aliquando saltem intervenire externum exemplar, quod intuendo ad ejus similitudinem artifex operatur: & tunc saltem dici posse exemplar esse rem objective cognitam, & in intellectu tantum objective existentem. Respondeo, nos loqui solum de exemplari interno, ut in principio diximus: quia illud solum censemus esse propriam & per se causam exemplarem respectu actionis operantis. Nam illud aliud externum exemplar, vel solum est remotum, quatenus est causa cognitionis operantis, vel interdum etiam non est causa, sed tantum terminus extrinsecus actionis operantis: quomodo aliquando potest reperiri etiam respectu Dei, ut videbimus, & declarabimus sect. seq.

Nec etiam dici potest ipsummet artificiatum, ut præcognitum ab artifice creato esse exemplar sui ipsius ut faciendi. Quia si creaturæ præcognitæ a Deo non sunt ideæ, cur erit res artificiata, ut præcognita ab artifice? Respondent aliqui esse discrimen, quia Deus non accipit cognitionem a rebus, sicut humanus artifex. Sed hoc non video quid referat ad rem præsentem, nam si in cognitione, quæ sumitur ex rebus ipsis, posset res cognita esse exemplar sui, multo magis in cognitione, quæ non sumitur ex rebus, sed quam Deus ex seipso habet, possent res cognitæ esse exemplaria, quia ante talem cognitionem nullo modo supponuntur esse secundum suum formale esse: per cognitionem vero exprimuntur, & quasi formantur (quod fortasse appellavit Scotus fieri in esse cognito.) Ergo e converso, si in Deo, qui præconcipit res non sumendo scientiam a rebus, nihilominus res cognitæ non habent rationem exemplarem, neque in humano artifice habere poterunt. Eo vel maxime, quod possumus constituere artificem non sumentem scientiam a rebus, sed habentem illam per se infusam. Alii conantur rationem reddere ex eo, quod scientia Dei est distinctissima, conceptio vero humani artificis est confusa. Sed hoc nec est per se, nec satisfacit, ut dictum est, & declarabitur amplius in seq. ratione.

Secundo ergo argumentor, quia humanus artifex nunquam præconcipit rem a se faciendam, omnino, & in individuo eandem quam postea facit, quia nunquam potest certo scire, quæ & qualis sit in individuo futura res per artem a se elaboranda, nam terminatio effectus in individuo pendet ex variis circumstantiis, vel ex superiori agente, ut in præcedentibus tactum est. Quæ ratio bene probat, regulariter & humano modo loquendo, non cadere sub exemplar humanum idem artificium in individuo, quod postea fit: neque id mirum est, quia etiam determinatio actionis ad talem effectum in individuo non cadit per se sub intentione humana: exemplar autem solum est respectu illius rei, ad quam dirigi potest humana intentio. Tamen illa ratio non probat, quod saltem secundum communem rationem talis artificiati, secundum quam cadit

cadit sub intentionem agentis, idem ut præcognitum non sit exemplar sui ipsius ut per artem facti. Item non probat illa ratio, quin absolute etiam idem numero possit esse exemplar sui ipsius, vel in mente Angeli, vel etiam hominis, si divinitus confortetur ad præconcipiendum effectum, ut in individuo perficiendus est.

Probatur ergo aliter, quia exemplar est causa vera & realis rei, quæ per illud fit: ergo non potest esse ipsamet res, quæ postea fit, ut antea erat præconcepta. Antecedens infra probabitur: consequentia patet, quia idem non potest esse vera ac propria causa sui ipsius. Nec vero satis est, quod res præconcepta, & res producta distinguatur ut res in potentia, vel in actu existens: nam hujusmodi res in actu & potentia eadem est, & eandem existentiam ut actu exercitam, vel ut possibilem includit: & ideo non potest res ut in potentia esse causa sui ipsius ut in actu. Et hæc ratio generaliter procedit etiam de ideis divinis.

Sed responderi adhuc potest, in iis causis, quæ solum influunt secundum esse menti objectum, non esse inconveniens idem esse causam sui ipsius, ut patet in causa finali, de qua Aristot. dixit coincidere in eandem rem numero cum forma facta. In hoc autem reperitur quædam convenientia inter exemplar & finem, nam utrumque causat ut in cognitione existens. Sicut ergo eadem res in ratione finis movet ad effectionem sui, ita in ratione exemplaris diriget aut concurret suo modo ad effectionem sui. Ratio enim utrique communis est, quia in aliis generibus ideo non potest idem esse causa sui ipsius, quia supponitur esse ut causet: ergo quod non supponitur esse, nisi ut cognitum ut causet, non repugnabit causare seipsum in existentia reali. Maxime cum utraque causalitas, finis & exemplaris, non tendat in effectum, nisi quodammodo medio agente, movendo vel dirigendo actionem ejus.

Sed hoc improbari potest primo ex ipsamet ratione explicandi causalitatem exemplarem, & differentia, quæ versatur in hoc, inter illam & finalem. Exemplar enim dicitur esse forma, ad cujus instar vel imitationem aliquid fit; in quo causandi modo videtur necessario includi distinctio inter formam, quę est exemplar, & formam exemplatam seu rem effectam, quia idem non dicitur fieri ad imitationem sui, nec assimilari sibi ipsi: ergo non potest idem dici exemplar vel idea sui ipsius. Sed hæc ratio videtur in solo loquendi modo habere vim & efficaciam suam. Posset enim quis respondere, non esse de ratione exemplaris, ut effectus fiat ad instar, vel imitationem ejus. Sed, ut Seneca dicit: *exemplar esse, ad quod respiciens artifex, id quod destinabat, efficit*: his enim verbis non involvitur relatio, quæ distinctionem petat inter exemplar & exemplatum, & tamen sufficienter declarant rationem exemplaris. Assumptum patet, nam potest artifex, mente respiciens ad aliquod artefactum possibile, illud ipsum destinare efficere: ergo salvatur tota & sufficiens definitio exemplaris absque distinctione, quam petat similitudo vel imitatio effectus respectu exemplaris. Et confirmatur hoc ac declaratur amplius, nam si quando artifex concipit rem unam, & ad instar vel imitationem illius aliam distinctam facere proponit, hoc satis est, ut res prior habeat rationem exemplaris: cur non res eadem objective concepta, si in re ipsa efficienda proponitur, sicut concepta est, non habebit rationem exemplaris respectu sui ipsius? Nam re vera videtur eodem modo dirigere actionem agentis: imo tanto perfectius, quanto est major adæquatio rei factæ ad rem conceptam, quæ tanto erit major, quanto fuerit major identitas.

Propria ergo ratio hujus partis petenda videtur ex hoc ultimo, quod nunc dicebamus, scilicet munus proprii & interni exemplaris, de quo agimus, esse dirigere actionem agentis quoad specificationem (ut ajunt); hoc autem munus non est objecti cogniti, sed cognitionis ejus, quatenus in illa continetur in esse repræsentativo. Quæ ratio magis explicabitur ex seq. assertione.

Secunda assertio & approbatio secundæ sententiæ.

Dico secundo. Exemplar inest formaliter intellectui tanquam conceptus formalis ejus. Cum verbo inhærendi hic utimur, quoniam nunc abstracte & in communi loquimur de exemplari, sive creato, sive increato, late intelligendum est sive per unionem & propriam inhærentiam, sive per identitatem & simplicitatem. Sic igitur conclusio posita est valde consentanea locutionibus D. Thom. & Sanctorum supra adductis. Dum enim ajunt mentem esse sedem idearum, & ideas divinas esse rationes rerum incommutabiles & æternas, & formas intelligibiles, satis significant, & esse veras res existentes ex æternitate, & esse in Deo intrinsece, & esse in eo formaliter, quatenus intelligens est, & intellectualiter repræsentans omnia, quod convenit illi ratione sui conceptus seu actus intelligendi. Eodem modo sensisse Platonem de ideis, docuerunt multi, & præsertim indicat Augustin. citatis locis. Explicuitque optime Cœlius Rhodigin. libr. 16. lect. antiq. cap. 17. his verbis: *Deus, qui omnipotens est, & dicitur, in mente sibi inhærente creandarum rerum naturas effingit, ac pingit quodammodo, quæ in corporibus istis sentimus omnia: illic cœlorum globi ac elementorum moles: omnia denique, etiam animalium gignuntur formæ, quas in divina confertas mente, Dei fomento esse, ac dici ideas non ambigunt Platonici*. Similiter Eugub. lib. 1. de Peren. Philosoph. cap. 12. refert ex Plutarcho Socratem & Platonem posuisse *ideas in cogitationibus sensisque Dei, hoc est, menti subsistentes*: & infra ex eodem Plutarcho observat *ideam esse divinam mentem atque istas ideas*, & ex Philone & Plotino *idem esse totam idearum seriem, atque ipsam immensam Dei sapientiam*, & ex Trismegisto & Chaldæis, *ideas esse Patris cogitationes, & rationes universales naturæ*. Eandemque esse Aristotelis sententiam de exemplari creato, paulo inferius ostendam.

Ratione probari potest hæc sententia a sufficienti partium enumeratione, nam exemplar est in intellectu, & non objective tantum: ergo est in eo formaliter seu inhæsive: non est autem ipsemet intellectus, quatenus est vel intelligitur a nobis, ut nuda potentia, quia ut sic non est forma repræsentans, quod est de ratione exemplaris: & eadem ratione non est aliquis habitus ex iis, qui judicativi dicuntur, & tenent se ex parte potentiæ, ut esse potest, v. g. ars in intellectu humano, qui etiam hujusmodi habitus non est forma repræsentans formaliter, sed inclinans tantum ad judicium. Nec etiam in intellectu humano est species intelligibilis, tum quia, juxta veriorem sententiam, species hæc non repræsentat formaliter, sed est tantum semen objecti efficienter cooperans ad formalem repræsentationem, quæ fit per actum aut verbum: tum etiam, quia species per se ipsam non est causa operativa ad extra, seu directiva operationis, quod convenit exemplari. Superest ergo, ut conceptus ipse formalis practicus rei efficiendæ, sit proprie exemplar.

Secundo probatur ex munere, seu officio ipsius exemplaris: ejus enim est determinare actionem externam intellectualis agentis: & ideo quoad hoc gerit munus formæ, nam res naturales determinantur per naturales formas, vel qualitates ad suas actiones: agens vero intellectuale per formam intellectualem sibi proportionatam, ut recte notavit D. Thom. dictis quæstionib. 15. 1. part. & 3. de veritate. Est ergo exemplar forma actuans & informans ipsum intellectuale agens: non est autem alia forma, nisi conceptio ejus, ut declaratum est. Rurfus pertinet ad munus exemplaris dirigere actionem agentis intellectualis, ut in certum terminum & scopum tendat, ut non casu, neque irrationali modo fiat: & ideo dixit August. tam esse certum Deum habere exemplaria, quam est certum operari ex ratione: hæc autem directio non fit, nisi per actualem mentis repræsentationem, quæ est veluti quoddam lumen, quod præit ostendens viam & modum, ac terminum operationis: hoc autem totum fit formaliter per ipsummet conceptum formalem mentis. Et ob hanc causam res ipsa directe concepta non potest proprie dici exemplar: nam si illa res sit ipsamet, quæ facienda est & omnino eadem in individuo, non est illa, quæ dirigit, sed ad quam dirigitur actio medio exemplari: neque illa proprie imitanda proponitur, sed facienda: quod ut recte fiat, dirigitur actio per exemplar mente conceptum. Si autem illa res concepta sit alia, ut est in artifice creato imago externa, vel aliquid simile, talis res non est per se necessaria ad operationem artis, quæ fit per exemplar, nam melius fieret per propriam & immediatam cognitionem ipsiusmet rei arte efficiendæ: illud ergo externum adminiculum (ut ita dicam) menti objectum, non est proprium & per se exemplar, sed est quasi materia remota, vel objectum adjuvans ad formandum aliquale, seu imperfectum exemplar. Denique, si illa res alia concepta sit tantum causa virtualiter continens rem facien-

Exemplaris munera varia. Primum.

Secundũ.

faciendam per exemplar, ut est in increato artifice divina essentia, illa ut sic non potest esse exemplar, quia non est ullo modo forma formaliter continens, aut repræsentans rem faciendam, ut superius argumentabamur. Neque illa ut sic dirigit actionem artificis, sed solum est quasi ratio (remota secundum rationem) concipiendo exemplar, seu ideam, quæ dirigit operationem artificis.

Tertium. Tertio solet attribui exemplari, esse mensuram & regulam veritatis & proprietatis rei factæ. Quo sensu (ut supra tractavimus disput. 8.) dicunt multi auctores, & interdum D. Th. veritatem entium creatorum sumi ex conformitate ad exemplaria, quæ sunt in intellectu divino, tanquam ex mensura earum: veritatem autem rerum artificialium sumi ex conformitate ad intellectum humanum: nam exemplar artificis est mensura artificiati. Hoc autem proprie convenit conceptui formali: nam conceptus objectivus, si sit omnino proprius & adæquatus rei faciendæ, non distinguitur ab ipsamet re, idem autem non est mensura sui ipsius: si vero sit conceptus alterius rei, vel per accidens, & remote tantum se habet, ut dictum est, vel non habet in se formam effectus, nec formaliter, neque repræsentative, & ideo ut sic non potest habere rationem mensuræ.

Quartum. Quarto tribuitur ideæ, esse principium cognitionis, ut notat D. Thom. dicta quæst. 15. art. 1. id autem non est intelligendum de principio effectivo, quia, ut diximus, species intelligibilis non est proprie exemplar: ergo oportet intelligi de principio formali: nam, objectum præcise ut cognitum, seu ut terminativum, non dicitur proprie principium cognitionis, cum potius sit finis & terminus: principium autem formale cognitionis est ipsemet conceptus formalis: ergo ille est propriissimum exemplar, si sit conceptus rei efficiendæ.

Assertio tertia.

Dico ergo tertio. Non est de ratione exemplaris, ut sic non esse quantum ad esse ejus, quod sit actu, & directe cognitum ut objectum quod: tamen ut causet, oportet ut aliquo modo cognoscatur, & quo perfectius fuerit cognitum, eo, cæteris paribus, perfectius causabit. Hæc conclusio proponitur ad dissolvendum fundamentum contrariæ sententiæ, & in ea supponimus exemplar causare, quamvis nondum probatum sit, quia ita in communi sumptum, est per se manifestum: & nunc est nobis necessarium ad distinguendum, in quo consistat proprium esse exemplaris, quid vero sit conditio requisita, ut causet. Communiter enim dici solet de ratione exemplaris esse, ut sit actu cognitum, quia non videtur satis animadversum, quod sicut in fine distinguuntur illa duo, scil. esse ipsius finis per quod causat, & esse cognitum, quod est conditio necessaria ad causandum: ita in exemplari sunt hæc duo distinguenda: nam esse cognitum ut sic, quatenus dicitur de objecto directe cognito, cum sit sola extrinseca denominatio, non potest esse propria ratio constituens ipsum exemplar, nec potest esse in illo formale principium causandi.

Præterea, sicut de fine dicebamus, non movere ad appetendum secundum esse cognitum quoad denominationem (ut ita dicam) sed quoad rem denominatam, seu quoad ipsum esse quod cognoscitur, ita exemplar non dirigit ad efficiendum in effectu ipsum esse cognitum quoad denominationem, neque tale esse, quale est esse in cognitione: ergo exemplar in esse exemplaris non constituitur per esse cognitum ut sic. Unde etiam in exemplari externo & remoto, cum imago visui proposita dicitur exemplar, ad cujus imitationem alia fit, licet oporteat illam imaginem esse visam aut cognitam, non tamen constituitur in illo modo exemplaris per esse visam, sed hæc est conditio necessaria, esse autem sic depictam vel figuratam, est proprium esse talis exemplaris. Et juxta opinionem asserentem artificium ipsum, vel creaturam menti objectam esse exemplar, dici non potest, quod esse cognitum, quantum ad denominationem cogniti, constituat illam in esse exemplaris, cum in effectu non intendatur similitudo, seu conformitas quoad illam denominationem, sed quoad esse naturale, vel artificiale, quod in tali re cognoscitur: ergo idem dicendum est in omni sententia, quod nimirum exemplar non constituitur in esse exemplaris formaliter ac præcise ex eo, quod cognoscitur, sed ex proprio & quasi intrinseco esse, quodcumque illud sit, quod vel cognoscitur, vel potest cognosci.

Hinc ergo videtur satis probata prior pars conclusionis: nam si exemplar non constituitur formaliter per esse cognitum: ergo cognosci ut sic, præsertim directe & ut objectum quod, non est de ratione exemplaris, quatenus exemplar est. Et hoc etiam confirmari potest ex prima conclusione: nam dictum est exemplar non esse, formaliter loquendo, conceptum objectivum, qui formaliter in esse talis conceptus constituitur per se esse cognitum: ergo hoc esse non est formaliter de ratione exemplaris ut sic.

Alteram vero partem conclusionis confirmant ex parte argumenta prioris sententiæ, eamque sumo ex D. Th. 1. part. qu. 15. art. 2. ad 2. Et declaratur primo in exemplaribus divinis: nam Deus cognoscendo in sua essentia creaturas, format (ut more nostro loquamur) rationes, seu conceptus earum, per quos illas directe cognoscit, licet ut secundaria objecta suæ scientiæ. Quia vero ejus scientia est perfectissima, cognoscendo & formando exemplaria creaturarum, cognoscit in seipso conceptum illum, qui intellectualiter repræsentat creaturas: quod est cognoscere in se exemplaria creaturarum. Ubi ratione distinguendo illa duo, intelligimus prius esse formalia ipsa exemplaria, & deinde cognosci, quæ licet videatur esse reflexio quædam, in Deo tamen propter summam simplicitatem & infinitatem illius actus, eodem simplicissimo actu utrumque cognoscitur. Hoc igitur modo est in Deo idea (ut ita dicam) non tantum formata, sed etiam cognita, & ut sic habet totum id, quod ex parte intellectus necessarium est, ut in suo genere causet, quia & est forma existens in mente artificis, & est ita proposita & applicata, ut possit ad illam respiciens, rem per eam repræsentatam efficere ad illius imitationem. Et ita distinguentes in Deo secundum rationem ideam a cognitione ideæ, sicut etiam distinguere possumus ratione cognitionem directam a reflexa, & ideam quoad suum esse consistere intelligimus in conceptu formali, quem directe Deus habet de re operabili seu facienda, prout facienda est: cognitionem autem ideæ intelligimus esse quasi perfectam quandam applicationem, & conjunctionem ad ipsum artificem, ut ad illius imitationem producat effectum.

Ad hunc fere modum ratiocinatur D. Thom. supra de exemplari existente in mente artificis: *Nam dum artifex (inquit) intelligit formam domus in materia dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo, quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus.* Ubi plane distinguit aliud esse formare ideam, aliud intelligere ideam. Nam si artifex dum intelligit formam & rationem domus, a se speculatam intelligit ideam: ergo dum ipsam rationem & formam domus speculatur, format ideam: ut tamen per illam operetur, & ad imitationem ejus domum efficiat, reflectitur supra rationem domus ut a se speculatam, & ita agnoscit ideam, & per eam cognitionem, quasi applicat exemplar, ut per illud causet. Sic igitur constat, quomodo cognitio ideæ ad causalitatem deserviat.

Statim vero oritur dubium, an hujusmodi reflexio sit simpliciter necessaria in artifice, ut per exemplar a se conceptum possit exterius operari: in Deo enim semper est necessaria illa, quasi reflexio, non tam ob causalitatem, quam ob infinitam perfectionem illius scientiæ, quæ non potest ita terminari ad aliquod objectum, quin intrinsece seipsam sub omni ratione & repræsentatione intueatur. At vero in artifice creato cum illa reflexio fieri debeat per actum distinctum, difficile creditu est, vel necessariã esse, vel semper intervenire quoties artifex per suam artem, seu per exemplar illa formatum operatur. Imo experientia videtur contrarium ostendi: nam qui scribit, aut ædificat, non semper est in illa actuali reflexione dum operatur.

Unde dicunt aliqui non esse necessariam illam reflexionem, & creatum artificem uti exemplari suo cognoscendo illud, non ut est qualitas quædam menti inhærens, sed ut est forma & imago repræsentans objective artificiatum. Sicut multi censent, verbum mentis esse qualitatem distinctam ab actu cognoscendi, deservientem cognitioni, ut objectum proximum, in quo res repræsentata cognoscitur: nam quod in speculabilibus est verbum, creditur esse exemplar in operabilibus. Et hoc quidem postremum existimo, verum esse in rebus creatis: tamen sicut illa sententia de verbo mentis falsa est, ita etiam in præsenti non est vera illa ratio explicandi cognitionem exemplaris, seu ideæ per cognitionem directam rei exemplatæ, quod scilicet sit objectum proximum, in quo aliud cogno- *Qualis cognitio exemplaris requiratur, ut artifex eo uti possit.*

cognoſcitur, quia neque ille modus repræſentationis objectivæ per formalem ſimilitudinem intelligi poteſt in illa qualitate, quæ nec formalem, nec realem convenientiam habet cum externo objecto, nec etiam intelligi poteſt, quomodo in illa directe cognoſcatur externum objectum, illa nullo modo cognita. Sed hæc communia ſunt de verbo mentis illo modo explicato: & ideo illa omitto, & ſuppono, conceptum formalem immediate terminari ad rem ipſam quam repræſentat, ipſumque non aliter repræſentare, quam referendo intellectui objectum ipſum, ut intellectualem formam conſtituentem in actu ultimo ipſum intellectum: & eundem conceptum formalem dici verbum mentis, quatenus eſt internus terminus intellectualis actionis ſeu conceptionis ejus: exemplar vero dici, quando eſt de re artificioſa ſeu operabili.

Ad difficultatem ergo poſitam alii concedunt neceſſariam eſſe cognitionem reflexam, per quam artifex reſpiciens ad exemplar, id eſt, ad conceptum directum, quem de re formavit, poſſit talem rem facere, qualem cogitatione concepit. Et ad experientiam reſpondent, hujuſmodi internos actus non ſemper cadere ſub experientiam, ſæpe enim intellectus comparat unam rem ad aliam, & non advertit ſe comparare: & ita etiam poteſt comparare ſuammet cognitionem & exemplar, ut per illud menſuret rem, quæ ante ſit, quamvis non advertat ſe uti ea comparatione: ſi autem advertat, intelliget ſe id non facere ſine reflexione ſuper ſuam cognitionem. Et mihi quidem non diſplicet hoc, ſi ſolum intelligamus hanc reflexionem intervenire, quando artifex perfecto modo utitur ſuo exemplari ad commenſurandam & definiendam formam, quam præbere debet ſuo effectui: & hoc plane videtur voluiſſe D. Thom. ſupra.

Addendum tamen exiſtimo non toto tempore, quo durat operatio exterior procedens ab arte, neceſſariam eſſe illam reflexionem formalem: quod mihi quidem ſatis probare videtur experientia & ratio, quia ipſa directa repræſentatio, & quaſi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam, ſufficit ad dirigendam operationem. Tunc ergo non eſt neceſſe, ut exemplar cognoſcatur tanquam objectum quod, ſed ſatis eſt, ut implicite & per modum tendentiæ ad objectum aliquo modo cognoſcatur, ea tantum implicita & virtuali reflexione, quam quilibet actus mentis in ſe includit, ratione cujus dicitur cognoſci ſeipſo ut quo, quamvis non cognoſcatur ut quod. Et ideo dixi in concluſione exemplar cognoſci aliquo modo, eo tamen perfectius applicari ad ſuum opus, quo perfectius cognoſcitur.

Satisfit argumentis prioris ſententiæ.

Finis & exemplar quoad cognitionis neceſſitatem, in quo conveniant, & differant.

Ad argumentum ergo primum prioris ſententiæ jam reſponſum eſt, longe diverſam rationem eſſe de fine, & de exemplari: nam licet in eo conveniant, quod utrumque cauſat, ut in cognitione exiſtens, tamen in modo cauſandi habent diverſitatem, ratione cujus finis eſſe poteſt ipſamet res, quæ terminat actionem agentis, quia ad ſe trahit ejus affectum: exemplar vero non poſſit eſſe illa eadem res, ſed alia, quæ ſit menſura & regula ejus. Quo fit, ut finis ita ſit in cognitione, ut non neceſſario ſit cognitio: exemplar vero per ſe ac proxime requiſitum ita ſit in cognitione, ut intrinſece etiam ſit cognitio quædam, ſeu intellectualis conceptus: nam eſt intellectualis regula ac menſura.

Ad ſecundum reſpondetur, illam locutionem, exemplar eſſe, ad cujus ſimilitudinem fit effectus, & quod artifex imitatur operando, facile verificari de ipſo conceptu formali, quia non ſunt illæ locutiones intelligendæ de ſimilitudine formali, quæ naturalis eſt, ſeu entitativa: ſed de ſimilitudine ſecundum repræſentationem intellectualem, quam habet conceptus formalis, circa rem quam exprimit, & hanc imitationem vel conformitatem, intendit artifex in ſua operatione: illa vero locutio, quod artifex reſpiciens ad exemplar, operatur ad illius imitationem, non oportet, ut cum omni proprietate ſumatur. Ortus enim videtur ille loquendi modus ex ſenſibilibus exemplaribus, quibus homines ob imperfectionem ſuam uti ſolent, & ad illa reſpicere ut ad objecta proxima quæ imitentur. Veruntamen jam dixi hujuſmodi exemplaria eſſe quaſi per accidens: per ſe enim exemplar internum ſufficit & requiritur ad actionem, & illius imitatio immediate intenditur: & ideo ſufficienter poſſet explicari ratio exemplaris, dicendo, eſſe illud quo artifex ſibi repræſentat rem quam effecturus eſt, ut illud imitetur, ſeu potius ut illius repræſentationem expleat. Quia vero, ut diximus, ipſum etiam exemplar poteſt reflexe cognoſci, & illa reflexio confert, ut perfecte & complete exerceat munus exemplaris, ideo proprie etiam verificari poteſt, quod artifex reſpiciens ad ſuum exemplar, operatur.

Tertium argumentum nullam habet difficultatem: nam multitudo idearum in Deo non eſt ſecundum rem, ſed tantum ſecundum rationem, per reſpectus rationis ad diverſas res creabiles, & ideo non repugnat, quod illa pluralitas vel diſtinctio rationis intelligatur in ipſomet conceptu formali ſeu ſcientia Dei. Qualis autem & quanta ſit illa pluralitas idearum, & per quem intellectum fiat illa diſtinctio, & reſpectu quarum rerum diſtinguendæ ſint ideę, plus habet quæſtionis de nomine, quam de re: illa vero qualiſcumque diſputatio Theologorum eſt, non noſtra.

Ad quartum reſpondetur in primis ſupponere falſum: quod beati non formant verbum, vere enim concipiunt Deum prout in ſe eſt, & ita formant in ſe conceptum formalem, quo ſibi repræſentant Deum prout in ſe eſt: & ille conceptus eſt verbum, & non aliud. Unde ſi in Deo cognoſcunt creaturas, etiam formant in ſe rationem ſeu verbum earum, & illud habere poſſet vim exemplaris, ſi cum illo daretur vis operandi, quæ per tale exemplar dirigi poſſet. Addo præterea, Beatum videndo Deum & creaturam in Deo, etiam videre ideam quam Deus habet de creaturis, & ideo ipſummet conceptum formalem Dei poſſe quodammodo ſubire rationem ideæ, etiam reſpectu alterius intellectus, cui per ſe & immediate objicitur, ſed illud etiam eſſet remote & mediate: proximum enim exemplar ſemper eſt illud, quod ipſum operans in ſuomet intellectu format.

SECTIO II.

Utrum exemplar propriam rationem cauſæ conſtituat, vel ad aliquam aliarum revocetur.

SUpponit hæc quæſtio exemplar vere ac proprie eſſe cauſam: id enim ex communi ſententia Philoſophorum ac Theologorum ut certum ſumimus: in iis enim, quæ per intellectum operantur, per ſe neceſſarium eſt exemplar, ut rationabili modo poſſint actionem ſuam indefinitam ad effectum dirigere; nam cum a natura ſua non ſint limitata ad determinatas formas effectibus tribuendas, ſicut naturalia agentia, oportet ut ſuo proprio & intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium ſuæ actionis determinentur per voluntatem, tamen quoad ſpecificationem & directionem ducuntur per intellectum: ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioſo & intellectuali modo poſſint illos efficere. Et quamvis Seneca epiſt. 66. exiſtimet, hac ratione ſolum probari exemplar eſſe quid requiſitum, non vero propterea eſſe inter cauſas per ſe numerandum, alioqui multa alia poſſent ſimiliter per ſe inter cauſas recenſeri. Nihilominus verius eſt per ſe pertinere ad aliquod genus cauſalitatis, vel aliquem cauſandi modum, quamvis fortaſſe non augeat cauſarum numerum, nec per ſe conſtituat novum cauſandi genus. Utrumque autem declarabitur commodius, explicando ad quod genus cauſæ exemplar pertineat.

Exemplar nec materialem, nec finalem cauſam eſſe.

Et ut a clarioribus incipiamus, certum eſt, exemplar nec per ſe pertinere, nec reduci ad genus cauſæ materialis, quia nullam habet cum illa cauſa proportionem aut ſimilitudinem, quia exemplar neque indicat potentiale quid, ſed potius actuale formale: neque concurrit aliquo modo recipiendo, ſed potius ſuo modo actuando ac determinando. De cauſa vero finali poſſet aliquis dubitare; nam munus exemplaris eſſe dicitur, ut ad illius ſimilitudinem vel imitationem effectus fiat; ſed hæc eſt habitudo finis: ergo concurſus exemplaris non eſt, niſi concurſus quidam finalis. Minorem & diſcurſum totum probo ex D. Thoma 3. cont. Gent. cap. 19. ubi hac potiſſimum ratione probat omnia tendere in Deum, ut in ultimum finem, quia omnia intendunt illi aſſimilari: ergo commutata ratione recte nos colligimus, cum Deus producit res ut ipſi aſſimilentur, concurrere ut finem earum, ac tunc concurrit ut exemplar: ergo. Imo in ratione 2. ſic colligit D. Thom. *Agens dicitur finis effectus, in quantum effectus tendit in ſimilitudinem agentis: ſed Deus ita eſt finis rerum, quod eſt etiam primum agens earum: ergo omnia intendunt ſicut ultimum finem, Deo aſſimilari.*

Deus

Deus ergo ut est id, cui assimilatur creatura, habet rationem finis: ergo & ut imitabilis a creaturis; nam hæc verba *esse imitabilem a creaturis, & esse id cui assimilantur creaturæ*, eandem habitudinem significare videntur; sed esse imitabilem dicit habitudinem causæ exemplaris: ergo coincidit cum habitudine causæ finalis. Unde clarius in ratione 4. ait D.Th. res omnes creatas, esse veluti quasdam imagines primi agentis: perfectionem autem imaginis in hoc consistere, quod repræsentet suum exemplar, ideoque omnes creaturas intendere hanc repræsentationem ut finem suum. In quo discursu plane videtur exemplar cum fine confundere.

Sed nihilominus auctores omnes longe diversam esse censent causalitatem exemplarem a finali, quia causalitas finis consistit in Metaphorica motione voluntatis: ratio autem exemplaris præcise consistit in hoc quod sit forma determinans actionem agentis, ut sumitur ex D. Th. 1. p. qu. 44. art. 3. Difficultas autem proposita procedit, ac si exemplar esset aliqua res cognita, quæ imitanda proponitur, & non potius ipsemet intellectualis conceptus rei. Ut vero omnibus modis respondeamus, admisso illo modo loquendi, dicendum est, licet contingat eandem rem esse finem & exemplar ejusdem effectus, ut argumenta facta probant: tamen sub diversa ratione causalitatis. Nam ut finis, movet ad efficiendam sui repræsentationem: ut exemplar vero, determinat actionem agentis, & quodammodo dat speciem effectui: unde rationem finis exercet, ut est quoddam bonum, rationem vero exemplaris, ut est quædam forma. Addere vero possumus ad hoc magis declarandum, exemplar posse considerari, vel ut terminum quendam ad cujus imitationem tendit actio, vel ut principium dirigens ac regulans actionem agentis. Sub hac posteriori ratione exercet causalitatem exemplaris; nam prior magis pertinet ad rationem finis, quia sub ea ratione est id, cujus gratia actio fit. Cum enim Christi imago depingitur, ut eum nobis repræsentet, re vera Christus, sub ea ratione habet rationem finis, & hoc etiam probat difficultas facta. Et ideo mihi non placet quod quidam ajunt, causalitatem exemplaris consistere in passiva imitatione rei factæ ad instar illius: nam hæc passiva imitatio fini proprie convenit, quando in eo nihil aliud intenditur, nisi ejus repræsentatio. Ideo in ipsamet actione passiva distinguendum est, an sumatur ut alliciens affectum, an ut determinans, & quasi specificans actionem, seu formam per eam inductam; nam sub priori ratione pertinebit ad causalitatem finis, sub posteriori ad rationem exemplaris.

Et propter hanc causam probabilissimum existimo, propriam causalitatem exemplarem, distinctam a finali, per se reperiri in interno conceptu formaliter exprimente & repræsentante rem arte efficiendam: nam licet per actionem intendatur conformitas cum illo conceptu sic repræsentante, non tamen intenditur ut finis actionis, formaliter loquendo, de conformitate, sed intenditur ipsa forma in qua est conformitas: ipsa vero conformitas solum attenditur ut commensuratio quædam, & quasi regula formæ inducendæ. At vero in exemplari externo distinctione opus est, nam illud magis induit rationem finis, maxime quando per se intenditur ejus repræsentatio, propter ejus honorem, aut aliquid simile: aliquando vero etiam habet solam rationē mensuræ & non finis, ut quando artifex exterius conficit parvum idolum totius ædificii, tunc enim intendit conformitatem ad illud, non tanquam finem, sed tanquam regulationem, ut sic dicam.

Et simili modo videtur satis probabiliter dici posse (distinguendo in Deo secundum rationem ideas intellectuales, prout a nobis sunt explicatę sectione præcedenti, & essentiam divinam ut participabilem in esse & in perfectionibus essendi a creaturis) sub priori ratione habere propriam causalitatem exemplarem, & ut sic intendi conformitatem creaturarum ad ideas, non secundum habitudinem earum ad finem, sed ad mensuram & regulam: sub posteriori autem ratione habere essentiam divinam rationem finis, & sic etiam intendi similitudinem creaturarum ad Deum, ut ad suum finem. Nam sub priori ratione intenditur ut creatura talis sit, qualis repræsentatur in idea: sub hac vero posteriori intenditur ut ipsa repræsentet divinum esse & divinam perfectionem quantum potest: & ideo posterior habitudo non est ad Deum ut ad exemplar, sed ut ad finem.

Tandem hinc censeo convenientissime dici, in actionibus & effectibus Dei, ut sunt ab ipso, nihil extra eum exercere posse causalitatem exemplarem proprie sumptam, sed ipsum esse singulare exemplar omnium suarum actionum & effectuum, quia nihil extra ipsum potest esse regula & mensura actionum ejus, ut ab eo sunt. Unde si aliquando dicitur aliquid creatum, esse exemplar alterius, ut Christus in quantum homo dicitur exemplar justorum hominum, vel intelligendum est late de exemplari quasi materialiter, prout induit rationem finis proximi: sic enim potest dici Christus exemplar, quia in ejus honorem alii justi efficiuntur similes illi. Vel exponendum est respectu causarum secundarum: quo etiam modo Christus dici potest exemplar hominum, quia propositus illis est ut in illum tanquam in exemplar respiciant, quod imitentur.

Proponitur sententia reducens exemplar ad causam formalem.

Omissis ergo causa materiali & finali, de aliis duabus est controversia inter auctores. Multi enim revocant exemplar ad genus causæ formalis, crediturque esse opinio Aristot. qui numerando causas simul cum formali exemplarem nominavit. Et hanc opinionem tenet Albertus in 1. dist. 20. art. 1. Cajet. 1. p. q. 6. art. 3. in fine, & q. 44. a. 3. Thom. de Argent. in 1. dist. 45. art. 2. Sumitur ex Durando ibi qu. 2. quatenus negat exemplar pertinere ad genus causæ efficientis. Idem tenet Ægid. proposit. 37. de Eucharistia. Hi auctores supponunt exemplar concurrere solum ut objectum cognitum, ad cujus imitationem agens aliquid operatur: & ideo non putant posse habere efficientiam, & hinc concludunt habere formalem causalitatem extrinsecam, quæ in hoc solum consistit, quod per imitationem passivam concurrit ad dandam similem formam & speciem effectui. Imo sunt qui censent exemplar non reduci ad genus causæ formalis intrinsecum, sed constituere per se & directe novum genus causæ formalis extrinsecæ: quod sentit Henr. quodl. 9. qu. 2. quem nonnulli moderni sequuntur. Et quidem supposita priori parte, satis consequenter loquuntur: nam licet exemplar in nomine conveniat cum forma, ut ipsum nomen ideæ præ se fert, & supra ex August. notavimus, tamen in causando habet longe diversam rationem. Nam forma informans est intrinseca, & pars essentialis compositi: exemplar autem est forma extrinseca: unde ex hac parte magis inter se differunt quam materia & forma, & non minus quam forma efficiens & forma facta, nam etiam forma efficiens est forma, & est causa extrinseca, cujus participatio est forma informans ab ea procedens: ergo si exemplar est causa formalis extrinseca, tam constituit novum genus causæ sicut forma efficiens.

Præfertur sententia, exemplar ad causam efficientem revocans.

Mihi tamen magis probatur sententia eorum, qui negant exemplarem causam constituere proprium genus causæ, sed illam pertinere dicunt ad causam efficientem. Quam tenent Alensis 1. p. q. 23. memb. 4. a. 1. Bonavent. in 3. dist. 11. art. 1. q. 3. Scotus in 1. dist. 2. q. 2. & dist. 36. art. 1. & ibi Hervæus q. 1. Et primo probatur hæc opinio ex mente Aristotelis, cui opposita sententia videtur modeste contradicere, quia constituit quintum genus causæ distinctum ab his, quæ Aristoteles numeravit. Nam licet exemplar nomine formæ appellent, tamen re vera est causa non minus diversa a forma informante, quam sit forma efficiens, ut explicando ipsammet sententiam declaravimus, illaque convenientia cum forma vix est plus quam in nomine, nam ratio est longe diversa, cum altera sit forma essentialiter & intrinsece constituens rem; alio vero modo solum dicatur forma, quia extrinsece repræsentat aut movet ad faciendum aliquid sibi simile. Unde Aristoteles non in hoc sensu exemplar cum forma numeravit, sed vel quia ideæ nomen quo utitur, idem significat generatim quod forma, vel quia (prout ipse refert) Plato ita ponebat ideas formas exemplares, ut in eis constitueret rerum essentias & species. Adde quod Aristoteles semper numerat inter causas efficientes ipsam artem, sub qua exemplar comprehendit: unde in 7. Metaphysicor. dixit sanitatem extra fieri efficienter a sanitate quæ est in mente, id est ab exemplari sanitatis.

Secundo videtur illa sententia fundata in falso principio, scilicet quod exemplar sit res aliqua objective & directe

recte cognita, ita ut in illa per se primo consistat ratio causæ exemplaris: nam hoc falsum esse ex dictis præcedente sectione constare potest. Et declaratur præterea in hunc modum, nam in artifice creato non est per se necessarium tale exemplar: illud enim, quod humani artifices solent exterius sibi effingere, solum est adminiculum quoddam, quod juvet ad rem interius concipiendam, & memoriam conservandam: unde si absque tali objecto sensibili possent exacte domum faciendam concipere, & interius præsentem habere, non indigerent illo extrinseco exemplari. Rursus neque etiam interius est per se necessarium aliquod objectum distinctum ab effectu arte faciendo: nam licet in hominibus regulariter ita contingat, tamen (ut supra argumentati sumus) & illa distinctio est quasi per accidens, quia artifex non intendit effectum, nisi quatenus est omnino idem, & in eo quod est diversum, non procedit ex causalitate exemplari. Et præterea id non est universale in artifice creato ut sic: Angeli enim etiam possunt facere res artificiales, & non oportet, ut eas confuse concipiant, sed distincte, & easdem numero quas affingunt. Et Christus Dominus in quantum homo, si aliquid artefactum operari voluisset, ad nullum aliud objectum respiceret nisi ad ipsummet in individuo distincte cognitum, quod esset facturus. Non est ergo per se hæc causalitas ab objecto distincto, neque etiam potest esse ab eodem numero, ut in superiori sect. ostensum est, & a fortiori probari idem potest de ideis divinis ex superius dictis: ergo non consistit hæc causalitas in illa veluti informatione extrinseca, quæ est quasi per comparationem & imitationem unius formæ ad aliam.

Addo præterea, etiam quando intervenit extrinsecum exemplar distinctum, nihil per se efficere circa effectum artis, quod possit habere propriam rationem causalitatis realis, & vere ac per se dici possit causalitas formalis. Nam si loquamur de sensibili exemplari, illud primo ac per se movet ad sui notitiam, & in eo genere concurrit efficienter tanquam objectum motivum. Deinde potest mediate movere ad concipiendam vel efficiendam aliam rem similem, vel proportionalem, & quoad hoc etiam comparatur per modum finis, vel efficientis remote, & fere per accidens. Nam si res attente consideretur, per se solum movet ad sui conceptionem, ex qua intellectus aliam rem similem fabricatur, seu concipit, & per voluntatem intendit illam efficere; quod si ipsam voluntatem tale objectum moveat, ut quando imago, quæ placet, movet ad faciendam aliam similem, hęc motio ad finem pertinet, non ad exemplar. Nulla ergo causalitas ibi intervenit, quæ mereatur nomen causalitatis formalis. Præterea vel illa causalitas est circa conceptionem intellectus, & hoc non: quia respectu illius potius est efficientia objectiva, ut dictum est: vel est circa rem artefactam: & hoc etiam non: tum quia respectu illius valde remote se habet tale exemplar: proxime enim non regulatur artificiatum, nisi juxta conceptionem mentis: tum etiam quia (seclusa causalitate finis) quod artifex intendat assimilare effectum extrinseco objecto, solum est habitudo vel denominatio extrinseca proveniens ab actu voluntatis ejus, & non addit effectui essentialem dependentiam ab alio objecto, quæ ad genus causæ formalis pertineat: imo neque ad ullum genus causæ per se, nisi fortasse, ut dixi, talis repræsentatio vel similitudo sub ratione finis intendatur. Artifex enim per se solum intendit talem formam inducere in suum effectum, ad quod per se solum indiget propria conceptione illius formæ: quod vero hæc forma assimiletur alteri extrinsecæ, per accidens est ad causalitatem artis ut sic: ergo & ad causalitatem exemplaris. Atque hæc ratio probat de cognitione cujuscumque alterius objecti creati, sive particulari, sive universali seu confusa.

In Deo vero potest videri intercedere specialis ratio, quia Deus non cognoscit creaturas a se faciendas nisi in essentia, & per essentiam suam: & hoc est illi per se. Sed nihilominus, quamvis nostro modo intelligendi essentia sit veluti medium ad cognoscendas creaturas, tamen in ordine ad operationem ad extra Deus per se non operatur, ut cognoscens præcise suam essentiam, sed ut cognoscens creaturas ipsas, quas est producturus: & ideo ille ordo secundum rationem, qui est per se inter essentiam ut cognitam, & creaturas ut cognitas, scil. quod essentia est ratio cognoscendi creaturas, respectu causalitatis exemplaris creaturarum est remotus & per accidens: ergo ratione illius non potest essentia ut cognita dici causa formalis extrinseca creaturarum. Unde si verum esset, quod multi opinantur, essentiam divinam non esse rationem cognoscendi creaturas ut medium seu ut objectum cognitum, sed solum ut speculum, seu tanquam speciem intelligibilem eminentissimam, quod ad causalitatem exemplarem attinet nihil referret, nam æque bene posset Deus sua arte increata producere creaturas, quales concepit: ergo quod illa cognitio creaturarum secundum rationem intelligatur a nobis orta ex cognitione essentiæ, ut causæ eminenter continentis creaturas, est remotum quid, & quasi per accidens ad causalitatem exemplarem. Maxime cum superius ostensum sit, non posse essentiam ut cognitam præcise absque creaturis formaliter cognitis, veram rationem exemplaris habere, neque etiam possit inter cognitionem essentiæ præcise, & cognitionem creaturarum in essentia alia cognitio quasi media intelligi, quæ dicatur cognitio essentię ut participabilis a creaturis, quia, ut sup. etiam dicebam, hoc nihil aliud est quam cognoscere creaturas, ut participativas essentiæ (ut sic dicam). Superest igitur ut propria causalitas exemplaris non sit in aliquo objecto cognito distincto ab effectu, qui ad illius imitationem fit: ergo non erit ejus causalitas formalis, quandoquidem ob solam illam objectivam seu passivam imitationem ad illud genus pertinere dicebatur.

Ultimo probatur directe, causalitatem exemplaris ad efficientiam pertinere. Primo quidem, quia ars est principium efficiendi: unde Arist. agens de causis ait Polycletum esse causam per accidens statuæ, statuarium autem esse causam per se, quia nimirum formaliter dicit artem, quæ est principium per se illius effectus: sed ars non causat nisi mediante idea: docet enim ars fabricari in mente tum rem efficiendam, tum etiam viam & modum exequendi illam: atque in hunc modum est principium artificiosi effectus: unde D.Thom.3.p.q.78.a.2. sic ait: ***Forma artificialis est similitudo ultimi effectus, in quem fertur intentio artificis, sicut forma artis in mente ædificatoris est forma domus ædificatæ principaliter, ædificationis autem per consequens***: Ergo etiam ipsum exemplar comparatur ad artificem, ut proxima forma per quem suo modo operatur: sicut ergo forma agentis ad efficientem causam pertinet quatenus est illi principium agendi, ita & exemplar quatenus est forma artificis, qua operatur, ad efficientem causam pertinet. Quod etiam conformat communis modus loquendi Philosophorum, & Theologorum: sic enim ajunt exteriorem domum procedere a domo, quæ est in mente artificis, sicut de sanitate supra ex Aristotele referebamus: & D.Thom. quodl. 7. art. 3. sic inquit: ***Similitudo rei cognitæ dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, alio modo sicut causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam, per quam ipsum facit.*** Ex quo inferius infert, ***rationes ideales in mente Dei existentes, esse efficaces ad cognoscenda singularia quorum sunt causa.*** Idem repetit quodlib. 8. art. 2. & simili modo loquuntur de ideis div. Dio. c. 5. de divin. nominib. & Aug. l. 12. de Civit. Dei c.25. Vocant enim eas effectrices rerum. Et propter eandem causam dicunt Theologi, Deum esse causam efficientem rerum per intellectum & voluntatem: intellectus enim & scientia non causat ad extra nisi per ideam: ergo si scientia est principiũ efficiendi ad extra, etiã exemplar.

Unde confirmatur; nam ad actionem artificis tria concurrunt, ars, voluntas, & potentia exequens, sed voluntas, ut movens potentiam exequentem pertinet ad genus causæ efficientis: ergo & ars ut dirigens & determinans illam: dirigit autem & determinat mediante exemplari: ergo exemplar ad idem genus causæ pertinet. Confirmatur præterea, quia sicut agens naturale completur in ratione principii agendi per formam, ita agens intellectuale completur in suo ordine per exemplar, nam sicut agens naturale per formam continet similitudinem effectus, & determinatur ad illum, ita agens intellectuale per exemplar habet in se similitudinem effectus, & recipit quandam determinationem ad illum, saltem quoad specificationem, nam quoad exercitium non determinatur per solum exemplar: & ideo indiget voluntate: ergo pertinet exemplar ad genus efficientis causæ tanquam forma suo modo complens quoddam genus causæ efficientis, scilicet intellectuale seu artificiosum.

Dices:

Dices: Eadem ratione dici posset, finem non constituere proprium genus causæ, sed complere quoddam genus efficientis, ut sit sufficienter constitutus ad agendum nimirum intellectuale agens, quod nisi a fine moveatur aut determinetur, agere non potest. Respondetur negando consequentiam, quia finis non comparatur ad agens, ut constituens illum proxime aptum ad agendum, sed potius supponit illud ita constitutum, & movet ut agat: at vero exemplar non supponit complete constitutum quoad suum peculiarem modum agendi, nimirum artificialem seu intellectualem. Deinde finis ut sic comparatur ad effectus secundum quendam peculiarem modum dependentiæ, quem ab illo habent, quatenus propter illum sunt: exemplar autem non habet peculiarem habitudinem per se ad effectum, nisi solum quatenus dirigit vel determinat actionem agentis. Quocirca, sicut voluntas agentis non constituit per se novum genus causæ, sed determinat talem modum agendi, scilicet, voluntarie, ita scientia, vel ars, seu (quod idem est) exemplar non constituit novum genus causæ, sed complet peculiarem modum efficiendi, scilicet artificiose.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

Atque hinc potest obiter alia ratio colligi, cur Aristoteles simul cum forma exemplar nominaverit: est enim exemplar forma quædam non tam respectu rei per illud efficiendæ, quam respectu ipsius artificis, quem suo modo informat, & constituit in suo genere in actu, ut sit sufficiens ad agendum. Quod si respectu rei exemplatæ exemplar vocatur forma, non est propter causalitatem formalem, quam circa illud habeat, sed quia illud in se aliquo modo continet per modum imaginis, seu in esse repræsentativo: omnes autem imagines solent formæ appellari: unde etiam quarta species qualitatis vocatur forma & figura.

Secundo obiter etiam intelligitur vulgaris illa distinctio triplicis formæ, a qua, ex qua, & ad quam; nam per has voces nec significantur tres formæ distinctæ, neque etiam tres causalitates formales distinctæ: sed tantum tres habitudines, quæ possunt eidem formæ respectu diversorum convenire. Nam eadem forma ignis, quatenus est principium a quo procedit alius ignis, dicitur forma a qua: quatenus vero ipsum ignem generantem in suo esse constituit, dicitur forma ex qua: quatenus vero ad ejus similitudinem fit forma in genito, dici potest forma ad quam. Unde illa particula ***a qua***, denotat habitudinem efficientis causæ: ***ex qua***, habitudinem causæ formalis intrinsecæ: ***ad quam***, quamvis censeatur denotare causam exemplarem, tamen re vera est æquivoca; nam ignis proprie generat ignem ad sui similitudinem, & tamen forma ejus non est exemplar. Unde per illam particulam potest in illa forma denotari habitudo causæ finalis, sicut supra ex D. Thom. referebamus, quodlibet agens naturale agere propter se ut finem, quatenus agit, ut effectum sibi similem producat, in quo conservetur saltem secundum speciem, vel in quo ejus perfectio aliquo modo repræsentetur, si generalius de agente loquamur. Et juxta hanc considerationem universalem, omnis forma a qua, est etiam ad quam, sub diversa ratione causæ extrinsecæ, & sine causalitate formali. Ut ergo forma ad quam peculiariter dicatur de exemplari causalitate, subintelligendum est, esse formam proxime regulantem effectum, ad quem dirigitur propria intentio agentis, & ideo dici potest ad cujus normam fit effectus. Unde sicut forma a qua, non ita appellatur, quia causalitatem formalem exerceat circa effectum, quia est ab ipsa, sed quia est forma ipsius causæ; ita quamvis exemplar dicatur forma ad quam, non oportet intelligi ita appellari quia causalitatem formalem exerceat respectu ejus, quod ad illius imitationem fit, sed respectu artificis quem informat, nisi latius dicatur forma, non ob causalitatem, sed ob repræsentationem. Cum autem dicimus exemplar esse formam artificis, ita accipiendum est, sicut de forma agentis, nam in artifice, vel agente creato est vere forma: in increato vero solum est forma nostro modo intelligendi, seu habet quidquid est perfectionis in forma, seclusa imperfectione, id est, intrinseca causalitate seu informatione.

Tertio intelligi potest ex dictis, cur causa exemplaris distingui soleat ab efficiente, si & ipsa efficiens est; nam & hoc etiam objici potest contra nostram sententiam: sicut D. Th. 1. p. 44. cum art. 1. & 2. ostendisset Deum esse causam efficientem omnium in art. 3. inquirit, an Deus sit causa exemplaris. Dico tamen exemplarem causam non tam esse distinguendam a causa efficiente, quam sub causa efficiente, vel sub his formis aut conditionibus, quæ constituunt peculiare genus efficientis. Ut in dicto exemplo, postquam constat Deum esse causam agentem, idem est quærere an sit agens per intellectum, & an ex se habeat quidquid necessarium est ad illum causandi modum. Verum est tamen, si vim nominum attendamus, causam exemplarem non dici de omni agente, quod per exemplar operatur, sed de sola forma, quæ habet vim & rationem exemplaris; artifex enim non dicitur causa exemplaris artificiati, sed habere exemplar, aut operari per exemplar, quia exemplar significat quasi in abstracto ipsam formam. At vero Deus quia per seipsum scit & repræsentat omnia, ideo simpliciter dicitur causa exemplaris omniũ.

Ultimo tandem constat ex omnibus dictis hoc genus causalitatis proprie & intrinsece in solis agentibus intellectualibus reperiri, quatenus ad extra aliquid operantur per artem seu scientiam suam. Unde perfectissime reperitur in Deo, imo in illo solo est hæc causalitas respectu substantiarum omnium & accidentium omnium naturalium, ut supra etiam tactum est, quia nulla creatura intellectualis per se potest aliquid hujusmodi per artem facere, sed ad summum per accidens applicando activa passivis. Unde solum rerum artificialium potest inveniri propria exemplaris causalitas in agentibus creatis. Et respectu etiam eorum Deus habet vim & proprietatem primæ causæ exemplaris, non solum quia prima exemplaria etiam ipsorum artefactorum sunt in mente divina, sed etiam quia per ea actu influit, & immediate in suo genere cum omnibus inferioribus artificibus. Imo sub hac etiam ratione omnes actiones & effectus causarum naturalium immediate sunt a divina causa exemplari, &, sub ea ratione seu in eo genere non habent aliam propinquiorem causam: nam sicut Deus immediate per potentiam suam ad omnes illas actiones concurrit, ita per suas ideas eas dirigit, atque hoc modo, sicut Deus est causa prima & immediata omnium actionum in genere efficientis & finis, ita & in ratione exemplaris.

DISPUTATIO XXVI.

De comparatione causarum ad sua effecta.

Postquam de singulis causis disputatum est, oportet ad hujus tractatus complementum, nonnulla quæ omnibus possunt esse communia, disserere, quod commode fiet, comparando tum causas ad effectus, quod nunc agimus, tum etiam inter se quod præstabimus disputatione sequenti. Comparari autem possunt causæ ad effectus, vel in perfectione, vel in sufficientia, vel in duratione, seu in ratione prioris & posterioris.

SECTIO I.

Utrum omnis causa sit effectu suo nobilior.

Potest effectus comparari in perfectione, vel ad singulas causas suas, vel ad omnes simul sumptas, idque vel omnes simpliciter, vel ad omnes ejusdem generis seu rationis.

Primo igitur certum est, non posse effectum excedere in perfectione omnes causas suas simul sumptas. Probatur, quia nihil est perfectionis in effectu, quod non habeat a causis suis: ergo nihil perfectionis habere potest effectus, quod non præexistat in aliqua causarum suarum, vel formaliter, vel eminenter, quia causæ dare non possunt, quod nullo modo in se continent.

Comparatio effectus ad intrinsecas causas.

Secundo dicendum est, si comparetur effectus ad eas tantum causas, quibus intrinsece constat, non posse excedere in perfectione omnes illas simul sumptas ut actu causantes. Quod est dicere substantiam, v. gr. compositam, quæ est effectus intrinsecus materiæ & formæ, non posse excedere in perfectione ipsam materiam & formam simul sumptas & unitas: ideo enim addidi *actu causantes*, ut earum unionem comprehenderem. Atque ita facile probatur assertio, primo, quia ille effectus non distinguitur in re ab hujusmodi causis simul sumptis & actu causantibus, ut infra ostendam tractando de substantia materiali: ergo non potest esse inter ea inæqualitas perfectionis. Secundo quia effectus non habet aliunde formaliter, seu entitative perfectionem, nisi ab eis causis,

quibus

quibus intrinsece cōstat: ergo non potest excedere in perfectione omnes illas cum suis causalitatibus, quia non est unde habeat illum perfectionis excessum. Dices multa convenire composito, quæ ad perfectionem pertinent, & causis ejus intrinsecis attribui non possunt, ut sunt per se esse, per se operari, ut in rebus viventibus composito convenit vivere, quod nec materiæ nec formæ convenit. Respondetur, has perfectiones non convenire singulis causis intrinsecis per se sumptis, convenire autem eis, ut simul & actu causantibus; unde solum concluditur ex unione seu causalitate harum causarum aliquid perfectius consurgere, quam sit aggregatum (ut sic dicam) harum causarum absque unione & causalitate earum inter se.

Hinc vero infertur, & dicitur tertio, comparando effectum totum ac simpliciter ad singulas causas intrinsecas, perfectiorem esse effectum qualibet eorum. Probatur aperte, quia includit totam perfectionem cujuscunque earum, & præterea includit perfectionem alterius, & præterea perfectionem unionis earum inter se. Item, si talis effectus sit substantia composita, constat esse perfectiorem, quam materiam: supra etiam ostensum est, esse perfectiorem, quam formam. Neque hoc mirum videri potest, quia talis effectus ex neutra talium causarum per se sumpta habet intrinsece totam perfectionem suam, & ideo quamlibet earum per se sumptam excedere potest ratione alterius. Dixi autem, *si totus effectus simpliciter comparetur* secundum totam perfectionem, quam habet: nam si solum fiat secundum quid comparatio in eo præcise, quod effectus habet a tali causa, non potest excedere in ea ratione perfectionem causæ, cum ab illa nihil amplius habere possit, quam ipsa in se contineat. Imo sub ea consideratione causa quodammodo excedit, in quantum ipsa est, quæ communicat alteri suam perfectionem, & in quantum effectus ab ea pendet sub ea ratione. Dices, quando hic effectus est aliquod compositum accidentale: non semper est perfectior altera causa per se sumpta, nimirum materiali, quæ est ipsamet substantia. Respondetur, etiam hoc compositum superare substantiam ipsam saltem in perfectione accidentalis formæ, ejusque informatione: hæc enim aliqua perfectio est. Quod si contingat, totam hanc perfectionem eminenter in sola substantia contineri, illud non erit ratione causalitatis materialis, sed alia superiori ratione. Unde illud est per accidens ad comparationem causæ materialis ut sic ad suum effectum, quam nunc facimus. Poterat vero hic ulterius fieri comparatio inter ipsasmet causas materialem & formalem, quatenus una potest esse effectus alterius, sed hanc comparationem attingemus melius sect. sequente.

Comparatio effectus ad efficientes causas.

Quarto dicendum est, effectum nunquam posse excedere in perfectione omnes causas efficientes, quæ ad illum concurrunt, simul sumptas: imo neque aliquam earum, quæ ut causa principalis & totalis in aliquo genere ad illum concurrat: e converso vero causa efficiens principalis sæpe excedit in perfectione suum effectum. Hæc assertio quoad omnes partes est facilis ex iis, quæ de causa efficiente latissime disputavimus. Et prima quidem pars probatur, quia tota perfectio effectus manat a causis efficientibus: ergo fieri non potest, ut aliqua perfectio sit in effectu, quæ non æquali, vel nobiliori modo sit in aliqua causarum efficientium: ergo non potest excedere effectus in perfectione omnes suas causas efficientes simul sumptas. Dices; Præter causas efficientes habet effectus alias sibi intrinsecas: ergo ratione illarum potest excedere in perfectione causas efficientes. Respondetur, ipsas intrinsecas causas componentes effectum manare necessario ab aliqua efficiente causa extrinseca; & ideo fieri non potest, ut effectus comparatus ad causam efficientem sibi adæquatam habeat aliquam perfectionem a suis causis intrinsecis, quæ non sit æquali vel nobiliori modo in extrinseca seu efficiente.

Altera vero pars, qua comparatur effectus ad singulas causas efficientes, declaratur facile ex distinctione causæ principalis & instrumentalis. Nam instrumentalis potest esse ignobilior effectu, ut supra dictum est, & notavit D. Thomas in 4. dist. 1. q. 1. a. 4. quæstiunc. 1. ad 3. quia effectus non procedit principaliter ex virtute ejus. At vero causa principalis nunquam potest esse ignobilior, præsertim si sit integra & totalis in suo genere: nam de partiali res est magis dubia. Quamvis loquendo proprie de perfectione intensiva, probabilius sit etiam causam partialem principalem nunquam esse intensive minus perfectam suo effectu, quia in hoc maxime differt a causa instrumentali, & quia talis causa licet ex parte actionis sit partialis, tamen ex parte effectus agit in totum illum; & ideo excedere non potest suæ perfectionis gradum, ut in superioribus tactum est. Et hinc a fortiori constat, quando causa est totalis principalis non posse esse inferiorem perfectione suo effectu, quia non posset illi dare perfectionē, quam in se non haberet. Inter causas autem principales, quædam sunt univocæ, aliæ ęquivocæ, ut supra diximus: ex quibus priores necessario sunt effectibus nobiliores, quia cum sint diversę speciei ab effectibus, necesse est ut non contineat perfectionem eorum formaliter & secundum eandem rationem: ergo oportet, ut illam habeant eminentiori modo, ut notavit D. Thom. 1. p. q. 4. ar. 2. ad 3. & est frequens apud omnes Philosophos. At vero causa univoca, quamvis non possit esse effectu inferior, non tamen necesse est, ut illum excedat, communicat enim illi totam suam perfectionem, quem in eadem specie producit; & ideo inter ea invenitur æqualitas. Quod si objicias Augustinum lib. 83. q. 2. dicentem: Omne quod fit, ei a quo fit, par esse non potest. Respondeo primum, intelligi posse, effectum nunquam esse parem causæ in omnibus: nā saltem in relatione dependentię est inferior: non tamen in absoluta & intrinseca perfectione. Vel secundo, & fortasse magis ad mentem Augustini respondeo id esse intelligendum de eo, quod fit ab alio tanquam a necessario principio, a quo essentialiter pendet: effectus autem nunquam habet hujusmodi dependentiam a causa univoca, sed ab aliqua superiori; & ideo de tali effectu verum est nunquam posse pervenire ad æqualitatem cum causa.

Aliunde objicere quis potest, quando plures causę principales per se subordinatæ ad eundem effectum concurrunt, etiamsi unaquæque in suo genere & gradu sit totalis, nihil obstare, quod effectus excedat inferiorē seu proximam causam, dummodo nō excedat superiores omnes, quia satis est, quod tota perfectio effectus sit in tota serie causarum, quamvis non sit in singulis. Atque ita contingit, ut brutum minus perfectū generet aliud perfectioris speciei; & frequentius evenit, ut unus homo generet aliū melioris ingenii, atque adeo in individuo perfectiorem. Respondetur ad argumentum ex superioribus, nullas causas esse per se & essentialiter subordinatas in agendo nisi secundam & primam, causæ enim secundæ inter se non habent illam adeo intrinsecam subordinationem: quamquam inter secundas dentur aliquæ universales & superiores, quæ suo modo adjuvant inferiores ad suos effectus. Causa igitur prima, quando agit cum secunda principaliter operante in suo ordine, accommodat actionem suam perfectioni & naturæ talis causæ; & ideo nunquam potest effectus excedere perfectionem causæ secundæ, nec potest aliqua perfectio dimanare a causa prima in effectum, nisi per secundam: alioqui in communicanda illa perfectione jam non ageret causa prima, ut concurrens cum secunda, sed per sese ut supponens aliquem defectum causæ secundæ. Ac simili modo si interdum effectus ex influentia cœlorum habet aliquam majorem perfectionem quam causa particularis univoca, quoad illam perfectionem non procedit a particulari causa, saltem ut a principali, sed a cœlo, vel alia causa universali, quæ in eo effectu gerit vicem proximæ causæ principalis.

Unde ad exempla de animantibus, quæ in perfectiori specie videntur generari ab aliis minus perfectis; vel negandum est assumptum, quia semper alterum saltem ex generantibus est æquę perfectum, vel perfectius in specie: vel certe dicendum est, talia generantia ad eum effectum non concurrere, ut causas principales, sed ut instrumentales disponentes materiam: generationem autem perfici virtute alicujus superioris causæ: sicut contingit etiam in effectione misti, quod ex mutua actione & mistione elementorum generatur. De inęqualitate autē individuali, si teneamus individua ejusdem speciei non esse inęqualia nisi in accidentalibus dispositionibus, ut multorum est opinio, facilis est responsio; nam perfectio talis dispositionis seu complexionis non provenit semper a proximis & univocis causis, sed ex aliis circumstantibus, & pręsertim ex cęlesti influentia, ut est omnium Philosophorū cōcors sententia. Quod si fortasse in ipsismet individuis est inæqualitas

qualitas perfectionis,& individuum perfectius generatur ab imperfectiori, necessario dicendum est, etiam illum excessum perfectionis provenire ex concomitantia & cõcursu aliarum causarum,quę sicut juvant ad perfectius disponendam materiam, ita & ad introducendam formam individualiter perfectiorem. Quę res proprie disputari solet in libris de anim.& bene a Fonseca 5. Met.c.18.q.16.

Comparatio effectus ad finalem causam.

Ultimo dicendum est,finalem causam non semper esse perfectiorem suo effectu:quamquam si finis sit ultimus,& ordo in finem sit rectus, & juxta institutionem naturæ, semper sit perfectior suo effectu,seu re ordinata in finem. Prior pars constat primo inductione: nam sæpe quis exercet nobilissimas actiones propter pecuniam, vel hominum æstimationem, qui fines imperfectiores sunt. Et ratio est, quia finis solum movet agens Metaphorice ad operandum;& ideo non oportet,ut vel formaliter,vel eminenter contineat effectum, sed satis est, quod habeat aliquam rationem boni,sub qua possit movere voluntatem. Posterior pars etiam constat inductione: nam quatenus Deus propter finem operatur, clarum est finem ultimum, quem ipse intendit,esse nobiliorem cæteris rebus propter talem finem procreatis. Rursus naturalia agentia, cum non operentur propter finem ultimum a Deo intentum, etiam agunt propter nobiliorem finem. Quod si considerentur præcise quatenus agunt ex naturali impetu naturæ uno ex tribus modis operantur. Primus est propter individui perfectionem vel convenientem statum, ut quando movetur lapis ut quiescat in centro, vel brutum ut vitam conservet; & in hoc modo operandi ipsummet agens est finis illius actionis,& aliquo modo ultimus,scilicet in illa serie: & ita constat finem hujusmodi esse perfectiorem tali actione,vel formali termino ejus.Secundus modus est, quando hæc agentia agunt propter conservationem suæ speciei, ut cum ignis generat ignem &c. & tunc finis quodammodo est æque perfectus, quatenus ipsa forma geniti dicitur ab Aristotele finis generationis; vel quatenus ipsummet generans est finis suæ actionis, quodammodo est finis perfectior, quatenus bonum commune totius speciei ac perpetuitas ejus est excellentius bonum, quam sit unum vel alterum individuum. Tertius modus est, quando hæ causæ operantur propter communicandum aliquo modo esse quod habent,ut cum sol illuminat,& idem est de omnibus influentiis cœlorum : non enim agunt ut se conservent, cum sint incorruptibiles: solum ergo agunt ut se communicent, vel (quod idem est) ut alia conservent aut perficiant. In qua actione si consideretur finis proximus ipsius actionis, ille quidem minus perfectus est quam sit ipsum agens, tamen ille non est finis ipsius agentis, sed solius actionis : si autem consideretur finis ultimus, propter quem dici possint agere hujusmodi agentia, ille secundum quandam rationem aut seriem est bonum totius universi: simpliciter autem est Deus ipse, quem hæc agentia imitantur, dum se communicant: & utroque modo finis est quid excellentius eo, quod ad finem ordinatur.

Denique intellectualia agentia creata, si recte & ordinate operentur propter finem, per suas operationes tendunt in verum ultimum finem,qui est Deus,vel expresse, aut saltem implicite, quatenus propter virtutẽ & honestatem operantur. In quo etiam aliquo modo operantur propter se, quatenus operantur propter propriam perfectionem, non quidem sistendo in se ipsis tanquam in fine ultimo cujus gratia operantur, sed tanquam in fine cui perfectionem illam procurant. Atque ita finis quem ultimate intendunt, absolute est perfectior omni eo quod ad finem ordinant ; nam de Deo constat: de ipsismet autem agentibus, quatenus ad se aliquid ordinant, & ad illud comparantur, ut ultimus finis in aliqua serie, etiam necesse est ut sub ea ratione sint perfectiora; nam hęc agentia,perfectiora sunt suis operationibus.Quod si ipsa dicũtur esse propter suas operationes, non ita in eis sistunt, quin ad se illas ordinent, ita ut complete intendant se ipsa in statu perfecto; qui potest dici intrinsecus finis ultimus talis actionis, non tamen simpliciter ultimus, cum tota illa actio vel referatur, vel ex se tendat in ulteriorem finem ultimum extrinsecum, qui est Deus.

Aliquando vero possunt hæc agentia ordinare res alias perfectiores se, etiam Deum ipsum ad se ipsa, ut ad ultimum finem simpliciter; tamen ille est perversus ordo, & a recta ratione, & ab eo quod naturæ rerum postulant, alienus: & ideo dixi in conclusione, *si ordo in finem sit rectus ex ipsa natura institutione*. Atque hoc modo intelligendum est,quod Aristoteles dixit, finem esse optimum uniscujusque rei: loquitur enim de fine ultimo respective,ut sic dicam,id est vel simpliciter,vel secundum quid, in ordine ad id cujus est finis ultimus. Et ratio est, quia finis ultimus propter se appetitur, & alia propter ipsum; & ideo etiam magis amatur quam cætera, juxta illud: *Propter quod unumquodque tale, & illud magis;* & ideo si recte & consentanee ad rerum naturas ametur, oportet, ut ipsum magis amabile sit, & consequenter majus & excellentius bonum.

Secus vero est de fine non ultimo: recte enim potest, & convenientissimo ordine res perfectior ad minus perfectam,ut ad finem proximum ordinari,dummodo ad alium finem ultimum & perfectiorem tota series referatur,quia tunc non tam attenditur finis proximus, ut per se amabilis est ex propria bonitate & perfectione, quam ut est amabilis ex relatione ad perfectiorem finem.

SECTIO II.

Utrum omnis causa sit prior suo effectu.

Ratio dubitandi est, quia Aristoteles 5. Metaphys. cap. 2. fine ulla distinctione asseruit causam in actu simul esse cum effectu in actu: ergo non est prior illo. Quod si dicas causam in potentia esse prius effectu in actu, hoc sane nihil est, tum quia id non provenit ex ratione causæ, sed ex ratione potentiæ & actus illi correspondentis: sic enim ens in potentia dici etiam potest prius ente in actu. Tum etiam quia non recte fit comparatio: alias etiam dici posset, effectum in potentia esse priorem causa in actu: debet ergo proportionate fieri: & hoc modo sicut causa in actu non est prior suo effectu in actu, sed simul, ita nec causa in potentia est prior quam effectus in potentia.Quod si ulterius dicas,Aristotelem solũ fuisse locutum de simultate temporis seu durationis: contra hoc est primo, quia ipse nihil distinxit. Secundo quia in c.11.ejusdem l.5.Metap.enumerans varios modos prioris & posterioris secundum naturam,non meminit ejus, qui est inter causam & effectum. Tertio quia causa & effectus dicuntur relative: relativa autem non solum sunt simul tempore, sed etiam simul natura. Contra est quia omnis causa est principium: omne autem principium, præsertim in rebus creatis, est aliquo modo prius eo cujus est principium, ut supra visum est. Unde etiam Aristo. in Postpræd. c. de modis prioris dixit, omnem causam esse priorem natura suo effectu. Dubitandi ratio.

Hæc quęstio,prout tactum est,de duplici prioritate intelligi potest, scilicet temporis & naturæ: & quia de illis diversa est ratio, sigillatim est de eis dicendum discurrendo breviter per singulas causas, quoniam non potest una generalis responsio de omnibus tradi. Considerandum est autem, aliud esse inquirere quid per se conveniat causæ,sc. an per se & necessario sit simul vel prior effectu, quid vero possit ei convenire, etsi necessarium non sit. Denique loqui possumus de re, quæ est causa, vel ut esse potest, aut quatenus est actu causa.

Expeditur quæstio quoad causam finalem.

Incipiendo igitur a causa finali, constat ex superioribus non semper requirere realem existentiam ad causandum:aliquando vero posse illam habere,quando, scilicet, finis non movet ut fiat,sed ut acquiratur,vel accidentaliter perficiatur.Hinc ergo fit,aliquem finem, quantum ad rem ipsam quę est finis,posse esse priorẽ in reali existentia suo effectu:id tamen non esse necessarium: imo neque etiam, ut finis actu causans simul tempore existat cum primo effectu suo:sed solũ cum ultimo; quia id, quod est primum in intentione, est ultimum in executione. Quod si objicias,Aristotelem generaliter proferentem,*causam in actu esse simul cum effectu in actu*. Respondendum est illud esse cum proportione intelligendum de causa in actu secundum illud esse, quod est illi necessarium ad causandum, & quia in causa finali sufficit esse necessario esse simul finis actu causans cum suo effectu, quia non potest actu movere agens, nisi sit apprehensum. Causa finalis non necessario prius existit quam effectus.

De prioritate autem naturę nihil peculiare habet causa finalis, præter id quod commune est omni causæ, scilicet,quod quatenus ab ea pendet effectus: & ipsa non pendet Prioritatẽ tamen nadet

det ab effectu, ſit prior natura illo: de qua prioritate naturæ quid ſit & quomodo ſit intelligenda, inferius dicemus latius. Et hæc ſola prioritas naturæ per ſe convenit cauſæ finali. Alii vero modi prioritatis naturæ, qui ſunt vel prioritas perfectionis, vel in ſubſiſtendi conſequentia, per ſe non requiruntur in cauſa finali; quomodo autem illi convenire poſſint, ſatis patet ex dictis, tum in ſect. præced. de perfectione finis, tum in hac etiam aſſertione de ejus reali exiſtentia.

turæ habet ad effectum, ut ab ipſa pendenti.

Reſolvitur quæſtio, quoad materialem cauſam.

Secundo loco facile etiam poteſt hęc res expediri in cauſa materiali: nam quoad prioritatem exiſtentiæ per ſe convenit huic cauſæ, ut non ſit tempore poſterior illo effectu, quem cauſat. Et quoad hoc verum habet in illa pronunciatum illud; *Cauſa in actu ſimul eſt cum effectu in actu*. Et ratio eſt, quia non poteſt actu cauſare, niſi actu realiter exiſtat, ut ſupra probatum eſt, & ideo fieri non poteſt, ut ſit tempore poſterior ſuo effectu. Non eſt autem de ratione hujus cauſæ, ut res ipſa quæ cauſat ita ſit ſimul tempore cum ſuo effectu, ut non prius etiam extiterit: poteſt enim prius tempore extitiſſe, quam talis effectus, non quidem actu cauſando illum, ſed quoad ipſam entitatem abſolutam talis cauſæ. Et hoc ſenſu verum habere poteſt in hac cauſa aliud pronunciatum Ariſt. *Cauſa in potentia non eſt neceſſario ſimul cum effectu, ſed poteſt eſſe prior*: comparatio enim fit inter ipſas res cauſæ & effectus in ordine ad actualem exiſtentiam: non enim appellatur cauſa, quæ eſſe poteſt, ſeu quæ cauſare poteſt. Et hoc modo de illa dicitur, non ſemper eſſe ſimul in reali exiſtentia cum effectu; ſed poſſe eſſe priorem, quod manifeſtum eſt in hac cauſa; nam materia ligni, ex qua poteſt ignis generari, eſt cauſa in potentia ignis nondum geniti, & eſt prior tempore illo.

Materia nequit omnes ſuos effectus duratione antecedere.

Addendum vero eſt, peculiare eſſe huic cauſæ, ut licet poſſit eſſe prior tempore, quocunque effectu ſuo ſignato, non tamen poſſit eſſe prior tempore omni effectu ſuo, collective id intelligendo, quod maxime verum eſt in cauſa materiali ſubſtantię: tamen ſervata proportione invenietur etiam verum in materiali cauſa accidentium. Et ratio eſt, quia hęc cauſa talis eſt naturę, ut in nullo momento poſſit actu exiſtere, quin in actu etiam cauſet, quia nec materia poteſt eſſe naturaliter ſine forma, nec ſubſtantia capax accidentiũ poteſt eſſe abſque omni accidẽti: atque ita ſemper datur aliquis effectus hujus cauſæ æqualis illi in duratione: ergo reſpectu talis effectus non eſt prior tempore. Quod tamen id ſit reſpectu hujus determinati effectus accidentarium eſt, potuiſſet enim talis materia ſub alia priori forma fieri, atque ita tempore præcedere. Omitto materiam cœli, cui connaturale eſt, ſemper eſſe ſub tali determinata forma, id enim provenit ex peculiari ratione & connexione: nunc autem ex generali ratione loquimur.

Quot modis materia prior natura ſuo effectu.

Atque hinc facile intelligitur, qua ratione materia prima ſit prior natura ſuo effectu. Duobus enim modis poteſt dici prior natura, vel ex intrinſeca ratione cauſandi, ratione cujus ab ea pendet effectus, ipſa vero ab effectu pendet. Quod erit intellectu facilius, ſi materia non pendet a forma, ut a priori, & ut a propria cauſa, ut ſuperius tactum eſt, & iterum attingendum erit diſputatione ſequenti. Secundo dici poteſt prior natura ob ſubſiſtendi conſequentiam, quod exponendum eſt juxta nuper dicta de prioritate in exiſtẽdo. At vero, ſi prius natura ſumatur ratione perfectionis, ſic hæc cauſa nõ eſt ſimpliciter prior natura, ſed prius poſterior, quia eſt minus perfecta, quam effectus ejus. Atque hæc eſt communis ſententia, quæ eſt clariſſima, ſi comparatio fiat reſpectu totius compoſiti, quod eſt etiam effectus cauſæ materialis. Si vero comparatio fiat reſpectu formę, eam ita interpretor, ut in ſubſtantiis intelligatur materia ſimpliciter poſterior perfectione: ſecundum quid autem excellens, ſcilic., in ratione ſubſiſtendi, ſeu modo per ſe eſſendi: in hoc enim excedit materia formam materialem, quæ eſt effectus ejus, quia illam ſuſtentat. Unde talis forma quodammodo inhæret ipſi materię: materia vero, eo quod ſit primum ſubjectum, nulli inhærere poteſt, ſed per ſe eſſe debet, & in hoc dicimus excedere hanc cauſam hunc effectum ſuum, quod magis conſtabit ex dicendis infra de ſubſiſtentia creata. At vero in accidentibus e converſo accidit; nam cauſa materialis eſt ſimpliciter perfectior effectu, qui eſt forma accidentalis, cum cauſa ipſa ſit ſubſtantia: tamen ſecundum quid, eſt minus perfecta, quatenus comparatur ut potentia paſſiva ad actum ſuum.

Quid de forma dicendum ſit in præſenti quæſtione.

Forma ſemper eſt tempore ſimul cum ſuo effectu.

Tertio dicendum eſt de forma, per ſe & ex natura ſua nunquam eſſe prius tempore ſuo effectu, neque etiam poſterius, ſed ſimul. Unde in hac cauſa non habet locum, quod prior ſit cauſa in potentia, quam effectus, quia hæc cauſa non prius tempore eſt actu ens, & potentia cauſa, quam ſit etiam actu cauſa, quia non prius tempore exiſtit, aut habet potẽtiam realem cauſandi, quam actu cauſet, ut recte docuit Ariſtoteles duodecimo Metaphyſicæ c.3. Et ratio eſt manifeſta, maxime in his cauſis formalibus, quæ in ſuo eſſe pendent a materia, ut ſunt omnes præter animam rationalem: nam hujuſmodi formæ non poſſunt naturaliter exiſtere, extra ſua ſubjecta: ergo neq; extra ſua compoſita: ergo neque poſſunt exſiſtere ſine ſuo effectu. In anima vero rationali, quamvis non ſit hæc neceſſitas dependentiæ, eſt tamen connaturalis proprietas talis rei; nam cum eſſe ejus ſit ad componendum compoſitum, natura ſua poſtulat, ut non fiat, niſi quando actu eſt compoſitum ex illa componendum, & ita nunquam naturaliter eſt prior duratione ſuo effectu, quamvis poſſit poſtea durare ceſſante effectu: in quo habet genus quoddam prioritatis, quoad ſubſiſtendi conſequentiam, ut jam dicam.

Quæ prioritatis naturę rationes ſortiatur forma reſpectu ſui effectus.

De prioritate autem naturę ſi ſumatur quoad perfectionem, jam ſupra facta eſt comparatio inter formam & compoſitum, & diximus formam eſſe minus perfectam ſimpliciter, in quo ſenſu poteſt dici poſterior natura ſuo effectu: reſpectu vero materiæ erit prior natura, ſi tamen materia dicenda eſt effectus formæ. Si vero prioritas naturæ ſumatur in ſubſiſtendi conſequentia, ſic non oportet formam eſſe priorem aut poſteriorem natura ſuo effectu, ſed ſunt ſimul, quia nec compoſitum eſſe poteſt ſine forma, nec forma ſaltem naturaliter ſine compoſito. Solam rationalem animam excipio, quæ licet aliqua ratione ſit ſimul, quatenus eſſe non poteſt, quin aliquando etiam ſit homo, tamen ſimpliciter non convertitur, quia aliquando poteſt exiſtere anima, etiam ſi homo non ſit: & ſecundum eam rationem poteſt dici prior quoad ſubſiſtendi conſequentiam.

Formane prior ſuo effectu in cauſalitate.

De prioritate autem naturæ, quæ per ſe ſequitur rationem cauſæ, difficile eſt ad explicandum, quomodo huic cauſæ conveniat ex propria ratione ſua omiſſa peculiari conditione animæ rationalis. Et ratio difficultatis eſt, quia didetur impoſſibile, quod forma ſit prius natura, quam informet: ergo non poteſt eſſe prior natura, quam effectus ejus. Antecedens patet, quia non eſt prius natura in ſe, quam in ſubjecto: hoc enim eſt proprium formę ſubſiſtentis: ergo non eſt prius natura, quam informet, & conſequenter nec eſt prior natura, quam compoſitum, quia ſimul ac forma informat materiam, conſurgit compoſitum. Reſpondent aliqui, formam prius natura informare: non tamen prius natura eſſe quam compoſitum: nam eſſe prius convenit compoſito, & per illud formæ, qui a fortiori idem dicent de materia. Veruntamen hæc reſponſio nec difficultatem evacuat, nec veram doctrinam continet. Primum enim Ariſtoteles non tantum dixit cauſam prius natura cauſare, ſed etiam prius natura eſſe, quam ejus effectum. Deinde, ſi forma prius natura informat, in hoc ipſo includitur, ut prius natura ſit, tum quia eſſe eſt prædicatum tranſcendens incluſum in quolibet prædicato reali: informare autem, prædicatum reale eſt: tum etiam quia informare nihil aliud eſt quam actuãdo dare proprium eſſe: ergo informare intrinſece includit eſſe. Denique ſi forma prius natura informat, quam compoſitum ſit, ideo eſt quia eſſe compoſiti conſurgit ex informatione formæ; ſed etiam entitas compoſiti conſurgit ex entitate formæ: ergo prius natura eſt entitas formæ quam entitas compoſiti: ergo forma ſicut prius natura informat, ita prius natura eſt.

Aliter reſponderi poteſt, tria hic intervenire, ſcilicet formam eſſe, formam informare, & compoſitum eſſe, ſeu (quod idem eſt) formatum, ſeu conſtitutum eſſe, quæ tria non ſolum ratione, ſed etiam ex natura rei aliquo modo diſtinguuntur, ut ex tractatis in ſuperioribus conſtare poteſt. Formam ergo eſſe, & informare, prius natura eſt, quam compoſitum, quia comparantur quodammodo, ut via & terminus, & ut fieri & factum eſſe. Atq; ita etiam

etiam in hoc genere causę verum habet generale pronunciatum Aristotelis: *Causa est prior natura suo effectu.* Quod non solum de re, quæ est causa in potentia, seu in actu primo, sed etiam de causa in actu secũdo causante verum est; quia ut sic exercet actionem causę, & ab ea pendet effectus, sicut etiam in causa agente explicabimus. Forma autem est actu causans, quatenus actu informat: ergo ut sic est prior natura composito, quod est effectus ejus. Neque contra hoc procedit difficultas tacta, quia potius ex eo, quod compositum resultat ex informatione formæ, sequitur informationẽ ipsam, & formam ut informantem esse priorem natura composito. At vero comparando alia duo inter se, scilicet, esse & informare, concedi potest neutrum esse prius natura altero in iis formis, quæ fiunt dependenter a subjecto: hoc enim videtur intendere, & satis probare difficultas tacta, quo concesso illi satis fit. Neque obstat illud principium, quod causa est prior natura: non enim dixit Aristoteles omnem causam prius natura esse, quam causet, sed dixit causam esse priorem natura suo effectu: potest autem hoc posterius esse verum, etiamsi prius non sit, nam ipsummet causare est prius natura effectu, ut dixi. Non videtur autem necessarium, ut causare sit posterius natura, quam esse causæ: ubi ipsum causare non est proprie effectus ipsius esse causæ, sed est ipsummet esse communicatum seu unitum subjecto, quæ unio est effectus agentis, sicut ipsum esse formæ, simulque fit cum existentia formæ.

Hęc responsio quoad priorem partem de prioritate naturæ respectu compositi, vera est, & optime satisfacit. Quoad alteram vero partem, licet probabilis sit, mihi tamen non omnino probatur, quia non videtur posse negari, quin ipsamet causalitas formæ sit ab illa aliquo modo, sicut causalitas agentis est ab agente: unde sicut agens non tantum est prius natura sua effectu, sed etiam sua actione, diverso tamen modo; nam quatenus actu agens, est prius natura effectu, non vero actione, quia per illam formaliter constituitur actu agens, tamen quatenus actu ens, est ut minimum prius natura sua actione: ita videtur forma prius natura esse, quam ejus actualis causalitas, cum hæc etiam ab illa causetur: ergo prius natura est, quam informet. Unde hæc causalitas est vera, quia forma est, ideo informat seu causat compositum: & hoc ipsum in superioribus dictum a nobis est. Concedamus ergo formam prius natura esse, quam informet.

Ad difficultatem autem supra positam dicendum est, etsi forma, quę natura sua pendet a materia, prius natura sit, quam informet, non tamen prius natura esse in se aut per se quam in materia, sed præcisive tantum (ut sic dicam) prius natura esse, quam tali modo sit, scilicet, informando materiam. Quod si inquiratur in illo priori naturæ qualiter sit, in se, vel in alio, respondetur in primis non recte interrogari de illo priori naturę, ac si esset aliquod instans, in quo forma sit, & nõ informet: hæc enim prioritas causalitatis non est explicanda per prius in quo, sed a quo. Non enim alia ratione dicitur forma prius natura esse, quam informare, nisi quia informare aliquo modo manat ex esse, quamquam in re, in nullo signo etiam rationis intelligatur forma simpliciter esse prius quam materia informet. Si autem intellecta prioritate, ad interrogationem factam dicendum est in illo priori formã non esse in se nec in alio, sed tantum esse per tale esse, quod intrinsece postulat esse in alio, quam rem explicabimus latius disputatione sequente, tractando quomodo causæ sint sibi invicem causæ.

Tractatur quæstio in causa efficiente.

Quarto loco dicendum est, causam efficientem ex se posse esse priorem tempore suo effectu quantum ad suam entitatem absolutam, seu vim agendi, quam vocavit Aristoteles causam in potentia seu in actu primo, non tamen semper esse id necessarium: potest enim effectus hujus causæ interdum esse æqualis illi in duratione, quod si talis causa sumatur in actu secundo, necessario simul tempore est cum suo effectu, quamvis sit simpliciter & propriissime prior natura. Probatur prima pars, primo inductione, nam Deus, qui est prima causa efficiens rerum, per æternitatem prius extitit, quam quicquam effecerit, & in cœlis, & aliis causis secundis res est manifesta. Ratio vero est, quia hæc causa, per se loquendo non indiget suo effectu ut sit, neque aliunde habet necessariam connexionem cum actione sua. Unde si interdum est aliqua causa efficiens, quæ non antecedat tempore suum effectum, id non est ex præcisa ratione talis causæ, sed ex aliqua peculiari conditione.

Potest autem id tribus modis accidere (quo probamus secundam partem conclusionis) primo, si efficientia sit minus propria per solam resultantiam naturalem, quomodo essentia non procedit tempore passiones ex ea manantes. Secundo si causa sit naturaliter agens, & a primo instanti sui esse habeat omnia requisita ad agendum absque ullo impedimento, quomodo lumen productum a Sole potest esse illi coævum: tertio si causa sit libera, & simul ac est, velit agere, quomodo angeli in primo instanti quo creati sunt, aliquid facere potuerunt: & Deus ab æterno potuisset aliquid creare si voluisset. In his autem omnibus modis supponendum est, effectum debere esse talem ut per indivisibilem actionem fieri possit: nam si efficiendus sit successive, non poterit omnino simul esse cum sua causa, nisi alioqui supponatur etiam causa ipsa incipere & esse successive, seu ad modum successivarum. Alioqui successivus effectus necessario incipit post aliquod instans, in quo jam supponitur causa existens, vel ex se ut Deus, vel per creationem aut generationem, saltem ex natura rei, & seclusis miraculis. Qua ratione motus cœli non potuit simul tempore esse cum suo motore, sed hic præcedere debuit saltem per instans. Dico autem seclusis miraculis, quia, si verum est potuisse Deum creare angelum per ultimum non esse, etiam verum erit, talem angelum potuisse simul esse & movere cœlum; sed de hoc alias.

Tertia pars conclusionis, præter auctoritatem Aristotelis est per se evidens, quia causa est in actu per actionẽ, actio vero non est sine termino; terminus vero actionis est effectus causæ agentis: ergo de primo ad ultimum causa agens in actu, non est sine suo effectu in actu. In hoc autem duo includuntur, unum est non posse effectum actu manare a causa, quin causa ipsa simul existat, quod supra probatum est contra aliquos, qui dixerunt posse effectum actu manare a re jam non existente, neque in se, neque in aliqua virtute sua, quod est plane impossibile, & contra hoc Aristotelis dogma, quod causa in actu & effectus in actu, debent esse simul. Dicitur autem effectus in actu, non ille qui actu est ens per actualem suam existentiam, sed ille qui actu est effectus, id est qui actu manat a causa: potest enim illa res actu esse, & non actu emanare, sed emanavisse, & tunc constat posse esse sine sua causa, quæ tunc sit, licet supponat eam fuisse, & causasse. Secundo includitur in illo pronunciato, causam non posse prius tempore esse actu causam, quam effectus actu sit, quia est actu causa, quatenus actu influit: nõ potest autem actu influere, nisi jam sit aliquid, in quod influat. Sed observandum est, ita effectum esse simul cum causa in actu, sicut ab illa manat: nam si manat totus simul per actionem momentaneam, erit simpliciter, & secundum totum suum esse, simul tempore cum sua causa in actu, quia in hujusmodi effectu (ut ajunt) simul est fieri, & factum esse, & consequenter simul etiam est causam agere, & effectum esse. At vero si effectus fiat successive, causa etiam erit in actu successive, & tunc effectus solum in fieri, vel secundum aliquid sui erit simul cum causa in actu.

Solum potest quis objicere, Deum ex æternitate fuisse causam in actu non solum primo, sed etiam secundo modo, & tamen nullum fuisse effectum ex æternitate. Hæc vero objectio solum habet locum in eorum sententia, qui ponunt totam actionem, qua Deus ad extra agit, esse in Deo immanentem & æternam. Juxta quam respondendum erit, id esse peculiare in actione divinæ voluntatis, quæ potens est non solum ad influendum esse in effectum, sed etiam ad influendum pro eo tempore, quo ipsa præscribit, & non antea, quamvis antea ipsa sit. Qui vero ita sentiunt, melius loquentur, si dicant illum actum immanentem seu volitionem Dei non constituere illum actu agentem ad extra, nisi prout actu influit: & ut sic cõnotare coexistentiam effectus. Nobis vero facilior est responsio: negamus enim Deum esse causam actu agentem ad extra per actum solum in ipso manentem, sed per actionem extra transeuntem, qui non est prior tempore quam effectus.

Ultima denique pars de prioritate naturæ constat primo ex generali sententia Aristotelis, quod causa est prior natura suo effectu, quæ prioritas nihil aliud est quam dependen-

pendentia effectus a causa, & independentia causæ ab effectu: hæc autem dependentia ex parte effectus, & independentia ex parte causæ, maxime cernitur in causa efficiente, ut disputatione sequenti latius declarabimus. Et ideo dixi efficientem causam non solum esse priorem natura, sed etiam maxime proprie hoc ei convenire; quia & causa efficiens maxime requirit existentiam ad causandum, & secundum eam est omnino independens a suo effectu. Est autem circa hanc prioritatem naturæ considerandum, posse esse sermonem de causa efficiente, aut ut actu efficiens est, vel secundum se, seu prout est in actu primo proxime disposita ad agendum. Rursus comparari potest vel ad proprium effectum, vel ad actionem seu causalitatem suam. Igitur comparatione effectus simpliciter est prior natura causa in actu etiam, ut actu agens, quia actio ipsa est prior natura suo termino. At vero comparatione ipsius actionis non potest esse prior natura causa in actu secundo, ut bene notavit Soncin. 5. Metaphys. qu. 8. quia ipsa actione constituitur formaliter agens in actu secundo: ergo non potest esse prior natura eadem actione. Respectu igitur actionis solum dici potest causa prior natura, quatenus consideratur in actu primo.

Dices. Hoc modo non solum est prior natura, sed etiam tempore. Respondetur, si loquamur de causa in actu primo sufficiente, & non impedito, & cum omnibus requisitis ad agendum, non ita esse, nisi forte in potentia libera, in qua id est speciale. Deinde dicitur, etiãsi prioritas temporis antecesserit, posse etiam prioritatem naturæ intervenire pro illomet instanti, in quo jam sunt simul duratione actio & causa agens: & ita etiam causa libera non solum eo tempore quo non operatur, est prior sua actione, sed etiam pro illo instanti quo operatur, est etiam prior saltem natura: & ideo potest pro illomet libera esse, ut supra diximus. Et ratio est, quia ipsa actio manat ab actu primo, non tamen manat media actione, sed se ipsa; & ideo est posterior natura quam causa in actu primo, non tamen quam causa in actu secundo.

Satisfit argumentis in principio positis.

Explicatur Aristotelicũ axioma. Ex dictis soluta est ratio dubitandi in principio posita, & explicata propositio Aristotelis, *Causa in actu, & effectus in actu simul sunt*. Loquitur enim aperte de causa actu causante, & de effectu in actu in ratione effectus, ut explicuimus, & de simultate temporis, non naturæ, ut ex contextu aperte constat. Unde nil refert, quod expressis verbis ibi non distinguat, tum quia res ipsa est satis perspicua, tum etiam quia in ipso contextu, ut dixi, satis declaratur: maxime cum ipse Philosophus in Postprædicam. dicat ea simpliciter dici simul esse, quæ simul tempore sunt. Et eodem modo accipiendum est, quod ibidem ait Aristoteles, causam in potentia non esse simul, scilicet tempore, cum suo effectu: vocat enim, ut dixi, causam in potentia, non ipsam rem, quæ est causa, ut in potentia existentem, sed rem actu existentem, & in potentia ad causandum: & de hac negat esse simul tempore cum effectu, non quia esse non possit, sed quia id necessarium non est.

Ad alia argumenta contra prioritatem naturæ respondetur. Ad primum dicitur in primis satis esse, quod Aristoteles in prædicamentis hunc modum prioritatis naturæ posuerit: nam in quintum Metaphysicæ, non videtur omnes modos Prioris alibi positos repetivisse. Vel dici potest, hanc prioritatem naturæ comprehensam fuisse sub illa, quæ est in subsistendi consequentia: nam causa in tantum dicitur prior natura suo effectu ratione causalitatis, in quantum id quod pendet, ut sic esse non potest sine eo, a quo pendet, in quo habet rationem posterioris; e contrario vero id a quo aliud pendet, ut sic est independens ab illo, & ex vi hujus independentiæ esse potest sine illo, quod si fortasse aliunde pendeat, est per accidens ob aliam causalitatem. Atque ita causalitas in tantum dicitur naturæ prioritas, in quantum virtute includit prioritatem in subsistendi consequentia, vel absolute, vel saltem quantum est ex illo capite.

Ad ultimum de relatione, sæpe jam dixi in hoc tractatu de causis nihil nos curare de relationibus prędicamentalibus consequentibus causalitatem: nam sive illæ sint rei, sive rationis, sunt posteriores causalitate, & propriam habent considerationem, & collocationem in prædicamento Ad aliquid. Non sumuntur ergo hic causa & effectus, ut de formali dicere possunt relationes prædicamentales, quo sensu verum est esse simul non tantum tempore, sed etiam natura, si sumantur ut relatio & actu terminus: sed est sermo de causa & effectu quantum ad actum causantis & causati; & ita non sunt simul natura, etiamsi transcendentalem habitudinem includant, quia hæc non requirit simultatem naturæ inter extrema, ut in multis aliis rebus per se notum est.

SECTIO III.

Utrum ejusdem effectus esse possint aut debeant plures causæ.

SUb hoc titulo multa comprehenduntur, quæ oportet distinguere, & breviter expedire. Potest enim esse sermo vel de causis diversorum generum, vel de causis diversi ordinis seu speciei in eodem genere, vel de causis ejusdem rationis & speciei in eodem genere. Rursus potest esse quæstio de causis totalibus in suo ordine, vel de partialibus: est autem causa totalis, quæ præbet totum concursum necessarium ad effectum in illo ordine: partialis vero e contrario dicitur, quæ per se sola non confert sufficientem, totumque necessarium concursum. Præterea aliud est quærere, an plures causæ sint necessariæ ad effectum, in quo simul inquiritur tam connexio effectus cum causis, quam connexio ipsarum causarum inter se in ordine ad causandum effectum: aliud vero est quærere, an possint plures causæ ad eundem effectum causandum convenire, esto necessarium non sit. Illud denique est considerandum, quando inquiritur de influxu plurium causarum in unum & eundem effectum, non inquiri de unitate effectus quoad relationem effectus, id est, an talis effectus uno & eodem respectu referatur ad plures causas: hæc enim quæstio parvi momenti est, & proprium locum habet in prædicamento relationis. Neque etiam inquiritur de unitate seu identitate causalitatis plurium causarum in eundem effectum; sed inquiritur de ipso esse seu absoluta entitate effectus, an in illam possint vel debeant plures causæ influere, sive unaquæque influat distincto influxu, sive non: id enim judicandum erit ex modo causarum, & ex principiis supra positis de causalitatibus singularum causarum, ut ex dicendis etiam facile constabit. Exponitur quæstionis titulus.

Expeditur quæstio in causis genere diversis.

Principio igitur de causis diversorum generum certum est aliquos esse effectus, ad quos causæ omnium generum concurrere necessario debent, si sint proprie & per se effectus. Hujusmodi sunt inprimis omnes substantiæ naturales, de quarum ratione est ut ex forma & materia componantur, & ita jam ibi duæ causæ concurrunt: materia autem non potest per se esse, nisi ab aliquo fiat: neque etiam habet formam, nisi aliquod agens illam inducat: agens autem non inducit illam, nisi aliquem finem intendat, & ita necesse est, ut aliæ etiam duæ causæ concurrãt. Quo fit, ut idem causarum concursus necessarius sit tam ad materiam, quam ad formam materialem, seu materiam informantem, non tamen eodem modo. Tum quia nec materia causat se ipsam: nec etiam forma. Tum etiã, quia aliter concurrit materia ad formam, quam ad compositum, & e converso, & sic de aliis, ut ex superiorib. satis constat: Idẽ causarum concursus proportionaliter necessarius est, ut quodlibet accidens connaturali modo per se causetur, quia nõ fit nisi ex subjecto, ab aliquo efficiente, propter finẽ. Dixi autẽ, *si sit proprie & per se effectus*, quia in effectu cõtingenti, & per accidens, ut talis est, neque est causa finalis, neque proprie & per se efficiens: tamen ille, ut sic nec est effectus per se, nec proprie est unus effectus, sed aggregatio plurium, in quorum singulis prædictę causæ inveniuntur. At vero in solis substantiis simplicibus seu immaterialibus, duæ tantum causæ concurrunt, scilicet efficiens & finalis, eo quod materialem non habeant, nec formalem habere possint, nisi fortasse formam Metaphysicam quis causam appellet: illam autem non esse proprie & physice causam, supra ostendimus.

Ex his intelligitur primo, nullum esse effectum in rerum natura, qui unicam tantum habeat causam formaliter loquendo. Nam in primis necessarium est, ut quidquid est causatum, habeat causam efficientẽ, ut patet tum inductione facta, tum etiã, quia quod est causatũ, nõ habeat esse a se, debet ergo habere datũ ab alia causa extrinseca, causa autẽ, quę realiter influit esse, ut causa extrinseca est Nullus effectus ab unica causa pendet.

est efficiens. Deinde, quia omne causatum habet causam finalem; nam hæc est prima causarum, quidquid autem habet causam finalem, habet etiam efficientem, ut docuit Averroes libro de substantia orbis c. 2. quia finalis causa est cujus gratia agens operatur. Unde supra ostendimus, causalitatem finis primo ac per se exerceri circa aliquam actionem agentis. Et e converso causa etiam efficiens per se nihil operatur, nisi cōcurrente etiam fine propter quem operatur: hæ igitur duæ causæ ut minimum necessariæ sunt, habentque inter se necessariam connexionem, eo modo, quo supra declaravimus, quomodo omne genus operetur propter finem. Dixi autem *formaliter loquendo*, quia ubi contigerit efficiens & finem in eandem omnino rem coincidere, poterit quidem effectus realiter esse ab una sola causa, prout exercente tamen duplicem rationem causandi, secundum quam duæ causæ formaliter nuncupantur. Et eadem proportione qui numerant exemplar, ut causam distinctam, dicent habere connexionem cum efficiente & fine, saltem ratione primi agentis, juxta superius declarata.

Dices, posse intelligi rem aliquam ex se esse propter alium finem, etiamsi non sit ab alio efficiente, ita ut adæquata ratio finis non sit esse id cujus gratia aliquid fit, sed cujus gratia vel fit, vel est. Sicque Aristotelem sensisse de aliquibus rebus, quod habeant causam finalem & nō efficientem, existimant Gregorius & alii, de qua re partim supra diximus, partim infra dicemus. Nunc quod ad rem præsentem spectat, impossibile inprimis est rem, quę ex se est, esse propter aliud a se: nam quod a se est, propter se etiam est, quia tale ens est omnino perfectum, nec est cur habeat esse ordinatum ad aliud, si ex se illud habeat. Deinde, etiamsi fingeretur talis ordo, non esse per propriam causalitatem finis respectu ipsius esse talis entis, quia tale esse esset ex se simpliciter necessarium, cum supponatur non indigere causa efficiente: ergo non pendet ab alio etiam ut a finali causa, quia alias illa ablata amitteret suum esse, quod repugnat enti simpliciter necessario. Unde neque in operari posset pendere ab alio ut a fine, quia quale est esse, tale est & operari. Igitur hæ duæ causæ ut minimum requiruntur ad quemlibet effectum.

Secundo sequitur ex dictis, nullum effectum habere causam materialem intrinsecam, qui non habeat omnes alias, neque etiam habere causam formalem intrinsecam, qui non habeat cæteras, ac denique intrinsecam causam materialem, & formalem habere necessariam connexionem, non solum inter se, sed etiam cum efficiente & fine. Hæc omnia sunt clara & certa ex dictis, quia materia & forma sub prædicta ratione habent inter se relationem, seu transcendentalem habitudinem mutuam, quia nec materia causat intrinsece nisi per complexum formę, nec forma nisi per informationem materiæ, & ita non potest una causare intrinsece sine alia. Dico autem *intrinsece*, quia quatenus materia causat ipsam formam, non tam intrinsece causat, & ideo ut sic non requirit formam, ut concausantem seipsam, sed solum ut causatam, & consequenter, ut concausantem compositum. At vero quælibet ex his causis, & ambæ etiam simul habent connexionem cum efficiente, & consequenter etiam cum finali, quia tum materia, tum forma, tum etiam compositum ex ipsis est ens adeo imperfectum, ut non possit ex se habere esse, & ideo sicut neutra ex his causis est sine efficiente, ita neque causat sine efficiente: efficiens autem, ut sæpe dictum est, per se non efficit sine concursu finis.

Materialis & singulæ aliæ causæ cur totales appellentur.

Ultimo intelligitur ex dictis, quomodo hæ causæ dicantur totales, cum tamen nulla earum per se sola sufficiat ad effectum. Sunt enim totales in suis generibus, quia unaquæque in suo genere sufficit, & adhibet totam causalitatem in eo ordine necessariam & quia unaquæq; habet suam causalitatem diversæ rationis ab alia, & nō componunt unam integram causam: ideo unaquęq; absolute existit totalis causa. Dices, saltem sequitur quamlibet ex his causis esse imperfectam in absoluta & communi ratione causæ, esto unaquæque dicatur perfecta in suo genere. Patet sequela, quia quęlibet earum est absolute insufficiens ad effectum in rerum natura constituendum sine aliarum consortio. Consequens autem est falsum, alias etiam Deus in ratione causæ esset quid imperfectum. Respondetur primo, absolute negando sequelam, propter instantiam de divina causalitate. Secundo additur, consequens est verum in omni alia causa præter Deum; utriusque autē dicti rationem sic declaro. Nam inprimis causæ materialis & formalis imperfectæ simpliciter sunt, tum quia non causant nisi componendo, qui modus ex suo genere imperfectus est, tum etiam, quia cum utraque causet, veluti dando suammet entitatem ad entitatem effectus constituendam, neutra per se sola ad id satis est, quia unaquęque habet entitatem imperfectam & incompletam, ut ex utriusque conjunctione completa entitas totius effectus consurgat. Denique unaquæque dat aliquid proprium, quod altera nullo modo potest conferre. His ergo rationibus utraque est simpliciter imperfecta.

Finalis causa & efficiens ex suo genere pure perfecta.

Causa vero finalis, & efficiens, ut sic nullam dicunt imperfectionem, neque in modo causandi, neque ex eo, quod aliæ causæ cum illis interdum concurrant. In creaturis autem semper habent aliquas imperfectiones admistas, quoad modum quidem, quia vel operantur cum mutatione seu mutabilitate, vel propter suum commodum, vel aliquid hujusmodi. Quoad indigētiam vero aliarum causarum (quod ad rem præsentem spectat) quia omnis causa efficiens creata indiget materiali causa, ut efficere possit, quod imperfectionis est, tum propter limitatum modum agendi, tum etiam quia ipsa materia quam supponunt, nullo modo est ab ipsis. Rursus indigent aliqua causa finali extra se; nam licet propter se operentur, tamen necesse est, ut etiam operentur propter aliud saltem, ut ultimum finem. Et præterea indigent concursu superioris causæ in ratione efficientis superioris rationis. Ac simili proportione omnis finis creatus habet imperfectionem in causando, ob quam, & ob limitationem suam, indiget & alicujus efficientis distincti, & alicujus materiæ vel subjecti concursu, ut aliquem effectum habere possit.

At vero in Deo solo est causalitas sine imperfectione; nam inprimis absolute non indiget concursu materię vel formæ ad efficiendum. Deinde quando hæ causæ sunt necessariæ in aliquo effectu, etiam si fiat a Deo, non concurrit aliqua earum, ut simpliciter supposita causalitati Dei, sed ut ab ipsomet facta & conservata. Et præterea necessitas talium causarum non est ex defectu virtutis Dei: alioqui non daret Deus esse etiam ipsis causis, sed est ex intrinseca indigentia effectus, cujus natura est, ut ex talibus causis constet. Quo etiam fit, ut tales causę, quatenus concurrunt ad effectum Dei, magis concurrant, ut effectus ejus, quam ut concausę cum ipso. Adeo ut ipsęmet causalitates talium causarum exerceri non possint, nisi Deus illas efficiat. Rursus Deus ad causandum effective ita indiget concomitantia causę finalis, ut non indigeat fine a se distincto, quia ipse est finis ultimus omnium suarum actionum. Quod si interdum vult actionem suam ad alium finem proximum ordinare, & illud non est ex indigentia, sed ex perfectione & voluntate sua, & præterea talis finis proximus non posset esse finis, nisi a Deo reciperet perfectionem & bonitatem, qua posset illud munus subire. Et similiter e contrario, ut Deus causet per modū finis, non indiget consortio alterius agentis, sed suæ virtutis. Ut omittam in illismet generibus finis & efficientis habere Deum summam independentiam. Ita ergo fit, ut concursus plurium causarum ad unum effectum nō minuat perfectionem Dei in absoluta ratione causandi, etiamsi in inferioribus causis illud sit indicium imperfectę virtutis.

Tractatur quæstio in causis ejusdem generis diversis in specie.

Secundo loco dicendum est de pluribus causis ejusdem generis, diversæ tamen rationis vel ordinis in tali genere. Et hoc poterit breviter expediri, quia res est facillima. Dicendum est enim, in causa materiali & formali non posse hoc modo plures causas concurrere ad eundem effectum: in efficiente autem & finali, posse. Prima pars de materia probatur, quia materia non concurrit, nisi recipiendo formam, duæ autem materiæ diversæ rationis, vel in essendo, vel in causando, non possunt ad eandem formam recipiendam concurrere, quia neque eadem forma potest in pluribus materiis recipi, quod si plures materiæ plures formas recipiant, jam non ad unum effectum concurrunt, sed ad plures.

Plures materiæ ejusdem effectus esse non possunt.

Dices, quamvis ratio facta concludat, respectu formarum substantialium, quæ a materia pendent, non tamen respectu animæ rationalis, quia plures materiæ concurrunt cum eadem anima ad eundem hominem componēdum, vel simul ratione diversarum partium, vel succes-

sive ob continuam mutationem materiæ. Respondetur ob partium diversitatem non esse proprie plures materias, sed unam adæquatam, constantem ex pluribus partibus, præsertim cum neque illæ partes possint eadem anima informari, nisi sint inter se aliquo modo unitę & cōjunctæ ad componendum unum adæquatum susceptivū. Addo præterea, quatenus plures illæ materiæ partiales ad unum effectum concurrunt, eatenus ipsummet effectum esse multiplicem & variatum secundum partes. Unde ad alteram partem de successiva mutatione materię respondetur, illum effectum esse quidem unum ratione animæ, tamen ex ea parte qua variatur materia, etiam effectum aliquo modo variari, ut supra disputatione quinta tractatum est.

Dices rursus, quamvis in substantiali effectu, verum hoc sit, non tamen in accidentali. Et ratio differentiæ est, quia causa materialis proxima formæ substantialis non habet aliam in qua fundetur, quia est ipsa primum subjectum, & ideo tantum potest esse unica materialis unius formæ, & unius compositi: at vero forma accidentalis potest immediate habere aliquam materialem causam, quæ indigeat alia materia in qua sustentetur, quia, ut supra diximus, potest accidens immediate inhęrere accidenti. Sic ergo poterit idem accidens habere duas causas materiales, unam proximam, & aliam remotam, ut eadem intellectio, v. g. causatur materialiter a subjecto in quo recipitur, & a substantia animę. Respondetur primo, illud remotum subjectum non proprie concurrere per se ad ultimum actum, sed solum sustentando illud accidens cui aliud inhæret, & ita est supra posita assertio declaranda aut limitanda de causa materiali immediata, ac per se. Quod, si quis velit defendere idem accidens, v. g. eundem actum vitalem, immediate afficere utrumque subjectum, proximum, & radicale, necesse est, ut dicat, illa duo tunc concurrere per modum unius adæquati susceptivi, & singula tantum partialiter concurrere: conclusionem autem intelligendam esse de causis totalibus.

Plures formæ ejusdem effectus, nec supernaturaliter esse possunt.

Jam de causa formali evidentior est assertio posita, quia plures formæ non possunt ad eundem effectum constituendum convenire. Nam quod ad formas substantiales attinet, supra ostensū est non posse esse plures simul in eadem materia, quamvis autem successive sint, non componunt cum illa eundem effectum, sed diversos, quia diversa esse formaliter tribuunt. Unde licet potentia absoluta simul essent plures formæ in eadem materia, non concurrerent ad unum effectum, sed unaquæque suam speciem, & suum effectum constitueret. Quod vero spectat ad formas accidentales, quamvis plures possint simul in eodem subjecto esse, non tamen ad eundem effectum concurrere, sed unaquæque suum proprium ac distinctum habet effectum. Nec refert, quod interdum cōpositum ex talibus formis denominatur aliquo modo unum, ut unus artifex, etiamsi habeat plures artes specie distinctas: nam illa denominatio singularis sumitur ex unitate subjecti subsistentis in illis formis: unde formaliter non cadit in effectum talium formarum, ille enim re vera non est unus, sed cadit in ipsum suppositum, quatenus unum & idem omnibus illis formis seu accidentibus substat. Denique, si aliquando forte plures formæ, vel accidentales, vel etiam substantiales, dicuntur concurrere ad unum quid constituendum, id non efficient ut formæ totales, sed ut partiales, ut forma sanguinis, carnis, & ossis ad constituendum animal, & calor, figura, &c. ad constituendam rem pulchram, vel si quid est aliud simile. Semper itaque tales formæ concurrunt, ut componentes unam, neque est major unitas in effectu, quam sit proportionaliter in forma: nunquam ergo plures causæ formales ad eundem effectum concurrunt.

At vero in efficientibus & finibus, si sint diversarum rationum, & inter se subordinata, res est manifesta ex iis, quæ de his causis disseruimus. Nam possunt plures causæ hujusmodi ad eundem effectum concurrere, & quando effectus est a causa creata, semper id est necessarium propter dependentiam causæ particularis.

SECTIO IV.

An possit idem effectus esse simul a pluribus causis totalibus ejusdem generis, & speciei.

Restat ergo dicendum de tertio puncto, qui est præcipue intentus in hac sectione, scilicet, de pluribus causis ejusdem generis & speciei, seu ordinis in illo genere. Et, ut ad punctum difficultatis statim accedamus, excludendæ sunt causæ intrinsecæ materialis & formalis, nam in eis locum non habet hæc quæstio, ut a fortiori patet ex dictis in secundo puncto præcedentis sectionis. Habet ergo locum quæstio in efficientibus, & est fere eadem ratio de finibus, ut in fine subiiciemus: idemque ostendemus dicendum esse de qualibet causa, quatenus fuerit extrinseca. Rursus difficultas est de causis totalibus in suo ordine: nam de partialibus nulla est difficultas, quia constat multos effectus naturales esse a pluribus efficientibus proximis partialibus, ut idem filius a patre & matre, supponendo matrem effective concurrere, & idem lumen aut calor a multis lucernis vel ignibus, & sic de aliis. Et ratio est, quia quando causæ tantum sunt partiales, ex omnibus consurgit una tantum totalis & sufficiens; ergo nihil obstat, quo minus plures causę illo modo concurrant, quia illæ non tam sunt plures causæ, quam plures partes unius causæ. Neque enim necesse est, ut causa totalis ita sit una, ut vel sit simplex, aut per se ac proprie composita per realem unionem causarum partialium, sed sufficit, ut coalescat ex pluribus sese juvantibus ad agendum, & sufficiēter conjunctis vel approximatis, ut suo partiali modo influere possit. Itaque in hac parte nulla est difficultas.

De causis vero totalibus duplex adhuc quæstio versatur. Una est, an simul & conjunctim possit idem effectus a pluribus causis prodire. Alter est, an saltem successive vel divisim possit idem effectus a variis causis fieri, id est, an, qui fit ab una, fieret idem numero ab alia, si eidem materiæ eodem tempore applicaretur. Prius dicemus de priori quæstione, & deinde de posteriori.

Prima sententia negans omnino hoc esse possibile.

Est ergo prima sententia docens tam esse impossibile plures causas simul concurrere eo modo ad eundem effectum, ut implicet contradictionem, ideoque nec de potentia absoluta fieri posse. Ita opinatur Scotus in 3. d. q. 2. & in 2. dist. 26. q. 2. Et idem sentiunt multi Thomistæ, qui dum dicunt hoc esse impossibile, probationem adjungunt inferendo implicationem contradictionis: ita Cajet. 3. p. q. 67. a. 6. prope finem, Soncin. 5. Metaph. q. 6. & Capreol. in 2. dist. 20. q. unica, a. 3. ad argumenta Scoti contra 3. conclus. & in 3. dist. 1. qu. 1. art. 3. ad argumenta Scoti cont. 2. conclus. & Ferrar. 3. cont. Gent. c. 68. & Iavel. 5. Metaph. q. 7. Soletque hæc opinio in hoc sensu tribui D. Thom. quia interdum absolute dicit hoc esse impossibile, ut in 1. p. q. 52. art. 3. & 3. p. q. 82. art. 2. ad 2. & in 1. d. 37. qu. 3. art. 3. & 5. Metaph. cap. 2. & idem sentit Marsil. 1. de Gen. qu. 8. Et non dubito, quin hæc fuerit illorum Philosophorum sententia, qui putarunt id esse simpliciter impossibile, quod per naturales causas fieri non potest, de quo statim dicemus.

Fundatur autem hæc sententia primo, quia contra rationem causæ totalis est, ut habeat consortium alterius in eodem ordine, nam causa totalis est illa, quæ agit tota virtute necessaria in illo ordine ad talem effectum: ergo repugnat causæ totali ut sic, habere consortium alterius causæ similis in effectione ejusdem effectus. Patet consequentia, quia hoc ipso, quod habet aliam causam concurrentem, jam ipsa non adhibet totam virtutem necessariam. Vel certe si ipsa adhibet totam virtutem, & nihilominus alia etiam suam exhibet, plus virtutis actu applicatur ad illum effectum: ergo prodibit etiam major effectus, & consequenter fiet ab illis ut a causis partialibus, & a neutra ut totali. Manifestā enim repugnantiā involvere videtur, ut causa potentior, secundū totā virtutē actu operetur, & tamē non plus operetur, quā si sola causa minus potens efficeret. Et cōfirmatur secundo in hunc modū, nā si una causa efficit effectū ut causa totalis: ergo vel alia nihil agit, & sic falso dicitur esse causa, vel actum agit, & hoc est impossibile, quia agere est de non esse educere

Fundamētum propositę sententię.

cere

cere ad esse, nam teste Aristotele, inter hos terminos fit omnis actio: sed id, quod actum est ab una causa, jam est extra non esse: ergo non potest fieri ab alia. Tertio confirmatur hoc ipsu, quia alias posset una causa totalis non tantum simul & eodē instanti, sed etiā in posteriori tempore producere rē prius jam ab alia productā, quod est cōtra rationē productionis, ut diximus. Unde alterius fieret, ut eadem res producere posset seipsam, quia si non posset, maxime, quia ad agendū supponitur esse, sed etiam si res jam sit, potest ab alia causa iterum produci; ergo & a se.

Quarto. Impossibile est eandem actionem esse a duabus causis totalibus; ergo & eundem effectum. Patet consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam, quia unus effectus non potest, nisi una actione fieri. Antecedens vero probatur, quia actio omnino essentialiter pendet ab agēte: non potest ergo una & eadem actio simul a pluribus agentibus, & a singulis totalibus dependere. Unde est quinta & vulgaris ratio, quia alias sequitur talem effectum pendere, & non pendere essentialiter ab illis causis, quæ est contradictio. Sequela patet, nam quod pendeat, in eo ipso asseritur, quod utraque illarum dicitur esse causa per se & totalis, nam causa per se est, a qua per se pendet effectus, & totalis est, a qua totaliter pendet. Quod vero non pendeat, probatur, nam si hæc tollatur, nihilominus remanebit effectus ex influxu alterius, cū dicatur esse causa totalis: ergo non pendet ab hac. Rursus, si hæc maneat, quamvis destruatur altera, manebit effectus: ergo etiam non pendet ab altera; ergo a neutra pendet. Quod si dicatur pendere ab alterutra confuse aut disjunctim: ergo de facto neutra earum determinate & per se sumpta, est causa totalis, quia a neutra earum determinate sumpta pendet effectus. Sexto tandem argumentor, quia si talium causarum concursus absolute non repugnat, nec naturaliter repugnabit, quod hæc opinio supponit esse omnino falsum.

Secunda sententia affirmans etiam naturaliter.

Secunda opinio extreme contraria esse potest, nec implicare contradictionem, nec per se loquendo, ex natura rei repugnare, duas causas totales ejusdem ordinis simul efficere eundem effectum. Dico *per se loquendo*, quia fortasse ex parte antecedentium conditionum necessariarū ad agendum, non possunt secundum naturæ ordinem duæ causæ ita applicari, ut simul ac totaliter eundem effectum efficiant; tamen per se & ex vi causalitatis etiam naturalis non repugnat. Nam si duo agentia ita applicentur alicui passo, prout necessarium est, ut singula possint aliquem effectum totaliter efficere, ambo etiam simul & eodem modo illum efficient. Atque hanc sententiam, ut videtur, tenet Cajetan. 1. p. q. 52. a. 3. ubi licet interpretetur D. Th. dicentem, non posse unum effectum esse a duabus causis totalibus, intelligendum esse non de potentia logica, sed naturali, tamen in discursu ita explicat, ut illam naturalem repugnantiam solum ponat in applicatione causarum: at vero ex hypothesi, quod causæ sint applicatæ, aperte docet effectum naturaliter simul emanaturum ab illis ut a causis totalibus.

Fundamētum pro positę sętentię. Potest autem fundari hæc opinio in ultimo argumento facto pro priori sententia, sumendo contrarium principium hoc modo. Non implicat contradictionem dari duas causas totales unius effectus: ergo si duo ignes, v. g. eidem materiæ eodem modo dispositæ æque applicarentur, naturaliter agerent quantum possent: ergo agerent unum & eundem effectum, quia supponimus eandem materiam non esse simul capacem plurium: tunc autem unusquisque ageret ut causa totalis, quia supponimus unumquemque habere sufficiens principium ad totum illum effectum efficiendum, & uterque naturaliter ageret, quantum posset: ergo uterque produceret totum effectum ut causa totalis ejus, cum aliunde nulla sit adjuncta repugnantia. Et confirmatur, nam tunc vel uterque ignis ageret, vel neuter, quia non est major ratio de uno quam de alio; non potest autem dici quod neuter ageret, quia nihil est quod eos impediat, cum enim sint in virtute similes, unus non impedit alium: supponimus autem nullum aliud impedimentum intervenire: ergo agit uterque & tota virtute, atque adeo ut causa totalis.

Atque hinc ulterius concludi potest, non solum in prædicto sensu, sed absolute posse naturaliter contingere, ut idem effectus a duabus causis totalibus procedat, quia illa suppositio, scilicet, quod duo agentia sufficientia simul & æque ad eundem effectum applicentur, non est cur naturaliter repugnet. Cajetanus enim nullam aliam rationem adducit, nisi quia natura abhorret superfluitatem. At hoc non satis est, primo, quia licet natura abhorreat superfluitatem, non tamen abundantiam, nec semper dicendum est superfluum, quod simpliciter non est necessarium. Esset quidem superfluum duas causas exigere, ubi una sufficit: tamen quod natura fuerit tam provida, ut pluribus causis sufficientem virtutem ad eundē effectum contulerit, non superfluum, sed liberale potius dicendum est. Quod vero illæ duæ causæ simul concurrant, licet non fuerit a natura per se primo intentum, potest tamen esse permissum & contingens, cum nihil habeat naturis rerum repugnans. Secundo magis abhorret natura monstrosum effectum, quam superfluitatem, & tamen illum interdum non recusat, si ordo & concurrentia naturalium causarum illū pariat: cur ergo idem dici non poterit de totalium causarum multitudine? Tertio, quāvis natura adeo abhorreat superfluitatem, tamen causa libera non semper illam abhorret: ergo duo Angeli possunt pro sua voluntate applicare totam virtutem ad movendum lapidem, & tunc unusquisque movebit ut causa totalis. Idem dici potest de duobus hominibus, si unusquisque habeat totam virtutem sufficientem ad portandum lapidem, & ambo simul pro suo arbitrio illam totam applicent. Atque hæc sententia tribui solet Ochamo & Adamo, quos Capreolus in tertia, dist. 1. refert ex 1. dist. 1. dub. 4. sed ibi nihil reperio, & allegatio est ambigua, quia ibi nullum est dubium quartum, sed variæ quæstiones, & nec in quarto, nec in aliis quicquam dicunt.

Approbatio tertiæ sententiæ, & quæstionis resolutio.

Inter has sententias mediam viam tenendam censeo: dicendum primo non implicare contradictionem, quod idem effectus a duabus causis totalibus proveniat. Quoad hanc partem placet opinio Cajetani, quam etiam insinuat 3. p. qu. 3. art. 6. Nec melius probari potest, quam respondendo ad priora argumenta, nam si nihil est, quod contradictionem probat, nō erit cur nō credatur aut asseratur. E contrario vero, cum Deus possit facere omne id, in quo repugnantia non ostenditur, poterit etiam facere, ut duæ causæ totales eundem effectum efficiant. Et declaratur breviter in hunc modum, nam Deus potest existente hoc Sole in hoc hemisphærio creare alium æque perfectum, & æque ad illuminandum applicatum. Rursus posset per alium Solem efficere in aere idem numero lumen, quod nunc facit hic Sol præsens divisim, seu non concurrente nec assistente hoc Sole: quæ est enim repugnantia, quod Deus per unam causam faciat, quod potest facere per aliam? Quin potius sequenti puncto ostendam naturaliter etiam hoc posse fieri. Igitur simul existentibus, & applicatis his duobus luminosis, potest Deus utrique præbere totum concursum necessarium ad idem lumen producendum, & facere ut unumquodque illorum illud producat sua propria actione totali, & independente ab alia, quod est esse proprie causam totalem: nulla enim in hoc intervenit repugnantia, ut ex argumentorum solutionibus facile patebit.

Ad primum negatur assumptum, scilicet esse contra rationem causæ totalis, ut habeat aliam similem & æque influentem in eundem effectum. Nam licet, ut causa sit totalis, necessarium sit, quod actu operetur tota virtute necessaria in illo ordine ad effectum, tamen in hoc non tollitur, aut impeditur ex eo, quod alia causa simili virtute & actione agat, sed utraque exercebit totam suam vim & actionem circa illum effectum. Cum vero infertur jam tunc majorem vim actu adhiberi, & consequenter crescere effectum, distinctione utendum est de majori virtute, aut intensiva, aut extensiva. Et de intensiva negandum est assumptum, quia plura agentia ęqualia in intensiva virtute, per se loquendo, non componunt unum intensioris virtutis, aut efficaciæ, sed solum conferre potest illa multitudo ad intensiorem effectum, quando neutrum agens agere poterat secundum totam intensionem ob aliquod impedimentum, ut in superioribus late tractatum est. In præsenti autem supponimus singula agentia agere secundum totam intensionem sibi possibilem: vel certe Deum non præbere concursum ad intensiorem effectum, sed usque ad certum gradum, qui possit a

Quid sit de ratione causæ totalis.

sit a singulis fieri, & unicuique dare totum necessarium concursu. Non ergo crescit intensive virtus agēs ut sic, & ideo necesse non est, ut intensive crescat effectus. Dici tamen potest illa virtus major extensive, quod non tam est esse majorem, quam esse plures virtutes: non tamen inde necessario fit, ut effectus etiam sint plures, quia saltem ex directione primi agentis potest influxus utriusque causæ secundæ ad eundem effectum determinari, cum nulla in hoc sit repugnantia ex vi multitudinis, seu pluralitatis virtutum agentium; nam sicut plures viæ tendunt ad eundem terminum, ita & plures virtutes agentes tendere possunt.

Modus qui servarent plures causę ejusdem ordinis ad eundē effectum cōcurrentes.

Ad secundum & tertium respondetur, quando duæ causæ totales sic agerent eundem effectum, unam quidem agere totum, & totali actione, & alteram non agere nihil, sed agere illum eundem totum effectum alia totali actione. Duobus autem modis intelligi possunt illæ causæ efficere: primo, ut omnino simul & in eodem instanti efficere incipiant, & ita neutra, proprie loquendo, actum agit, quia neutra agit prius quam alia, nec tēpore, nec natura. Supponimus enim esse æquales, nec inter se subordinatas, sed mere concomitanter se habentes: neutra ergo supponit effectum alterius ut jam factum, vel tempore, vel natura prius: neutra ergo actum agit, sed utraque agit idem quod agit alia, educendo illud de non esse ad esse, & hoc satis erat ad conclusionem nostram. Alio vero modo intelligi potest, ut altera harum causarum prius tempore produxerit illum effectum, & postea altera eundem incipiat efficere actione totali. Et quidē, si prior jam cessavit ab actione sua, nihil est difficultatis, nec est casus, de quo disputamus, quia illæ duæ causę non concurrunt simul ad eundē effectum, sed successive, prior ut efficiens, & posterior ut conservans: quod etiam naturaliter evenire posse, infra dicam. Oportet ergo ponere, ut priori agente durante in sua actione totali per modum conservationis, aliud incipiat eundē effectum efficere, & hoc etiam dicimus non repugnare. Nam efficere latius patet, quam de novo producere, quia etiam conservare, est efficere. Illud ergo agens posset de novo efficere eundem effectum conservando illum: quæ actio, licet potuisset esse productio, tamen jam tunc in eo casu non potest eam denominationem recipere, quia productio ut sic connotat ex parte effectus quandam negationem prioris existentię. Quamvis ergo repugnet actum agere, id est, de novo producere id, quod præexistit, non tamen repugnat, quod factum est conservare. Nec etiam obstat, quod ab alia causa conservetur, quia sicut in principio potuit a duobus fieri, ita postea potest a duobus conservari, quamvis prius ab uno tantum fuerit productum.

Idem in suam substantiam efficientiā participare potest supernaturaliter.

Quod vero ulterius in tertio argumento infertur, posse eandem rem habere efficientiam in se ipsam, mea sententia nullum est inconveniens de potentia absoluta loquēdo, & de efficientia conservativa, dummodo supponatur jam res producta & conservata per aliam actionem: de qua re latius scripsi in 3. tom. 3. p. disp. 49. sect. 1. & disp. 50. sect. 4. in fine, quia miraculum illud proprium est illius mysterii, ideoque ad Theologicam disputationem spectat. Ne vero præsens resolutio videatur necessario connexa cum illa sententia, responderi aliter potest negando sequelam, quia in efficientia sui ipsius est peculiaris difficultas, quę non est in efficientia alterius, etiamsi ab alia causa res simul fiat & conservetur. Quia causa efficiens videtur necessario postulare distinctionem in re ab effectu, & ideo nulla res quatenus activa est, includit se ipsam sub objecto activitatis suæ; & ideo fortasse fieri non potest, ut habeat actionem in se ipsam secundū proprium esse suum: duæ autem virtutes activę possunt claudere sub objecto suæ activitatis unam & eandem rem ab ipsis distinctam, ut paulo inferius declarabimus. Et ex hac parte potest esse major repugnantia in efficientia cōservativa sui ipsius, quam alterius rei, quamvis non sit convincens; nam licet illud assumptum sit verum de objecto contento sub virtute naturali, non tamen de omni re, ad quam efficiendam elevari res potest per potentiam obedientialem: sed de hoc alias.

In quarta ratione petitur, an effectus factus a duabus causis totalibus fieri possit, aut debeat una vel duabus actionibus. Dicendumque est, necessarium esse, ut fiat duabus actionibus, ut recte probat argumentum ibi factum. Imo addo, in hoc potissimum consistere differentiā inter duas causas ejusdem ordinis, quando agunt ut causę totales, vel ut partiales: si enim agunt una actione, non possunt esse causæ totales, sed tantum partiales. Quod probo, quia causa non dicitur totalis propter virtutem in actu primo, quamvis illa sit integra & totalis virtus, quia ex vi illius non constituitur causa in actu, sed in potentia: hic autem non agimus de causa totali in potentia, sed in actu. Constituitur autem causa in actu per actualem influxum, qui non est aliud quam ipsa actio: ergo ut causa sit totalis, oportet ut actione totali sibi propria in suo genere influat in effectum: ergo quoties actio est quasi divisa inter duas causas ejusdē ordinis, a neutra earū est totaliter, seu ut a causa totali, atque ita utraque tantū erit causa partialis, partialitate ex parte causę, ut ajunt.

Dices: Hac ratione probaretur etiam causam primā & secundam esse partiales, dum influunt in eundem effectum. Respondetur ita loqui multos, ut supra diximus, considerantes non genus causalitatis, sed causalitatem simpliciter: melius tamen negatur sequela, est enim ratio longe diversa, nam inter causam primam & secundā est subordinatio & dependentia essentialis & consequenter diversus ordo causarum; & ideo unaquæque potest esse totalis in suo ordine, etiamsi per eandem actionem cum altera influat. At vero, quando duæ causæ sunt ejusdem ordinis, si concomitanter tantum concurrunt, & per eandem actionem influunt, nec simpliciter, nec in illo genere possunt dici totales: erunt ergo partiales. Igitur, si hujusmodi causæ debent esse totales, oportet ut diversis actionibus influant in eundem effectum; repugnatque ut una & eadem actio sit a duabus causis ejusdem ordinis ut a causis totalibus, quod etiam convincit quintum argumentum supra factum, ut ex solutione ejus constabit. Nego tamen esse parem rationem de effectu, seu termino actionis, nam effectus manat a causa, media actione: potestque idem numero effectus per varias actiones fieri, ut supra declaravimus tractando de causalitate causæ efficientis: cum ergo varię actiones possint a diversis agentibus prodire, etiā potest idem effectus numero per plures actiones distinctas & totales procedere a diversis causis ejusdē ordinis, & hoc ipsū est procedere ab illis ut a causis totalibus. Actio vero non procedit a causa per aliam actionem, sed se ipsa, & ideo non potest una actio, nisi ab uno agente, vel a pluribus per modum unius procedere; & ideo non potest simul esse a multis causis ut totalibus in eodem ordine, quod magis declarabitur in sequenti solutione.

Actionem unicam a pluribus agentibus totalibus non subordinatis manare implicat.

Ad quintum ergo argumentum respondetur negando sequelam, & contradictionem illam, cujus partem affirmantem admittimus, nimirum illum effectum pendere ab illis causis, & ab unaquaque earum. Cum autem probatur non pendere, quia ablata qualibet illarum causarū manet idem effectus totus, respondetur negando consequentiam. Est enim æquivocatio in illo verbo *dependere*, nam ut una res ab alia pendeat, non est necesse, ut illa ablata, hæc etiam de medio auferatur, sed satis est, quod ab illa recipiat esse, etiamsi illa non dante esse, possit retinere esse, ut datum ab alia. Sic enim lumen hujus aeris vere pendet nunc ab hac lucerna, & nihilominus hac extincta posset idem lumen conservari, si in eodem momēto aliud luminosum applicaretur sufficiens ad tale lumē conservandum. Igitur cum res dicitur pendere a causa, quia illa ablata tollitur, intelligitur de causa, quę est unica, & quia regulariter & naturaliter ita esse solet causa totalis, ideo solet illo modo declarari dependentia ab illa. Vel certe subintelligenda ibi est conditio, nimirum ablata causa, a qua effectus pendet, tolli etiam effectum, nisi aliunde succurrat alia causa, quæ effectum possit in esse conservare, ut in præsenti fit.

Ablato agente dependentia effectus ab illo auferri necesse est.

Recte autem ac necessario sequitur, ut ablata causa auferatur aliqua dependentia effectus ab illa ratione cujus auferretur etiam effectus, nisi ab alia causa conservaretur. Probatur, nam omnis effectus quatenus a causa est, pendet ab illa: solum autem potest pendere quamdiu causa est, quia ab eo, quod non est, nihil pendet, præsertim efficienter, ut in superioribus ostensum est: ergo ablata causa, a qua effectus efficienter procedebat, necesse est, ut tollatur aliqua dependentia talis effectus a tali causa. Hæc autem dependentia non est aliud ab actione, ut supra etiam probatum est: ergo etiam necesse est, ut ablata causa auferatur aliqua actio ejus circa talem effectum: non tamen

tamen necesse est auferri ipsum effectum, quia alia causa sufficiens per aliam actionem propriam & totalem illum in esse continet. Et hinc confirmatur, quod ante dicebamus, quamvis effectus sit unus, si causæ sint plures & totales ejusdem ordinis, necessarium esse, ut actiones sint plures, quia cessante influxu unius causæ, ex necessitate tollitur ejus actio, quia tollitur depēdētia ab illa, & nihilominus manere potest actio alterius causę, quia cum totalis sit, & non sit subordinata alteri, conservare potest actionem suam, etiamsi alia cesset ab agendo: ergo necesse est actiones esse distinctas.

Secunda assertio.

Naturaliter nequit idem effectus a pluribus non subordinatis agētibus totaliter dimanare.

Sextum argumentum postulat, ut de secunda sententia judicium feramus. Dico ergo secundo, fieri non posse naturaliter, ut idem effectus a pluribus causis totalibus simul efficiatur. In hac conclusione fere conveniunt Philosophi: eamque significavit Aristoteles quinto Metaph. cap. 2. dicens enim posse dari plures causas ejusdem effectus, addit, *sed non eodem modo*, ut notarunt D. Th. & cæteri interpretes. Qui omnes non solum intelligunt hoc non posse fieri naturaliter, quia applicatio plurium agētium per se sufficientium naturaliter fieri non potest: hoc enim & incertum est, ut argumenta tangunt, & valde remotum & accidentarium: sed intelligunt, etiam facta applicatione plurium agentium ex se sufficientium (sive illa applicatio naturaliter contingat, sive ponatur supernaturaliter fieri) dummodo illa agentia relinquantur naturæ suæ, non efficient effectum ut causæ totales, sed ut partiales tantum.

Variæ rationes secundæ assertionis.

Ratio autem hujus conclusionis sic intellectæ non est admodum facilis. Quidam rationem revocant ad aliud principium, scilicet, quod nulla causa naturalis potest naturaliter efficere aliquem effectum eundem numero, quem potest alia. Ex quo principio ita philosophandum est. In primis enim dicendum est, illas duas causas æque applicatas non posse unum & eundem effectum simul producere, ita ut utraque illum faciat ut causa totalis, quia hoc ipso quod continetur in virtute unius, non continetur in virtute alterius. Atque ita fit, ut si aliqua earum sola virtute sua efficit effectum, quem continet, alia nihil efficiat, tamē id solum continget, quando una prius tempore adplicatur, quā alia: tunc enim posterior nihil efficiet, quia jam invenit capacitatem passi impletam. At vero, quando ambę simul applicantur, non potest rationaliter dici unam efficere proprium effectum sibi adæquatum, & aliam nihil causare, cum nō sit major ratio de una quam de alia. Nisi forte quis recurrat ad concursum & voluntatem primæ causæ, & dicat necessarium esse alteram tantum operari, & ideo Deū sua voluntate dare concursum cui vult, & ideo illam operari, & non aliam. Sed hoc licet a prima causa fieri possit, tamen non videtur Philosophicum, nec consentaneum naturis rerum: nam cum utrumque agens æque sit potens, & æque præparatum, seu approximatum ad agendum, ut supponimus, non est magis debitus concursus uni, quam alteri.

Dicendum ergo est utrāque simul, ut partiales causas unum effectum producere. Nam quamvis non possint simul operari, aut plures effectus solo numero distinctos, quia supponimus subjectum non esse capax eorum, aut unum & eundem per modum causarum totalium, quia nullus est effectus, qui idem numero in singulorum agentium virtute contineatur: non tamen propterea necesse est, ut alterum tantum ex illis agentibus efficiat suū proprium effectum: possunt enim ambo per modum unius concurrere ad aliquem effectum in illis simul sumptis contentum, quia necessario erit distinctus ab illis effectibus, quos illa agentia sigillatim ac per se possent totaliter producere. Ergo magis consentaneum est rerum naturis, ut Deus præbeat illis agentibus concursum ad agendum hoc modo, quam ut alteri totum præbeat, alteri omnino deneget. Ergo illa agentia simul efficient prædicto modo: atque ita semper agent ut causæ partiales, & non ut totales, quia ille effectus ita procedit ab utraque illa causa, ut a neutra possit prodire, & ita etiam procedet sola unica actione, quia ita pendet ab utraque illa causa conjunctim, ut sine alterutra esse non possit.

Hic vero discursus, quamvis ex principio posito recte procedat, tamen ipsum principium mihi est valde incertum, neque existimo posse probari ulla sufficienti ratione, ut in sequenti puncto declarabimus. Et ideo non videtur fundanda certior conclusio in re minus certa: magis autem constans est in Philosophia, non posse plures causas totales conjunctim efficere eundem effectum, quam quod non possint divisim. Melius ergo fundatur conclusio in hoc, quod unus numero effectus non potest naturaliter simul fieri, nisi unica actione: unica autem actio non potest esse a duobus causis totalibus ejusdem ordinis, ut supra probatū est: ergo neque unus effectus potest naturaliter fieri a pluribus causis totalibus. Major probatur primo, quia unitas actionis aliquo modo sumitur ex termino: dico autem *aliquo modo*, quia etiam necessaria est habitudo ad agens: tamen cum necessaria etiam sit unitas termini, saltem ex eo capite ad unum terminum unica actio naturaliter postulatur. Secūdo, quamvis agentia sint plura, & alias possent sigillatim efficere, tamen etiam possunt conjungi ad agendum per modum unius, & hic modus agendi est magis consentaneus unitati termini: ergo naturaliter loquendo ita semper agunt. Tertio denique cum uterque modus agendi sit possibilis absolute, quamvis ipsa agentia naturalia non possint sese determinare ad alterum illorum, sed per concursum primę causæ determinanda essent, non esset eis debitus duplex concursus ad agendum duabus actionibus totalibus, quia non est eis necessarius, & natura abhorret superfluitatem: ergo etiam ex definitione concursus primæ causæ non possunt illa secunda agentia naturaliter simul agere ut causæ totales. Quæ ratio magis declarabitur in puncto sequenti, & post ejus resolutionem melius respondebitur ad argumenta supra adducta in secunda sententia.

SECTIO V.

Utrum divisim possit idem effectus naturaliter esse a pluribus causis totalibus.

Restat dicendum, an saltem divisim possit idē effectus fieri a pluribus causis totalibus, quod est quærere, an lumen quod hic & nunc producitur in hoc aere ab hac lucerna in hoc loco applicata, produceretur idem numero ab alia lucerna numero distincta, omnino tamē simili in virtute agendi, si eidem aeri eodē tempore & loco applicata fuisset, & sic de cæteris effectibus. In qua re non est controversia de potentia Dei absoluta: sic enim nullus quem ego viderim, negat posse Deum per unā causā naturalem facere eundē numero effectū, quē facit per aliam: quanquam hoc etiam declaratione egeat in opinione eorum, qui negant hoc naturaliter fieri posse, si consequenter locuturi sunt, ut infra declarabo.

Prior sententia negans.

Est ergo disputatio de naturali virtute causarum, & hoc modo multi negant posse unam causam naturalem efficere eundem numero effectum, quem facit alia, etiamsi eidem passo cum eisdem conditionibus applicaretur. Quam sententiam significat D. Th. quodlib. 5. art. 8. & Capreol. in 2. dist. 20. qu. 1. & tenet Marsil. 1. de Generat. qu. 8. & Soto in 4. dist. 34. qu. 1. articul. 3. Estque opinio commentatoris in 7. Metaph. commentario 31.

Rationes adducuntur variæ. Prima est, quia quando hic effectus producitur talis in individuo, aliqua proxima causa naturalis reddenda est, cur tale individuum producatur potius quam aliud: hæc autem nulla esse potest, nisi quia ab hac singulari causa talis effectus producitur, non quod illa sola sit ratio adæquata productionis talis effectus in individuo, sed quod sine illa non possit adæquata ratio consistere: hoc enim satis est, ut hic effectus numero non possit, nisi ab hac causa numero produci. Illatio est clara, antecedens vero probari potest discurrendo per omnia, quæ ad productionem hujus individui effectus conferre possunt. Quia neque hoc subjectum sufficit, quia indifferēs est ad plures formas, neque tempus, locus, &c. tum propter eandem causam, tū quia sunt valde extrinseca, ut late supra disputat. 5. tractatum est. Prima ratio pro relata sententia.

Veruntamen hęc ratio in nostra sententia nullā vim habet, nam si sit sermo de intrinseca ratione individuationis effectus, jā supra diximus, in ipsis intrinsecis principiis rei, seu in propria ejus entitate positam esse. Si vero sermo est de ratione, ob quam agens, determinatur ad hunc effectum numero, non recte redditur ratio, quia est hoc agens, nā etiā hoc agens, est potens & de se indifferēs Refutatur.

ad

ad plures effectus numero distinctos producendos. Quod si dicatur hoc particulare agens non esse indifferens ad producendum plures effectus numero distinctos hic & nunc circa hoc subjectum, sed esse determinatum ad unũ: adhuc restat inquirenda causa hujus determinationis, quę non redditur sufficienter ex individuatione causæ, quia illa per se est potens ad plura: neque etiam ex aliis circumstantiis illi adjunctis, ut dicto loco probavi, quia vel sunt etiam indifferentes, & ex multis indifferentibus non fit unum principium determinatum: vel sunt valde extrinsecæ, ut extrinsecum tempus, vel locus. Propter quod probabilius censuimus causam secundam determinari quoad hoc ex concursu primæ: hæc autem determinatio ex parte causæ primæ tam potest fieri cum hac individua causa, quam cum alia simili numero distincta in ordine ad eundem numero effectum, ut paulo inferius ostendam: ergo ex hoc capite non probatur, ad hunc singularem effectum necessariam esse hanc singularem causam secundam. Objicit vero Soto (qui præcipue magnificat hanc primam rationem) quia non est Philosophicum revocare hanc determinationem ad primam causam, eo, quod causa prima de se non concurrit, nisi generali influxi & indifferenti. Verum hoc ab ipso nulla ratione probatur, neque est verum, ut ex supra dictis de concursu Dei constat: estque magis consentaneum perfectioni divinæ providentiæ, ut Deus sua voluntate decernat, quæ individua ab omnibus causis futura sint.

Secunda ratio reddi solet, quia si hic numero effectus potuisset ab alia causa numero distincta produci, nõ penderet per se & essentialiter ab hac causa singulari, a qua nunc producitur, & consequenter talis causa non esset causa per se hujus effectus, sed solum per accidens, quia a causa per se, effectus pendet per se & essentialiter. At vero supponebatur, sermonem esse de causa per se: ergo ut salvetur ordo per se inter causam & effectum, necesse est dicere effectũ singularem, qui fit ab hac numero causa, non posse naturaliter fieri ab alia numero distincta. Prima sequela probatur, quia si loco hujus causæ alia numero distincta applicata fuisset, idem numero effectus ab illa fuisset productus: ergo per accidens est, quod hic effectus ab hac causa producatur. Et confirmatur primo, nam omnis effectus determinatus & singularis natura sua postulat determinatam causam per se, a qua fiat, quia ab aliqua per se pendet: ergo non potest naturaliter, nisi ab illa fieri. Et confirmatur secundo, quia hæc actio numero, quæ ab hac causa totali fit, non potest fieri ab alia numero distincta: sed hæc actio numero tendit in hunc effectum numero, & actiones numero distinctæ in effectus numero distinctos: ergo etiam hic effectus, qui ab hac causa fit, non potest fieri ab alia consimili & ejusdẽ ordinis, & numero distincta.

Improbatur. Sed neque hæc omnia sunt efficacia ad persuadendam opinionem. Et quidem in principali ratione distinguendi sunt illi duo termini *dependere per se*, vel *essentialiter*: non enim sunt æquivalentes, sed magis est dependere essentialiter, quam per se: ut enim effectus per se pendeat a causa, satis est, quod vere ac proprie ab illa suum esse recipiat, quia recipere esse, & depẽdere fere idẽ sunt. At vero pendere essentialiter, addit, quod effectus ex intrinseca sua natura & essentia postulet influxum talis causæ, ita ut sine illo esse non possit: quod satis probatur ex significatione illius vocis *essentialis dependentia*. Cum ergo infertur, si hic numero effectus posset ab alia causa totali ejusdẽ ordinis produci, sequi non pendere per se & essentialiter ab hac causa, a qua nunc producitur, quoniam consequens duplex est, duplex etiam adhibenda est responsio, & neganda prior pars sequelæ, & concedenda posterior.

Nego igitur sequi effectum non pendere per se, quia pendet a causa proprie & per se influente esse in illum. Nec refert, quod posset fieri ab alia, quia de facto non fit ab alia, sed ab hac sola in ordine causarum: ergo id satis est, ut ab illa pendeat tanquam a causa totali. Cum vero instatur, quia posset applicari alia, & ita per accidens est, quod ab hac fiat: respondetur æquivocationem esse in illo termino *per accidens*, quia jam non sumitur, ut opponitur causæ per se, sed ut opponitur causæ simpliciter necessariæ, vel unicæ. Concedo igitur respectu effectus, per accidens, id est, contingens, & extra essentiam, & præter rationẽ ejus esse, quod ab hac causa numero potius quã ab alia fiat. Itẽ ex parte causæ, per accidens dici potest quod hęc causa potius quam alia applicetur, quia vel non applicatur a se, sed ab alio, vel quia id est accidentarium & contingens respectu illius. Sed hæc omnia sunt remota & extrinseca ad causalitatem per se, quia jam in eo instanti, in quo hæc causa est applicata, vere ac proprie influit esse in hunc effectum, & hoc satis est, ut & illa sit causa per se, & effectus ab illa per se pendeat. Sicut etiam hæc causa hic & nunc applicata huic passo posset non hanc formã, sed aliam numero inducere, & hac ratione dici potest per accidens respectu illius, quod hanc numero potius, quam aliam faciat, quia extrinsecum illi est & accidentarium, quod Deus definiverit concursum ad hunc effectum potius quam ad alium. Nihilominus tamen jam sic applicata, per se facit hunc effectum: sic ergo effectus etiã hic & nunc per se pendet ab hac causa, a qua proprie fit, etiãsi posset ab alia fieri. Recte autem sequitur, & concedenda est altera pars sequelæ, nimirum, quod talis effectus nõ pendeat essentialiter a tali causa: estque illud consequens verissimum. Imo, ut constat ex supra dictis de concursu primæ causæ, nullus effectus pendet essentialiter a causa univoca, imo nullus effectus creatus, quatenus est ab efficiente causa, pendet essentialiter a causa creata, sed a solo Deo, quia ab ipso solo fieri potest sine quocunque alio, ab aliis autem fieri non potest sine ipso.

Quod si dicatur hoc esse verum sumpta illa voce *essentialiter* in rigorosa significatione: hic autem non ita sumi, sed ut idem est quod connaturaliter: atque hoc modo pendere posse creatum effectum a causa creata & univocum ab univoca: sicque unum effectum tantum habere unam causam, a qua connaturaliter pendeat. Respondeo, verum quidem esse, actualiter solum pendere unum effectum ab una causa totali unius ordinis, connaturali dependentia: nego tamen unum numero effectum solum posse dependere ab una numero causa, quia si ab alia simili fieret, tam connaturaliter ab illa penderet, sicut ab altera.

Unde ad primam confirmationem absolute nego antecedens, quia hic numero effectus, si ejus individua natura, & entitas absolute consideretur, non determinat, nec postulat necessario (necessitate scilicet connaturali & intrinseca) ut ab hac numero causa fiat, & non ab alia: vel saltem hoc nulla ratione ibi probatur, quia hæc res natura sua solum postulat, quod fiat ab aliquo habente sufficientem virtutem ad illam faciendam. Quod si plura agentia habuerint illam virtutem, nihil refert ad naturam talis effectus: neque quidquam impedit, quo minus per se fiat a quocunque quod applicari contigerit, ut declaratum est.

Ad secundam confirmationem concedo hanc numero actionem tantum posse esse ab hoc agente, & ad hunc terminum. Nego tamen distinctas numero actiones necessario terminari ad effectus numero distinctos: id enim necessarium non esse sæpe in superioribus probatum est: alias nec de potentia absoluta posset effectus, qui ab uno agente fit, fieri ab alio numero distincto, etiam divisim, quia actio unius non potest ab alio fieri. Quod si dicatur, actiones distinctas numero, necessitate quidẽ naturali tendere in effectus numero distinctos, non tamẽ necessitate absoluta, & in ordine ad divinã potentiã. Contra hoc est, quia illa necessitas naturalis nulla ratione probata est. Quando enim plura agentia simul concurrunt, est aliqua necessitas, vel saltem naturalis cõgruentia, ut una potius quã duabus actionib. agant ad eũdem effectum. Quod vero diversa agentia totalia quoad virtutem agendi, non possint habere suas proprias actiones distinctas circa aliquem effectum, ut unumquodque possit per se illum efficere, saltem quando solum & sine altera applicatur, nulla ratione hactenus ostensum est. Non est ergo, cur sit necessarium naturali necessitate, ut unus effectus una tantum actione individua, & particulari naturaliter fieri possit etiam divisim.

Secunda sententia præcedenti contraria.

Quia igitur hactenus efficaciores rationes inventæ non sunt ad eam sententiam confirmandam, aliis auctoribus probata non est, sed ajunt eundem effectum numero posse divisim fieri a diversis causis totalibus, & nunc quidem fieri hoc lumen in hoc aere ab hac lucerna, quia hæc applicata est, idem tamen nihilominus fuisse futurum, si alia lucerna applicata fuisset. Hanc opinionem tenet Scotus in 2. dist. 20. qu. 2. quæ ab eodem probatur Fundamentum.

argu-

argumento Philosophico & Theologico. Theologicum argumentum est, quia Deus ante prævisum originale peccatum elegit ad gloriam hos singulares homines, quos prædestinavit, ex quibus multi nunc generantur ab hominibus reprobis: si autem Adam non peccasset, generarentur ab aliis hominibus numero distinctis, quia tunc nulli essent reprobi, a quibus generarentur. Sed argumentum hoc multa inculcat, quæ prætermittenda nobis sunt, ne Metaphysicos terminos transgrediamur. Re tamen vera ratio non est efficax, & præter multa, quæ supponit incerta, illud apud me certum est, Deum elegisse prædestinatos cum præscientia saltem conditionata lapsus humani generis, quæ satis est, ut simul velle potuerit hos prędestinatos ab his numero parentibus generari. Quod si Deus prævidisset, etiam in conditionali scientia, Adam non fuisse peccaturum, vel non habuisset decretum eligendi hos homines, quos nunc elegit, vel simul cum illis elegisset parentes eorum, quos nunc elegit, vel certe permisisset etiam tunc aliquos esse reprobos. Non enim est verum, aut saltem certum, quod si Adam non peccasset, nulli alii homines peccassent, aut damnarentur. Itaque (ut hęc omittamus) certum est propter certitudinem prędestinationis non esse necessarium dicere unum hominē posse naturaliter generari ab aliis parentibus, quam ab illis, a quibus de facto generatur.

Ratio Physica est, quia duo agentia ejusdem speciei sunt æqualis virtutis: ergo quidquid potest unum efficere ex tali materia hic & nunc sibi applicata, potest fieri aliud, alias non essent æqualis virtutis: ergo effectus, qui ab uno fit, posset idem numero fieri ab alio. Verum neque hæc ratio convincens est: nam ex æqualitate virtutis solum potest colligi æqualitas effectus, non vero identitas: nam sicut in ipsa virtute aliud est esse æqualem, aliud esse eandem, ita etiam in effectu. Respondetur ergo facile, æqualem virtutem posse ex eadem materia æqualem effectum efficere, non tamen eundem. Aliæ item rationes fieri solent in favorem hujus sententiæ, quæ leviores mihi videntur, & ideo eas omitto.

Punctus difficultatis aperitur.

Ut ergo punctus controversiæ attingatur, in hoc insistendum est, ut videamus, an effectus contentus sub objecto unius potentiæ activæ possit contineri sub objecto alterius, & an hoc possit certa ratione in alterutram partem definiri. In quo est notanda differentia inter causam particularem & univocam, & æquivocam ac universalē, quod universalis, quia non formaliter, sed eminenter continet effectum, potest per se respicere totam speciem, & omnia individua sub illa contenta. Et hinc certum esse censeo, eundem numero effectum, qui fit a causa particulari & univoca, posse fieri connaturali modo a causa æquivoca ut a causa totali & proxima, si absque interventu causæ univocæ sola causa æquivoca, & de se universalis applicetur ad generandum talem effectum immediate, ex se sola. Hoc est certissimum in causa universalissima & eminentissima, quæ est Deus, nam hac ratione potest quemcunque effectum sua virtute facere, quem causæ secundæ possunt. Idem censeo de virtutibus cœlestibus quoad ejus effect s, quos vere continent eminenter, & ut causę per se sufficientes. Ut, v. g. si Sol est causa sufficiens ad generandum aurum vel ignem, quantum est ex se, sufficiens est ad quodlibet individuum auri, vel ignis, quia ejus virtus, utpote eminentior, respicit adæquate totam illam speciem, & ideo quantum ex se potest in quolibet individuo illam efficere.

Æquivoca causa efficere potest eundē numero effectū, quem efficeret univoca, inferior.

Quoad has ergo causas nulla ratio apparet, cur negandum sit, quin effectus productus ab igne, v. g. in hoc ligno, posset produci idem numero a Sole, si eidem passo, & cum cæteris circumstantiis sufficienter applicaretur. In quo proprie non comparamus causam particularē ad universalem, quatenus universalis causa dicitur, quæ cū alia particulari operatur, sed comparamus duas causas particulares, & proximas operantes per diversas virtutes, formalem sc. vel eminentem. Ex quo etiam obiter intelligitur, esse longe diversam rationem de causis totalib. conjunctim vel divisim operantibus, nam hujusmodi duæ causæ totales, quę operantur ut causæ particulares & proximæ, non possunt conjunctim & simul efficere eundem numero effectum suis propriis & distinctis actionib. totalibus, etiamsi una sit æquivoca, altera univoca: nam ratio & resolutio facta in superiori puncto æque in his procedunt: divisim autem optime potest idem effectus procedere ab alterutra istarum causarum, ut dictum, & declaratum est.

Univoca causa non habet pro adæquato objecto totā spec. ciē suam.

At vero causa univoca non potest habere pro objecto adæquato suæ potentiæ activæ totam speciem talis effectus, ut D. Th. notavit 1. p. q. 45. art. 5. ad 1. quia alias talis causa se ipsam concluderet sub objecto potentiæ suę naturalis, quod est impossibile: alioqui posset producere seipsam. Neque etiam satis est, si quis respondeat, quantum est ex parte potentiæ posse producere se ipsam, tamē ex alia parte repugnare, ut illa potentia reducatur in actum respectu sui ipsius, quia ad agendum necessario supponitur causa ipsa jam producta. Hoc (inquam) non satisfacit, quia efficientia ex intrinseca sua natura respicit rem distinctam: ergo & potentia efficiendi natura sua nō habet pro objecto nisi rem a se distinctā: ergo nullo modo continet se ipsam sub objecto suo adæquato, & ideo non potest causa univoca respicere speciem suam ut objectum adæquatum potentiæ suę. Quæ ratio non procedit in causa æquivoca, nam licet hæc respiciat adæquate totam aliquam speciem, non reflectitur in se ipsam, quia ipsa non est individuum illius speciei, sed altioris ordinis. Hinc ergo suboritur dubium, quam late pateat objectum potentiæ activæ univocę: nam cum non sit tota species, nec sit unum individuum tantum illius speciei, ut per se constat, oportet ut sint plura individua illius speciei: quot igitur illa erunt? aut quæ est servanda regula in assignando objecto adæquato talis potentiæ? In quo omnes conveniunt, non posse designari finitum numerum individuorum, quia potentia activa quantum est de se, si non corrumpatur aut labefactetur, sēper potest aliud & aliud individuum producere. Unde dici potest de se esse indifferentem ad infinita individua syncategorematice successive seu disjunctim. Tamen hæc ipsa infinita multitudo potest variis modis intelligi: duo tamen sunt præcipui, qui ad rem præsentem spectant.

Varii modi assignandi objectum adæquatum virtuti activæ agentis univoci.

Primus.

Unus est, si dicamus talem causam posse efficere quodlibet individuum suæ speciei extra se ipsam. Potestque nō improbabilis ratio reddi, nam circa se non potest habere efficientiam propter identitatem: quod si hoc impedimentum tolleretur, nullum esset inconveniens, quin talis potentia haberet pro objecto adæquato totam illam speciem: ergo, cum hæc ratio cesset circa omnia alia individua ejusdem speciei, quia omnia alia sunt distincta ab hoc numero agente, verisimile est quodlibet individuū talis speciei concludere sub objecto adæquato suæ potentiæ activæ omnia individua ejusdē speciei alia a se. Quod si hic modus verus est, evidenter sequitur, posse duas causas totales ejusdem speciei divisim efficere eundem effectum numero. Imo potius sequitur, nullum effectum posse fieri ab una, qui non possit fieri ab alia, seipsis reciproce exceptis, nam quælibet potest efficere aliam, non tamen se. Unde ulterius etiam sequitnr, quamlibet causam univocam, quantum est ex parte potentię suę, habere vim ad efficiendum illud individuum, a quo ipsa genita fuit, ut Petrum v. g. habere potentiam ad generandum suum parentem vel etiam avum, & quemcunque progenitorem suum, quantum est ex vi potentiæ activæ: quod videri potest maximum inconveniens omnium, qui in hoc modo dicendi excogitari possunt. Neque negari potest quin sequatur, nam omnia illa individua comprehenduntur sub objecto adæquato talis potentiæ, ut supponitur: ergo quantum est ex vi potentiæ activæ, ac per se loquendo, posset quodlibet illorum producere. Negari tamen facile potest hoc esse inconveniens. De facto enim non potest hæc res numero, illa individua efficere, a quibus ipse processit, & facta est, quia illa individua antecesserunt in esse, & fuerunt producta ab aliis causis: tamen si considerarentur secundum se, & nulla conditio repugnans præsupponeretur, nihil obstaret, quo minus illa individua, quæ nunc sunt causæ aliorum, essent effectus illorum, & e converso.

Secundus modus.

Alius modus explicandi objectum adæquatum hujus potentiæ est, si dicamus singulas virtutes activas singulorum agentium determinare sibi certa quædam individua suæ speciei, quæ tantum efficere possunt, & e converso totam illā seriem individuorum determinare sibi ex natura sua talem causam univocam a qua fieri possint,

& non

& non alia intra illam speciem. Quæ individuorum series in infinitum quidem procedit, nihilominus tamen solum continet peculiarem ordinem aut gregem (ut sic dicam) individuorum dicentium ex se habitudinem ad talem causam: qui ordines individuorum in infinitum intra eandem speciem multiplicari possunt, nam intra unam speciem non solum possunt esse infinita individua, sed etiam infinities infinita, & infinitæ individuorum series, quæ omnes distincta individua contineant, & in singulis in infinitum procedatur. Et juxta hunc modum aperte sequitur, non posse effectum singularem, qui ab una causa univoca fit, fieri ab alia, quia individua contenta sub objecto unius potentiæ non continentur sub objecto alterius.

Quæ difficultates enervent hunc modum resolvendi quæstionem. Non video autem rationem sufficientem, quæ reddi possit ex parte talium causarum, cur ita determinent objecta sua, ut unaquæque tendat ad propriam collectionem distinctorum individuorum, sed solum affirmari potest ratione suæ individuationis ita esse unamquamque determinatam in agendo. Sicut intellectus Petri, v.gr. natura sua est determinatus ad efficiendos tales actus intelligendi numero, quos nullus alius intellectus numero distinctus potest efficere: & idem est de singulis intellectibus: ad hunc enim modum philosophatur illa sententia prædicto modo exposita. Tamen re vera non est eadem ratio de potentiis, quæ actus immanentes eliciunt, & de iis quæ efficiunt in exteriorem materiam, nam in prioribus potentiis unaquæque determinatur ad efficiendum tantum in se & ex se: nam hoc est de intrinseca ratione actus immanentis: & quia in diversis subjectis diversi actus numero distincti reperiuntur, ideo unaquæque harum potentiarum determinatur natura sua ad actus distinctos ab actibus alterius. At vero potentia quæ agit in externam materiam, non determinat sibi certum subjectum in quod agat: & ideo agentia numero distincta possunt agere in idem passum numero, vel in diversis temporibus, vel in eodem, vel conjunctim ut causæ partiales, vel divisim ut totales: & ideo non est in eis eadem ratio, ob quam determinentur ad formas numero distinctas efficiendas, etiam respectu ejusdem passi.

Quocirca ex parte causæ nulla probabilis causa occurrit hujus determinationis: nam certe individuatio sola ipsius causæ non est sufficiens ratio ut determinetur ad hæc individua efficienda potius quam alia: nec etiam ut causæ numero distinctæ determinentur ad individua numero distincta. Alias eadem facilitate dicere quis posset individuam causam ex vi suæ individuationis determinari ad unum tantum individuum efficiendum, præsertim ex eodem subjecto, sicut causa univoca unius speciei determinatur ad effectum unius tantum speciei faciendum. Ex parte vero effectus reddi potest ratio supra tacta, quia unus effectus natura sua postulat unam determinatam causam a qua fiat, quia cum effectus naturalem habeat dependentiam a causa, effectus singularis etiam habet naturalem dependentiam a causa singulari: & ideo etiam ipsa potentia non claudit sub objecto suo, nisi illos effectus, qui ab illa possunt naturaliter dependere.

Prima difficultatis ratio. Veruntamen hoc etiam principium, quod de effectu sumitur, non video qua sufficienti ratione probari possit: & aliunde occurrunt vehementes conjecturæ, ob quas non videatur admittendum. Primo quia dependentia effectus a causa univoca est illi accidentalis, cum sit tantum in fieri, & sit separabilis ab ipsa re: nulla est autem ratio, ob quam hæc res individua determinet natura sua tale accidens: sicut ergo idem subjectum est indifferens ad plures calores numero distinctos, & naturaliter recipit illum, quem potest efficere agens primo occurrens, ita idem effectus indifferens est ad dependentias sibi accidentarias, quanquam dum fit, naturaliter ac per se fiat per dependentiam, quæ esse potest ab eo agente, quod tunc applicatur.

Secunda. Secundo declaratur hoc amplius, quia si consideretur entitas ipsius effectus, illa est absoluta, id est, in se non includens respectum, etiam transcendentalem, ad aliquod agens univocum, quia cum non pendeat ab illo essentialiter & in suo esse, non est unde includat in se talem respectum: ergo talis effectus ex vi suæ entitatis non postulat dependentiam ab hac numero causa, ut magis connaturalem sibi, quam ab alia.

Tertia. Tertio idem effectus numero, qui est a causa univoca, potest per se, & connaturaliter fieri a causa æquivoca non solum prima, sed etiam secunda & creata, si eminenter contineat talem inferiorem speciem, ut paulo antea diximus & probavimus: ergo comparatione facta inter illas duas causas, univocam & æquivocam, ille effectus singularis non magis determinat sibi ex natura sua emanationem ab una, quam ab alia: nam æque differenter potest a qualibet earum fieri, quæ primum fuerit sufficienter applicata: ergo comparatione facta inter causas univocas non est, cur ille effectus determinet sibi ex natura sua dimanationem ab una earum tantum, sed poterit indifferenter a multis, vel a qualibet simili produci. Patet consequentia, tum quia, si connaturale esset omni effectui determinare sibi unam tantum causam, deberet determinare simpliciter unam, vel univocam, vel æquivocam, saltem inter creatas. Tum etiam, quia ratio, quæ videtur movisse alios auctores, ut dicerent, unum effectum singularem habere naturalem dependentiam ab una causa singulari, scilicet, ut per se & non per accidens videatur ab illo produci: hæc (inquam) ratio æque applicari potest ad causam univocam & æquivocam, quia etiam dici poterit per accidens ab altera earum produci, cum æque bene posset ab alia fieri, si applicata fuisset: quod, si hoc non impedit causalitatem per se ejus causæ, quæ de facto applicatur, sive univoca illa fuerit, sive æquivoca, non impedit etiam in causis univocis, sive hæc numero applicetur, sive alia. Quod si quis dicat, esse disparem rationem in causa æquivoca, quoniam illa eminenter continet totam speciem, & consequenter omnia individua ejus. Respondetur id non referre ad præsentem rationem, in qua consideramus determinationem, aut indifferentiam ex parte effectus, non ex parte causæ. Si autem effectus natura sua esset determinatus ad dependendum ab una tantum causa singulari, non posset virtute contineri in pluribus causis: quod si ex parte effectus non est hæc determinatio, ergo nec ex parte ejus repugnat contineri in multis causis, & posse a singulis dependere, ergo non est cur hoc magis verum sit respectu causæ univocæ & æquivocæ, quam respectu causarum univocarum. Maxime, si tam prima comparatio, quam secunda fiat ad causas creatas: nam licet causa univoca non contineat totam speciem sicut æquivoca, potest tamen virtute continere quælibet individua sibi similia, & a se distincta.

Quarto possumus similem rationem sumere ex eo, quod unus numero effectus potest divisim dependere a duabus causis totalibus æquivocis, etiam creatis, vel specie, vel numero distinctis: nam quælibet earum continet eminenter totam speciem inferioris effectus: unde quantum est ex se, potens est ad efficiendum quodlibet individuum illius speciei, & consequenter omne individuum, quod potest fieri ab una illarum causarum, potest fieri ab alia: ergo idem potest esse in causis univocis. Patet consequentia ex supra dictis, quia illud est sufficiens indicium, ex parte effectus non repugnare quin naturaliter pendere possit ab hac vel illa causa: nec potest assignari ratio, cur ex parte ejus magis repugnet in ordine ad causas univocas, quam ad æquivocas. Quod si ex parte effectus non est repugnantia, re vera ex parte causarum nulla potest assignari.

Atque hoc modo habet vim alia ratio, quæ hic fieri potest, quod idem effectus numero sit ab una causa, & conservatur ab alia: hoc enim non habet locum in causa univoca, nam effectus ejus non pendet ab illa in conservari per se loquendo: nam cum dicitur ignis conservare in ligno calorem, quem produxit, non intelligitur de conservatione directe, & per se, sed per accidens, defendendo a contrariis, & ideo mirum non est, quod talis conservatio, vel potius defensio possit a quolibet agente similis virtutis fieri. In causis vero æquivocis videtur certum, effectum ab una productum posse conservari ab alia, ut lumen hujus aeris factum ab hac lucerna, conservatur ab alia sufficienter applicata, etiamsi hæc statim extinguatur. Neque enim verisimile est fieri subitam, & insensibilem mutationem luminis. Ergo eadem ratione potuisset una lucerna efficere a principio idem lumen, quod alia fecit, si applicata fuisset: tum quia hujusmodi conservatio est vera efficientia, & ex se & natura sua posset esse productio: tum etiam, quia nisi hoc lumen contineretur sub objecto alterius lucernæ, non posset ab alia naturaliter conservari: si vero continetur, potest etiam fieri.

Ex causis vero univocis potest aliquale argumentum ex eo sumi, quod una potest intendere eandem numero qualitatem, quam alia inchoavit: ergo etiam potest illam inchoare, seu efficere: mirum est enim dicere, unam & eandem qualitatem secundum diversos gradus determinare sibi diversa agentia naturalia alioqui inter se omnino similia. Tandem non videtur verisimile non posse unum angelum efficere in eodem corpore eundem numero localem motum, vel idem ubi intrinsecum, quod alius efficeret, si eodem tempore illud movisset. Et ideo in hoc exemplo etiam auctores contrariæ sententiæ admittunt eundem numero effectum posse fieri a diversis causis totalibus disjunctim, sed negat inde sumi sufficiens argumentum ad alios effectus, quia per motum localem non fit in mobili nova entitas absoluta. Sed hæc responsio non satisfacit, tum quia licet per motum localem non fiat nova res absoluta distincta a mobili, fit tamen modus realis absolutus, & ex natura rei distinctus a mobili: ex quo non leve argumentum sumitur ad effectum, qui sit forma distincta. Tum maxime, quia etiam respectu localis motus & ubi, intercedit vera causalitas efficiens, & dependentia per se hujus effectus ab hac causa: ergo si hoc non obstat, quominus talis effectus possit fieri ab alia causa numero distincta, non etiam obstabit in effectibus, qui sunt res, vel formæ distinctæ. Verum est, hoc exemplum etiam procedere de causis æquivocis, quia in motione locali semper motor est causa æquivoca: tamen jam ostendimus ex causis æquivocis sumi argumentum sufficiens ad univocas.

Totius quæstionis resolutio affirmativa.

Pensatis ergo utriusque partis rationibus, quamvis neutræ omnino cogant aut demonstrent, tamen hæ posteriores majorem verisimilitudinem præseferunt. Quapropter in genere loquendo dicendum censeo, non repugnare eundem numero effectum dependere a pluribus causis proximis, & totalibus disjunctum, seu e converso (& in idem redit) plures causas posse habere virtutem, ut singulæ possint per se efficere eundem numero effectum: quod est certius, si utraque vel altera sit causa æquivoca: tamen etiam est probabilius in causis univocis. Oportet tamen nonnulla observare. Primum, supponendum esse effectum, vel esse æqualem, vel inferiorem causa: quod ideo adverto, quia si vera esset sententia, quæ affirmat individua ejusdem speciei posse esse inæqualia in perfectione, non oporteret, ut quælibet causa individua in aliqua specie, posset efficere omnia alia individua ejusdem speciei propria virtute, sed solum ea, quæ sibi essent proportionata, vel æqualia. Deinde oportet loqui de effectibus omnino similibus in individuo, ut sunt duo calores ejusdem subjecti: nam si effectus, quamvis sint ejusdem speciei, non sint omnino similes, sed (ut ita dicam) aliquo modo heterogenei, individualiter fieri potest, ut ob peculiarem conditionem, quam singula individua habent, unicam tantum causam naturalem unius ordinis sibi determinent, quod non solum in causis univocis, sed etiam in æquivocis accidere potest. Ut, v. g. species visibiles Petri & Pauli ejusdem speciei sunt (suppono enim utrumque esse album) & nihilominus nec Petrus potest efficere speciem Pauli, nec Paulus Petri, quia illæ species licet sint similes in natura specifica, tamen ex individuatione sua habent proprias habitudines ad distincta objecta, & ideo voco illas species dissimiles, & quasi heterogeneas individualiter, & objecta illa, licet sint suo modo causæ æquivocæ talium specierum, tamen non habent virtutem eminentem ad totam speciem, sed unumquodque ad illas species tantum, quæ ipsum repræsentant. Simile quid conspicere licet in actibus immanentibus, ut supra dicebamus: & idem est de habitibus. Itaque ubi peculiaris ratio, seu determinatio intervenit, accidere potest, ut causa sit determinata ad aliqua individua unius speciei, & non possit ad omnia: & inde etiam provenire potest ut effectus, qui ab una causa fit, non possit fieri ab alia numero distincta: absolute tamen illud non repugnat naturis rerum.

Ultimo est observandum hactenus nos solum explicuisse, quid possit fieri ex vi causarum particularium, non vero quid fiat: id enim multo magis incertum nobis est, ita ut non possit aliqua ratione definiri. Nam licet duæ causæ particulares habeant virtutem ad eundem numero effectum efficiendum, tamen actualis determinatio hujusmodi causæ, ut hoc individuum faciat potius quam aliud, a prima causa pendet ut a primaria origine talis determinationis: & ideo, quamvis hæc causa nunc applicata, hunc singularem effectum efficiat, ad quem a prima causa determinatur, an vero, si alia similis vice illius eodem tempore, & loco, & circa idem subjectum applicata fuisset, eundem numero effectum fecisset, non nobis constat. Non quia non sit in illa potentia, quod hactenus egimus, sed quia illa potentia etiam est indifferens ad plura individua, & nescimus, an in eo casu determinaretur a prima causa ad idem individuum numero faciendum: solum ergo affirmamus posse ita determinari: actualem vero determinationem ex concursu & voluntate primæ causæ dependere.

Satisfit argumentis secundæ sententiæ, ex præcedenti sectione relictis.

Ex his etiam respondendum est ad eam interrogationem, quæ fiebat in fundamentis secundæ opinionis principalis in principio præcedentis sectionis adductis, nimirum, quid agerent duæ causæ totales in virtute, seu in actu primo, si eidem passo simul & æque applicarentur, & juxta naturam suam agere relinquerentur. Distinguendum est enim, nam vel illæ duæ causæ applicarentur simul & in eodem instanti, vel una prius tempore quam alia. Rursus, vel passum est capax plurium effectuum numero distinctorum, vel unius tantum. Deinde, si effectus sit unus, potest esse indivisibilis, ut est forma substantialis, vel habens latitudinem dimensionum: item potest dependere a causa tantum in fieri, vel etiam in conservari. Primo ergo, si causæ simul applicentur, & passum sit capax plurium effectuum, efficient illos, & unaquæque suum, & sic cessat omnis controversia: hoc enim modo duo objecta alba, æque applicata, duas species intentionales efficient. Nam in hoc exemplo illæ duæ causæ nec sunt, nec esse possunt causæ totales ejusdem numero effectus, quia neutrum objectum potest facere speciem alterius. Unde non existimo posse inveniri exemplum, in quo utraque causa possit esse totalis respectu utriusque effectus, & tamen quod passum possit simul utrumque recipere, quia duæ formæ vel accidentia solo numero distincta, & omnino similia non possunt simul esse in eodem subjecto. Si tamen id admittatur juxta opinionem ponentem plura lumina in eodem aere, etiam dici posset tunc illas causas operaturas ut causas totales, non tamen ambas eundem effectum, sed unamquamque suum. Quanquam & hoc etiam incertum esset, pendet enim ex determinatione primæ causæ, quæ posset dare concursum, vel ad diversos numero effectus, vel tantum ad unum & eundem: tamen, cum illæ causæ ex illa hypothesi sint tunc aptæ ad operandum ut causæ totales, verisimile est recepturas naturalem concursum ad sic operandum, & consequenter effecturas diversos numero effectus.

Supponendo autem subjectum non esse capax, nisi unius formæ, tunc causæ illæ simul applicatæ eundem effectum simul efficerent, non tamen ut causæ totales, sed ut partiales: non quia ille effectus idem numero non posset fieri a singulis illarum causarum, nec ab altera earum sola, sed ab utraque simul partialiter: incredibile est enim aliquem effectum naturalem determinare sibi natura sua hunc modum dependentiæ a multis causis simul, quibus per accidens est sic conjungi ad operandum. Ratio ergo solum est, quia ille modus agendi est tunc magis consentaneus naturis rerum, ut supra declaratum est. Quod si effectus sit indivisibilis, non poterit esse perfectior propter conjunctionem duarum causarum: si autem sit capax majoris vel minoris intensionis, interdum erit intensior, quando scilicet neutra illarum causarum per se sola potuisset operari secundum totam aptitudinem intensionis vel activitatis suæ, vel propter distantiam, vel ob resistentiam passi, vel ob peculiarem proprietatem suæ naturæ: quomodo experimur duas lucernas inter se æquales simul efficere intensius lumen in aere, quam singulæ per se possent efficere.

At vero, si una talium causarum prius tempore applicetur, quam alia, ea statim efficiet totum effectum, quem eo tempore vel instante efficere potest: & tunc magis incertum est quid efficiat altera causa superveniens. Et quidem, si effectus non pendeat in conservari, sed in fieri tantum, & sit indivisibilis, vel jam totus productus, clarũ est posteriorem causam nihil posse efficere, quia jam invenit factum,

factum,& quia jam altera causa nihil facit,sed fecit. Quod si effectus pendeat in conservari, dicunt aliqui periturum effectum,qui a priori causa factus fuerat,& novum ab illis duabus simul fore producendum, & in futurum conservandum. Sed id incredibile est, quia nulla est ibi causa, cur corrumpatur prior effectus, neque etiam est naturæ consentaneum, ut Deus suspendat concursum, quo conservat illum, nulla superveniente causa corrumpente.

Alii probabilius dicunt ab eo instante,in quo posterior causa est applicata, incipere illum effectum conservari a duabus causis simul,qui prius ab una tantum conservabatur,quia non debet esse otiosa, cum ad hoc possit operari. Sed hoc etiam difficultatem habet, quia vel ille effectus incipit conservari a posteriori causa per novam actionem, quæ ab illa sola manet, perseverante etiam priori causa in sua actione: & sic sequitur conservari illum effectum ab illis duabus causis simul ut causis totalibus, quod non admittimus. Vel prior causa desistit a sua propria actione, & incipiunt ambæ causæ habere novam actionem communem, qua conservant eundem effectum: & hoc etiam est difficile, quia nihil est, quod cogat priorem causam, ut remittat suum influxum, vel ut desistat a priori actione. Neque id potest reduci ad determinationem primæ causæ variantis concursum suum,& determinationem actionis causæ secundæ, quia non est debitum supervenienti causæ, quod mutetur actio vel concursus, ut ipsa possit aliquid agere. Quare probabile est in eo casu posteriorem causam nihil effecturam, quia invenit factum quidquid posset facere.

At vero, si effectus ille esset intensibilis, & non esset productus secundum totam latitudinem talium causarum,tunc posterior causa efficeret intensionem ejus. Duobus autem modis id intelligi posset, primo, ut prima causa præcise perseveraret in priori actione, posterior vero adderet tot gradus qualitatis: & tunc utraque esset causa totalis alicujus partis (ut ita dicam) seu aliquorum graduum illius effectus: esset autem utraque causa partialis respectu totius effectus, partialitate,ut ajunt,non tantum ex parte causæ, sed etiam ex parte effectus. In quo dicendi modo solum est difficile,cum agentia illa sint similia & æqualia, ut supponimus, cur illa major intensio fiat a solo posteriori agente, cum illa actio majoris intensionis, perfectior aliquo modo videatur. Neque enim dici potest priorem causam & conservare totam actionem,quam prius efficiebat, & juvare supervenientem causam ad intensionem talis effectus: quia per priorem actionem agebat quantum poterat: ergo non potest aliquid ultra agere, nisi aliquid de priori actione remittat. Et ideo probabile est in eo casu cessare priorem causam ab actione, quam totaliter exercebat, & conjungi posteriori, ut ambæ simul & conservent effectum, & intensiorem eum reddant. Atque hactenus de causis efficientibus.

Brevis resolutio de concursu plurium causarum finalium.

Ultimo facile ex dictis constat, quid dicendum sit de finalibus causis: in eis enim multo facilior est resolutio. Nam si sit sermo de fine intrinseco, ille non potest esse, nisi unus respectu unius actionis, quia & una actio non potest habere, nisi unum terminum totalem: & natura intrinsece & ex se semper tendit ad unum. At vero, si sit sermo de fine extrinseco, quem liberum operans suo arbitrio intendit, aut ille est proximus tantum seu particularis, aut est finis simpliciter ultimus & universalis. Quando est prioris modi, nihil repugnat dari plures causas finales & totales ejusdem actionis,ut experientia constat:nam potest quis facere eleemosynam, tum ut satisfaciat pro peccatis, tum etiam ut Deum honoret,& ut proximo subveniat, ita hæc omnia intendendo, ut propter singula habeat absolutam voluntatem faciendi illud opus. Et ratio est,quia quando finis est ita extrinsecus respectu actionis vel effectus, non addit illi intrinsecam entitatem aut modum realem, sed solum subordinationem ad extrinsecam intentionem,seu voluntatem agentis,& ideo nullum est inconveniens,quod hoc modo procedat eadem actio a multis finibus totalibus. Verum est,quod,si illi fines comparentur non ad actionem externam, sed ad internum actum voluntatis creatæ, sic non poterunt duo fines ejusdem rationis,id est,æque proximi, esse causæ totales ejusdem omnino actus, quia respectu actus interioris habent rationem objecti, si sint fines proximi: non potest autem unus & idem actus internus tendere in plura objecta totalia. Et ratio est, quia respectu interiorum actuum tales fines non sunt extrinseci, sed intrinseci, cum sint eorum propria, ac formalia objecta: nos autem locuti sumus de finibus extrinsecis: de qua re videri possunt, quæ scripsimus in 1. tom.3.p. disp.5. sect.3. At vero,si fines sint ultimi simpliciter respectu operantis, non possunt esse plures totales respectu ejusdem, etiam ex intentione ipsius operantis, quia de ratione finis sic ultimi est, ut omnia referantur in ipsum, & ideo repugnat multiplicari, de qua re multa disputantur a Theologis in 1.2. q.1. art.5.

SECTIO VI.

Utrum eadem possit esse causa plurium effectuum, præsertim contrariorum.

Comparavimus plures causas ad unum effectum,nunc e converso comparamus unam causam ad plures effectus. Et quia in effectibus contrariis peculiaris est difficultas, de illis potissimum dicemus: & maxime, quia Aristoteles tractando de causis peculiarem de hac re mentionem fecit, dicens posse idem esse causam contrariorum. Potest autem quæstio tractari de pluribus effectibus, vel simul, vel successive. Et quia in causa materiali, formali,& finali res est facilis,de eis prius dicemus, postea de efficiente. Quanquam quod ad contrarios effectus pertinet, de omnibus possumus sine disputatione sumere, non posse unam causam simul causare effectus contrarios, quia includunt repugnantiam, si sumantur respectu ejusdem, ut sumi debent: nam, si sumantur respectu diversorum, jam non sumuntur ut contraria. Quamvis enim Sol eodem tempore exsiccet lutum,& liquefaciat ceram, non faciet proprie effectus contrarios.

Ordo consecutionis inter hanc & præcedentem disputationem.

Expeditur quæstio in formali causa.

His autem suppositis, de causa formali dicendum est, non posse unam causam, nisi unum effectum causare: unde a fortiori sit nunquam posse conferre effectus contrarios. Probatur, quia inprimis hæc causa non causat, nisi præbendo se ipsam effectui: ipsa autem tantum est una entitas: ergo ex hac parte semper id, quod causat,& quod præbet effectum, est unum & idem. Rursus causa formalis causat effectum dando illi complementum in suo esse: ergo etiam ex hac parte una formalis causa semper causat unum tantum effectum. Potestque inductione confirmari, tam in qualibet causa individua & una numero, quam in ea, quæ est una genere vel specie: nam illa semper constituit eundem numero effectum, hæc eundem specie vel genere.

Sed instari potest de anima rationali, in aliis enim,quę a subjecto pendent, & ideo de subjecto in subjectum non mutantur, nulla est difficultas; anima vero rationalis eadem numero unitur paulatim diversæ materiæ: ergo jam habet varios effectus, vel quatenus conservat varias materias, vel quatenus cum eis componit diversa composita. Alia instantia esse potest, quod una forma secundum speciem dat effectui unitatem specificam & genericam,cum illa non participet genus illud, ut patet in eadem anima rationali,quæ dat homini esse animal, cum ipsa sensitiva non sit. Tertio instari potest, nam Aristot. de causa efficiente dixit,posse idem esse causam contrariorum,quia sicut præsentia est causa conservationis, ita absentia ejusdē causæ est causa corruptionis: ergo pari ratione dicendum est, lumen esse causam formalem contrariorum seu oppositorum, quia sicut præsentia luminis formaliter causat luminosum, ita absentia causat tenebrosum.

Ad primum respondendum est ex dictis de principio individuationis, hominem,phylice loquendo,semper esse eundem: nec posse fieri consentanee ad naturas rerum,ut eadem anima informet etiam successive materias totaliter diversas. Quod si illas supernaturaliter informaret, adhuc effectus esset idem,quamvis non omnino,magis tamen esset idem,quam diversus numero. Nos autem Physice loquimur:neque agimus de materia ipsa, quæ improprie dicitur effectus formæ, sed de ipso cōposito, quatenus per formam constituitur: de qua re plura dici solent a Theologis de resurrectione tractantibus. De secundo argumento multa etiam dicunt Philosophi in libris de anima. Breviter tamen dico, Physicum effectum unius formæ realis esse unum realiter & essentialiter. Quod si in effe-

effectu metaphysice distinguantur gradus specifici, vel generici, iidem poterunt in forma proportionaliter distingui, ita ut nunquam forma constituat effectum unum genere cum effectibus aliarum formarum, nisi etiam ipsa habeat proportionalem unitatem genericam cum illis formis. Quod in anima etiam rationali verum est: non enim constituit animal, nisi in quantum est principium sentiendi, in quo genere convenit cum animabus brutorum, & sub ea ratione vere est anima sentiens. Non est enim de ratione animæ sensitivæ, quod sit materialis: vel si in hoc sensu sumatur illa vox, non est illa forma adæquate constituens animal ut sic. Ad tertium respondetur, privationem formæ non esse formam ipsam, sed potius illi oppositam: & ideo illam nullam esse instantiam. De exemplo autem illo causæ efficientis infra dicetur.

Resolutio quæstionis in causa materiali.

De causa materiali dicendum est, unam & eandem posse esse aliquo modo causam plurium & contrariorum effectuum non simul, sed successive. Probatur, nam eadem materia prima est causa plurium formarum, quæ successu temporis in ea succedunt, & compositorum, quæ ex eis resultant. In quo partim materia convenit cum forma, partim differt: convenit quidem, quia etiam causat dando seipsam composito. Unde ex hac parte semper confert idem esse effectui, scilicet suum proprium esse potentiale, quod idem semper est, sub quibuscumque formis existat: & ideo effectus non est diversus in ipsa materia, sed in forma. Differt autem materia a forma, quia solum inchoat, & quasi prębet fundamentum effectus consummandi per formam, propter quod etiamsi materia prima in variis effectibus sit ejusdem speciei, nihilominus effectus simpliciter sunt differentes ratione formarum: & ipsæ etiam formæ, vel secundum suum esse, si materiales sint, vel saltem secundum informationem, sunt proprie effectus materiæ. Ac deinde materia, quia est commune subjectum, variis formis successive substare potest, cum tamen forma non possit mutare materiam, aut plures, ut sic successive informare. Et ideo eadem materia numero potest simpliciter esse causa plurium effectuum, successive quidem, non autem simul, quia non potest simul plures formas, saltem totales & adæquatas, recipere. Loquimur autem de materia & forma substantialibus, nam si extendatur sermo ad causam materialem accidentium, potest quidem eadem res simul esse causa materialis plurium effectuum, quia, ut supra dictum est, eadem materia sustentat quantitatem, & formam substantialem, & idem subjectum potest simul plura accidentia sustentare, ut per se notum est. De quibus autem accidentibus id sit intelligendum, scilicet, an specie, vel genere, vel numero distinctis, dictum est supra disputat. 5.

Atque hinc facile constat, quomodo eadem materia possit successive esse causa contrariorum effectuum: non enim sumimus contraria in omni proprietate, sed prout termini oppositi in motu vel generatione dicuntur contrarii. Sic ergo materia successive est causa tum formæ, tum etiam privationis illi oppositæ, eo modo, quo privatio potest habere causam: eadem namque materia est causa generationis & corruptionis rei. Unde etiam est causa formarum sibi succedentium in eadem materia, quæ quatenus formaliter repugnant inter se, aliquo modo contrariæ dici possunt. Idem autem subjectum accidentium cum majori proprietate dicetur causa materialis contrariorum effectuum, quia propria contraria circa idem versantur. Imo hujusmodi materialis causa quodammodo potest simul esse causa contrariorum effectuum, saltem in gradibus remissis: quanquam illa ut sic vere contraria non sint.

Responsio ad quæstionem, quoad causam finalem.

De fine dicendum est, eundem finem vere ac proprie posse esse causam in suo genere, & plurium, & contrariorum effectuum: plurium quidem, & simul, & successive; contrariorum vero successive tantum. Hæc omnia facile constant ex dictis supra de causa finali, ubi ostendimus plures esse actus, seu actiones agentis, quæ ex eodem fine causari possunt, nimirum electio mediorum, executio, & ipsa etiam intentio & amor finis. Quas actiones, vel omnes, vel earum aliquas, non repugnat fieri simul propter eundem finem, cum inter se aliquo modo subordinatę sint. Verum est, quod comparatæ ad finem quodammodo habent rationem unius adæquati effectus. Unde non solum in voluntariis, sed etiam in naturalibus contingit plures actiones fieri propter eundem finem: nam cum finis generationis sit forma substantialis, propter illam fit non solum generatio ipsa, sed etiam alteratio præcedens. Hoc tamen verum semper est de fine aliquo modo extrinseco, vel qui non fit per ipsammet actionem: nam finis ita intrinsecus solum per unam actionem naturaliter fit.

Ac proportionali modo facile patet, quo modo idem finis, nimirum extrinsecus, causa possit esse contrariarum actionum, non quidem simul, id enim repugnat, nisi fiant in diversis subjectis, qua ratione contrariæ non sunt. Sed in hoc est considerandum, aliud esse loqui de internis actibus, qui in ipsa voluntate causantur a fine, aliud de externis actionibus, quæ sunt media ad consequendum finem: nam in prioribus non potest idem finis, si proprie ac formaliter idem sit, esse causa contrariorum effectuum, qui vere contrarii sint: hujusmodi enim effectus contrarii sunt amor vel odium, gaudium & tristitia, & similes: non potest autem idem finis movere ad amorem & odium sui, neque simul, neque eodem tempore, & consequenter neq; ad alios actus contrarios, qui ad hos consequuntur. Dixi autem, *si proprie ac formaliter idem sit finis*, quia si materialiter tantum sumatur, eadem res, quæ sub una ratione boni movet ad amorem sui, sub aliqua ratione mali poterit movere ad odium. Dixi etiam, *qui vere contrarii sint*, nam idem finis, qui movet ad gaudium de sui consecutione, movet ad tristitiam de sui amissione, & sic de aliis: tamen illud gaudium & tristitia, non sunt proprie contraria, sicut tristitia de peccato, & gaudium de bono opere non sunt formaliter contraria: quin potius unus effectus ex alio consequitur, si supponatur objectum. At vero circa ipsas actiones externas idem finis formaliter & secundum eandem rationem boni potest movere ad actiones contrarias diversis temporibus, ut ex affectu sanitatis nunc excitamur ad motum, nunc ad quietem, semper tamen illa contraria cadunt sub causalitatem finis, ut aliquo modo sunt unum, id est, quatenus conveniunt in ratione boni utilis ad finem consequendum.

Tractatur quæstio in efficiente causa.

De causa efficiente non potest eadem generalis esse responsio, sed distinctione opus est. Primum inter causam liberam, & naturalem, deinde inter causam per se & per accidens, universalem & particularem: aliterque judicandum est de pluralitate effectuum, aliter de contrarietate.

Primo ergo dicendum est omnem causam efficientem, si per propriam causalitatem efficiat, posse successive efficere plures effectus, non tamen eodem modo, nam causa particularis & univoca tantum potest efficere plures effectus numero distinctos: causa autem æquivoca etiam specie diversos. Tota assertio inductione potest facile ostendi. Dixi autem, si per propriam causalitatem efficiat, quia, quando est efficientia per solam naturalem resultantiam, interdum est causa determinata ad unum tantum numero effectum, ut hæc anima rationalis ad hunc numero intellectum, vel voluntatem: nec enim possunt aliæ potentiæ numero distinctæ ab hac anima naturaliter dimanare. Dici vero posset, id provenire ex eo, quod hæ potentiæ nunquam possunt ab anima naturaliter separari: si tamen de facto separarentur divina virtute, & non poneretur aliud impedimentum, statim fluerent aliæ potentiæ ab eadem anima: atque ita illa virtus activa non est ex se omnino definita ad unum numero effectū. Quod est probabile, quamvis posset in controversiam revocari, quod ad præsens non refert: satis est enim, quod principium proprie efficiens non limitatur de se ad unum numero effectum. Et ratio est, quia inprimis non est principium intrinsecum, nec confert suum proprium esse reale, sed aliud sibi simile, quod sua virtute efficit: postquam autem uni effectui contulit tale esse, tam integra manet ejus virtus sicut antea, per se, ut loquimur: ergo si applicetur materia capax alterius formæ numero distinctæ, æque poterit alium effectum efficere. Quod si sit causa, quæ non indiget materia ad agendum, multo magis id poterit sola sua potestate & voluntate.

Atque hæc ratio cōmunis est omnibus causis tam univocis, quam æquivocis. Veruntamen causæ univocæ, quatenus tales sunt, determinantur ad unum effectum in specie, quia ratio causæ univocæ in eo consistit, ut efficiat effectum sibi similem in eadem specie: nam, si in altera

tera etiam specie posset efficere, jam esset causa æquivoca. At vero causa æquivoca, cum sit superioris rationis, quam effectus, ex se potest esse universalis in causando plures effectuum species, & quo fuerit eminentior & superior in virtute, eo poterit ad plures extendi. Dico autem causam æquivocam posse hanc universalitatem, & non necessario illam habere, quia non video, cur repugnet dari etiã causam æquivocam determinatam ad unum effectum in specie, ita ut propter aliquam eminentiam suam, ut, v. gr. quia natura sua ingenerabilis & incorruptibilis est, vel ob aliam causam similem, non possit producere effectũ univocum, & sibi omnino similem in specie ultima: possit tamen efficere aliquem effectum inferioris ordinis, unius tamen speciei tantum, eo quod in illo ordine sit virtus nimis limitata, & ex infimis. Nullam enim repugnantiam invenio, quod aliqua æquivoca causa hujusmodi sit: an vero de facto detur, vel omnes se extendant ad effectus specie distinctos, incertum mihi est.

Neque in hac assertione occurrit difficultas alicujus momenti, nisi ea, quæ in superioribus tacta est de determinatione causæ naturalis ad unum effectum, si ipsa est indifferens ad plures. Nam cum in naturalibus causis maxime verum habeat illud Philosophicum principium: *Idem manens idem, semper facit idem*; quod sumptum est ex Aristot. 2. de Generat. cap. 10. non apparet, quomodo idem agens naturale manens idem, possit determinari ad varios effectus, etiam diversis temporibus, vel certe ad unum ex multis in eodem tempore. Sed ad hoc jam responsum est in superioribus, hujusmodi agens determinari ex concursu aliarum causarum, vel circumstantiarum: nec posse aliter per semetipsum determinari. Cum autem dicitur, *idem manens idem, facere idem*, subintelligendum est, manens idem non tantum in se, sed etiam in concursu, & in concausis & circumstantiis ad agendum requisitis: quod aliter contingit in agente libero, prout in superioribus fuse declaratum est.

Dico secundo: Nulla causa efficiens potest simul efficere plures effectus adæquatos suæ virtuti: potest tamen efficere plures inadæquatos. Probatur prior pars, quia repugnat effectum adæquatum multiplicari, nam, si est adæquatus, est æqualis (ut ita dicam) virtuti agentis: ergo est clara repugnantia, quod effectus sint adæquati, & sint plures: alias ageret res ultra suam virtutem, & virtus ultra suum adæquatum objectum. Unde nec Deus ipse potest simul efficere plures effectus adæquatos suæ virtuti: potest tamen efficere plures in quocumque numero, etiamsi in infinitum procedatur, quia nullus effectus, aut effectuum multitudo adæquata est virtuti ipsius. Atque eadem ratione proportionali virtus finita potest ita esse superior respectu unius duntaxat effectus, ut non adæquetur illi quantum ad efficacitatem, quam simul & eodem tempore potest exercere: tunc ergo poterit simul efficere plures effectus suæ virtuti inadæquatos usque ad eam multitudinem, quæ adæquata sit efficacitati virtutis: nam virtus finita semper in hoc habebit aliquem terminum, eo quod finita sit. Atque ex hoc principio docent Philosophi & Theologi, non posse hominem vel etiam Angelum intelligere simul plura ut plura, posse tamen per modum unius: quod breviter hunc habet sensum, scilicet, per modum unius effectus adæquati, de quo alias. Potest autem notari differentia, quoad hanc pluralitatem effectuum, inter agentia libera & naturalia: nam agens liberum per se, & ex intentione sua, & libertate potest determinari ad plures effectus, si sub virtutem suam cadere possunt: at vero agens naturale intra sphæram activitatis suæ naturaliter, & eodem modo agit: quia vero contingit intra illam sphæram esse distincta subjecta, ideo ex illis plures etiam efficit effectus: quomodo unus ignis potest plures efficere calores in diversis subjectis, si intra sphæram activitatis ejus contineantur.

Tertio dicendum est, solum agens liberum per se, ac proprie posse efficere contrarios effectus vel successive in eodem, vel simul & disjunctim etiam in eodem, vel simul atque conjunctim in diversis. Hęc sumitur ex Philosopho 9. Metaph. text. 3. ubi hoc sensu ait proprium esse rationalium potentiarũ posse in opposita. Et constat etiam ex iis, quæ diximus supra de causis libere vel naturaliter agentibus. Et breviter declaratur, nam hæc opposita sumi possunt, vel privative, vel contrarie: quæ correspondent duobus modis, seu partibus libertatis, scil. quoad exercitium, vel quoad specificationem. Priori ergo modo clarum est solum agens liberum ut sic posse in opposita per se loquendo, id est, positis omnibus requisitis ad agendum: potest enim & amare, & non amare, & in universum operari, ac non operari. Agens autem naturale tantum potest operari, si requisita adsint, si vero non adsint, tantum potest non operari: & ideo solum per accidens dicitur posse hujusmodi opposita, scilicet ex defectu alicujus rei necessariæ ad operandum. Quam differentiam docuit Aristoteles 9. Metaph. cap. 9. his brevissimis verbis: *Potentiæ omnes contradictionis sunt, quæcumque scilicet secundum rationem*. Utique per se & ex virtute sua, unde subdit: *Irrationales vero, eo ipso, quod adsunt & absunt, contradictionis erunt eædem*, id est, quia vel ipsæmet possunt applicari, & non applicari, vel materia necessaria, aut alia ad agendum requisita. Qui locus Aristotelis notatione dignus est, nam ex eo plane colligitur definitio facultatis liberæ supra a nobis exposita. Unde agens liberum non solum dicitur causa suæ operationis, sed etiam carentiæ operationis, quando libere illam habet, quia nimirum non ex defectu, sed ex potestate sua, quam habet ad suspendendam suam actionem, causa est talis carentię actionis. Neque necesse est, ut hæc causalitas sit per positivum & realem influxum, sed per suspensionem influxus ex potestate ipsius causæ, nam causalitas debet esse proportionata effectui: cum ergo effectus sit privativus, non debet causari per influxum positivum, sed per suspensionem influxus, quæ sit in potestate ipsius causæ, naturalis autem causa non ita proprie dici potest causare privationem suæ operationis, quia re vera illa privatio non provenit ex potestate ejus, sed potius ex impotentia, seu ex alio defectu.

Atque in hunc modum intelligendum puto, quod Aristoteles ait de gubernatore navis, eũdem esse causam contrariorum: quia sicut pręsentia ejus est causa conservationis, ita absentia est causa submersionis ipsius navis. Non enim de sola absentia & præsentia gubernatoris navis id intelligendum est, nam hoc modo non assignaretur idem causa contrariorum, sed causæ contrariæ contrariorum effectuum: quia absentia & præsentia contrariæ inter se sunt, sicut conservatio & submersio navis: intelligendum est ergo de ipsomet gubernatore, qui & per præsentiam est causa conservationis, & per absentiam dicitur causa submersionis navis. Quod in tantum verum esse potest, in quantum ipsemet gubernator est causa suæ absentiæ, sicut & præsentiæ: nam si ipse non esset causa suæ absentię, non censeretur causa detrimenti, seu submersionis inde subsecutæ. Est autem animadvertendum causalitatem illam, quæ dicitur esse per absentiam, si consideretur respectu privationis, seu carentiæ actionis, qualis est non defendere, aut non gubernare navem, sic esse posse causalitatem per se etiam Physicam, eo modo, quo inter privationes intercedere potest, quia est ordo per se unius ad aliam. At vero respectu effectus positivi inde subsecuti, qualis est demersio navis, illa tantum est causa per accidens, physice loquendo, nam causa per se sunt venti, &c. Moraliter autem dicetur gubernator causa per se, si potuit & tenebatur adesse, & gubernare navim, ut latius in scientia morali tractatur. Quapropter ille modus tribuendi effectus contrarios eidem causæ præsenti vel absenti, proprie ac per se loquendo, in solis causis moralibus locum habet: sol enim non ita proprie dicetur causare tenebras sua absentia, quia ipse non est causa absentiæ suæ: unde licet tenebræ sequantur ex absentia, non tamen ex causalitate solis, sed ejus, qui absentiæ illius causa fuit.

Posteriori modo contrarietas proprie est inter effectus positivos, vel formas repugnantes: & hoc etiam modo agens liberum per se & propria virtute, & positis omnibus requisitis ad agendum potest efficere effectus contrarios, vel eliciendo illos per potentiam liberam, quo modo potest, vel amare, vel odio habere, vel imperando illos, quomodo potest homo vel assentire, vel dissentire eidem rei propositæ, & medicus (quod est exemplum Arist.) potest eadem medicinæ arte sanare ægrotum, vel interficere. Atque ita potest efficere contraria tribus illis modis supra positis, scilicet vel successive circa idem, nam potest nunc amare, postea odisse eandem rem, vel pro eodem instanti, & circa idem, non tamen conjunctim, sed divisim, quia potest in eodem instanti vel amorem, vel odium exercere: utrumque autem simul repugnat: unde conjunctim & pro eodem instanti solum hoc potest circa diver-

diversa, ut potest medicus simul applicari uni medium salubre, alteri nocivum. Sic igitur causa libera per se & propria virtute potest actus vel effectus contrarios operari. Secus vero est in causa naturaliter agente, quia est natura sua determinata ad unum, & ideo per se non potest contraria efficere. Et licet interdum contrarii effectus videantur ab eadem causa naturali provenire ob eminentem virtutem ejus, tamen vel non fiunt circa idem, & eodem modo dispositum, sed circa diversa diversimode affecta, & ita non fiunt proprie ut contrarii sunt, quomodo Sol exsiccat lutum, & liquefacit ceram, vel unus fit per se, & alius per accidens, ut de effectu per Antiperistasim in superioribus diximus: vel certe talis causa non efficit se sola utrumque contrariorum, sed concurrentibus aliis causis & dispositionibus; sic enim Sol ad varias & repugnantes formas in his inferioribus concurrit: de quibus fere omnibus in superioribus diximus, & de speciali difficultate, quę in motu cordis esse videtur, dictum est disp. 18.

Solum contra priorem partem potest objici, quod Aristoteles 9. Metaphys. textu 3. significat, etiam potentias rationales non posse per se in utrumque contrariorum, sed in unum per se, & in aliud per accidens. Veruntamen, ut ibi adnotavimus, illud, *per se* & *per accidens*, ibi non sumuntur in ea significatione, qua distinguunt causam præter intentionem, & præter proprium influxum, & virtutem operantem, a causa per se; sed prout distinguunt primariam & secundariam inclinationem virtutis operantis, & voluntas dicetur hoc modo per se amare, per accidens autem odisse, non quia non per se & proprio influxu eliciat actum odii, sed quia prosecutio per se primo convenit potentiæ appetitivæ, fuga vero ex consequenti & quasi per accidens, id est, ratione alterius.

DISPUTATIO XXVII.

De comparatione causarum inter se.

DUæ tantum comparationes faciendæ supersunt inter causas ipsas, una in perfectione, altera in causalitate: ex quibus simul etiam constabit, quomodo in prioritate comparentur, seu, quæ illarum prior censenda sit. In his autem comparationibus observandum est, generatim esse intelligendas, conferendo nimirum unum genus causæ cum alio: nam speciatim defendere ad singulas causas singulorum generum, res esset infinita, & præter scientiā.

SECTIO I.

Quænam ex quatuor causis perfectior sit.

POssunt hæ causæ comparari, vel in ratione & perfectione entis, vel in ratione causandi, & perfectione quam in illa habent: estque hæc posterior comparatio formans (ut ita dicam) & per se ad præsens pertinens; tamen, quia causalitas consequitur rationem entis, & est proprietas seu attributum ejus, ideo major perfectio in causando consequi solet ex majori perfectione in essendo; & ideo non possumus ita posteriorem comparationem facere, ut priorem omnino omittamus.

Comparantur intrinsecæ causæ ad extrinsecas.

Primo igitur certum est, comparando materiam & formam ad efficiens & finem, illas esse causas minus perfectas ex suo genere, tam in esse, quam in causalitate. Probatur, quia cum sit comparatio inter genera, illud est præferendum alteri, in quo forma & perfectissima species excedit perfectissimam alterius generis, ut colligitur ex doctrina Aristot. lib. 1. de Cœlo c. 11. text. 115. & 116. ubi docet metiri perfectiones potentiarum ex eo, quod in unaquaque maximum est: sed supremum efficiens, & supremus finis superant quamcunque materiam vel formam, ut per se notum est: ergo. Item in genere entis, materia & forma sunt entia incompleta, & aliquo modo imperfecta, & hoc intrinsece includunt ex vi suarum rationum, & in tota sua latitudine, efficiens autem & finis, minime, sed quo ens fuerit magis completum, actualius, & perfectius, eo per se loquendo, aptius erit ad perfectam rationem efficientis, vel finis exercendam. Item materia & forma in ipso modo causandi imperfectionem includunt, quia non causant, nisi componendo: efficiens autem & finis, quæ sunt causæ extrinsecæ, per se loquendo nullam involvunt imperfectionem in causalitate sua.

Comparantur inter se forma & materia.

Secundo comparando materiam ad formam dicendum est, formam præstare materiæ tam in ratione entis, quam in ratione causæ. Hæc assertio præcipue habet locum in materia & forma substantiali: de quibus satis tractatum est supra, cum de his causis ageremus, ubi utramque partem ostendimus ex eo, quod forma plus actualitatis habet quam materia: unde ipsa est, quæ complet rei essentiam, & quæ est principium omnium operationum & perfectionum compositi. Ex quo intelligitur, comparationem hanc in ratione causę debere intelligi respectu compositi, nimirum, quatenus hæ duæ sunt causæ illius: nam si comparatio fiat inter materiam & formam, præsertim materialem ad invicem, sic magis proprie videtur causalitas materiæ in formam, quam formæ in materiam, quia dependentia talis formæ a materia est magis a priori, ut a proprio sustentante; dependentia vero materiæ a forma magis est a posteriore, ut a conditione seu actualitate requisita ad connaturalem & debitum statum materiæ, ut in superioribus dictum est. Neque hoc obstat, quo minus materia in genere entis simpliciter sit minus perfecta, licet secundum quid in aliqua conditione excedat.

Quocirca, si hæc comparatio extendatur ad formam accidentalem, & subjectum ejus, intelligenda proportionaliter est respectu concreti, ut formaliter constituti in tali ratione: sic enim perfectius causatur a forma accidentali, quam a subjecto, & sub eadem consideratione forma accidentalis excedit subjectum, quatenus comparatur ad illam, ut actus ad potentiam, tamen ille excessus tantum est secundum quid: nam absolute in perfectione entis subjectum primarium accidentis est substantia, quæ simpliciter perfectior est. Et in ratione etiam causandi, subjectum magis est causa accidentis, quam e converso, quia subjectum simpliciter sustentat accidens in suo esse, accidens vero ut sic solum accidentaliter perficit subjectum, & ad summum aliquando est conditio, vel dispositio necessaria ad sui subjecti conservationem. Atque ex his duabus comparationibus colligere licet, absolute loquendo de generibus causarum, materiam esse in primo & infimo gradu, in secundo esse formam: solum ergo superest, ut finem & efficiens inter se comparemus. *Accidentalis an forma perfectior sit subjecto, an imperfectior.*

Finis & efficiens inter se comparantur.

Dico tertio: Si finis & efficiens in perfectione entitativa comparentur, neutrum est perfectius alio, sed ejusdem sunt perfectionis, quamvis in ratione finis formalius illa perfectio exprimatur, quam in ratione efficientis. Probatur prior pars, quia finis & efficiens, sumpta in tota latitudine sua, non necessario distinguuntur in ratione entis, sæpe enim in idem coincidunt, quod maxime contingit in perfectissimo efficiente, & in perfectissimo fine: hæ namque duæ rationes in una & eadem re conjunguntur, nempe in Deo: ergo comparando has duas causas in suo genere, & in summo utriusque, neutra excedit alteram. Et ratio propria esse videtur, quia utraque harum causarum ex suo genere dicit perfectionem sine imperfectione, & utraque, ut habeat summam perfectionem possibilem in suo genere, requirit infinitam perfectionem simpliciter in genere entis, & ideo neutra ex suo genere alteram necessario excedit. *Finis & efficiens in perfectione entitativa non necessario se excedunt.*

Posterior vero pars declaratur, nam in fine propria & formalis ratio causandi est bonitas & perfectio ejus, ut supra dictum est, efficiens vero causat per suam formam seu naturam ut sic; & ideo dicitur causa finalis formalius exprimere perfectionem & bonitatem quam causa efficiens, quod magis pertinet ad distinctionem ex conceptibus nostris, quam ex ipsa re. Hinc vero proportionaliter intelligitur, in aliis agentibus & finibus sæpe etiam has duas causas esse ejusdem perfectionis, quatenus quodlibet agens aliquo modo propter seipsum operatur, vel quatenus operatur propter finem univocum, seu sibi similem, vel æqualem: aliquando vero causam efficientem superare in perfectione finalem, quando finis est proximus, ex non ultimus, sæpius vero & connaturalius finem excedere in perfectione causam agentem, nam quando causa agens non est summe perfecta, ut optimo modo operetur, propter aliquod excellentius bonum operatur.

Dico quarto: Si finis & efficiens comparentur in ratione causandi, in multis etiam habent æqualitatem, in aliis

aliis vero se mutuo excedunt secundum proprias ac præcisas rationes formales, simpliciter autem causa finalis censetur prima, ac præcipua in causando. Ut brevius agamus, totam conclusionem hanc in Deo, qui suprema causa finalis & efficiens est, declaremus. Quamquam enim omnia, quæ in Deo sunt, prout in eo sunt, sint æque perfecta, vel potius una perfectio, tamen prout a nobis varia attributa secundum proprias ac præcisas rationes concipiuntur, intelligimus unum ex suo genere esse eminentius alio, vel munus aut opus unius, munere alterius, quomodo dicunt Theologi misericordiam esse maximam virtutem in Deo. Sic ergo comparando rationem causæ efficientis & finalis, invenientur æquales primo in effectibus, quia non potest causa efficiens perfectissima habere plures, vel nobiliores effectus, quam possit finalis causa etiam summe perfecta, & e converso: nullus enim effectus est a Deo, ut efficiente, qui non fit propter eum ut ultimum finem, & e contrario. Imo ulterius addi potest in hoc etiam esse æqualitatem, quod sicut omnes effectus omnium causarum efficientium sunt a primo efficiente, ita omnes effectus omnium causarum finalium sunt a supremo fine, & mutua proportione: sicut omnes effectus omnium causarum finalium sunt in suo genere a primo efficiente, ita omnes effectus omnium causarum efficientium sunt in suo genere a supremo fine. Tertio est in hoc etiam quædam æqualitas, quod utraque ex his causis ex suo genere dicit perfectionem simpliciter, unde neutra includit imperfectionem, vel limitationem, aut dependentiam, vel aliquid simile, & sicut una est connexa (ut ita dicam) cum altera in causando, ita etiam vicissim altera cum illa: neutra tamen dici potest proprie dependens ab altera, sed effectus ipsi sunt dependentes necessario ab utraque, seu a Deo sub utraque ratione. Et ita patet prima pars assertionis.

Efficiens in quo excedat finē. Secunda declaratur, quia ratio causæ efficientis in hoc multum videtur excedere, quod influxus ejus est maxime proprius & realis per essentialem dependentiam & emanationem effectus ab illa, unde efficiens propriissime dicitur dare esse effectui, & Aristoteles illud definivit esse principium, *unde incipit motus*, seu productio vel factio rei. Et hinc etiam ortum habuit ut effectus, cum sit adæquatum correlativum causæ, per Antonomasiam ab efficiendo nominetur, propter quod Stoici solam causam efficientem nomine causæ dignam censuerunt, ut patet ex Seneca epistol. 66. & Laertio in vita Zenonis. Finis autem excedit primum in hoc, quod est veluti ultimus terminus, in quem omnis actio efficientis dirigitur, ita ut, si ita fas est loqui, dicere possimus efficiens fini deservire, & Deum ipsum sibi quodammodo ministrare, dum quidquid agit, propter se operatur. Et ob hanc rationem, cum effectus aliquo modo fit propter suam causam (particula enim *propter* generatim potest causalitatem indicare) tamen per Antonomasiam de solo fine dicitur, *esse propter quem res fit*, & hinc etiam Socrates solam causam finalem, causam appellavit apud Platonem in Phædone. Deinde ac præcipue videtur superare finis in hoc, quod ipse est primum initium & principium omnis actionis, quia ipsummet efficiens excitat & allicit ad efficiendum: quod, quamvis in primo efficiente inveniatur absque causalitate finis in ipsum efficiens, sed tantum in externam actionem ejus, nihilominus secundum eam rationem intelligimus primum motorem, vel (ut ita dicam) primum procuratorem omnis causalitatis esse finem. Qui propterea appellari solet *Prima*, & *causa causarum*, ut notavit Albertus lib. 2. Physicorum tract. 2. cap. 5. ubi quosdam alios ordines inter has causas considerat: sed illi, quos explicuimus, videntur esse præcipui.

Causa dicitur analogice de quatuor generib. Sed quæri tandem hic potest, quod supra hic remisimus, an hæc inæqualitas causarum tanta sit, ut Analogiam inter eas constituat in ratione causæ. Ad quod breviter dicendum est cum communi sententia, rationem causæ non esse univocam, sed analogam, primo quidem propter rationem supra tractatam, quod causa accidentium & substantiarum non est univoce causa. Secundo, quia ratio causæ dicta de Deo & de materia & forma, non potest esse univoca propter eandem rationem, qua nec ratio entis aut cujusvis alterius prædicati realis communis Deo & creaturis potest esse univoca. Quæ duæ rationes non solum probant rationem causæ in communi, sed etiam rationem causæ efficientis (& idem est de fine) non esse univocam, sive ut communis est causæ efficienti accidentium & substantiæ, sive ut communis est primæ causæ & secundis, propter essentialem dependentiam secundarum a prima. Quod maxime verum est, si comparentur in virtute causandi; nam si comparentur in actione ipsa, non est tam propria analogia, eo quod & actio ipsa quid creatum sit, & sæpe una met actio fit ab utraque causa, quod in superioribus tactum est.

Præterea comparando materiam & formam inter se, nulla apparet inter eas Analogia in ratione causæ, tamen si conferantur cum fine, videtur sane alia ratio Analogiæ hic intercedere. Nam efficiens propriissime influit esse: materia autem & forma non tam proprie influunt esse, quam componunt illud per se ipsas, & ideo secundum hanc rationem videtur nomen causæ primo dictum de efficiente; ad materiam autem, vel formam esse translatum per quamdam proportionalitatem. Unde licet illæ duæ causæ sint proprie partes essentiales, & principia intrinseca rei naturalis, causæ vero dictæ videntur per dictam Analogiam, licet jam secundum communem usum simpliciter illis tribuendum nomen causæ.

At vero comparando inter se causam efficientem & finalem, mihi quidem videtur, si nominis impositionem & vim attendamus, primo & maxime dictum esse de causa efficiente, cujus influxus & notior est, & maxime realis, & propriissime attingens ipsum esse, quod communicat effectui. Quoad rem tamen significatam, jam dictum est proprie & aliquo modo primario convenire causæ finali. Non video autem, quæ sit necessitas constituendi propriam Analogiam inter has duas causas modo a nobis propositas, finem scilicet ac efficientem, si per se comparentur, & cæteris paribus ex parte effectus, & secundum totam perfectionem, quam unaquæque potest habere in suo ordine, quod est comparare rationem finis & efficientis, prout in Deo sunt. Nam utrique convenit proprie & intrinsece ratio causæ, & in ea possunt concipi, ut habentes aliquam convenientiam veram ac propriam, & non habent inter se dependentiam essentialem in ea ratione, quamvis habeant connexionem, ut declaravimus: nulla est ergo ratio Analogiæ inter ipsas: erit ergo sub ea ratione nomen univocum. Nec enim repugnat nomen alioqui Analogum ad plura, univoce aliquibus convenire, ut inferius dicemus tractando de Analogia entis & accidentis. Et hæc de hac comparatione sint satis.

SECTIO II.

Utrum causæ possint esse sibi invicem causæ.

Ratio dubitandi est, quia causa, ut supra est dictum, est prior effectu, & consequenter effectus posterior causa; ergo non potest id, quod est effectus, esse causa suæ causæ: alioqui vel esset simul prius & posterius, vel non omnis causa esset prior suo effectu. Nec satisfaciet si quis respondeat, non repugnare idem esse prius & posterius altero natura tantum, & secundum diversas rationes: nam prioritas naturæ, quæ in causa requiritur respectu effectus, non est tantum prioritas secundum unam vel alteram considerationem, sed est absoluta prioritas, quæ dici potest præsuppositionis, quatenus, absolute loquendo, in causa debet præsupponi esse, ut causare possit. Unde sic concludi potest: in causa absolute supponitur esse ad esse effectus, nam effectus non habet esse nisi media causalitate, & ad causalitatem simpliciter supponitur esse in causa: ergo ad esse effectus simpliciter supponitur esse in causa: ergo causa simpliciter & omni ratione debet esse prior natura effectu; nam prioritas naturæ non videtur esse aliud quam quædam prioritas præsuppositionis: ergo fieri non potest ut causa sit effectus suæ causæ. *Dubitandi ratio pro parte negativa.*

In contrarium autem est, quia Aristoteles agens de causis, illud docuit axioma, quod a cæteris Philosophis receptum est. Quapropter non tam investigamus an hoc verum sit, quam quo sensu intelligendum sit: quod præstabimus melius conferendo singulas causas inter se, nam in generali loquendo non est necessarium neque possibile omnes causas esse sibi invicem causas, sive secundum diversa genera, sive intra idem genus conferantur. Quia inprimis non omnes causæ habent causam, ut constat de prima causa efficiente & ultimo fine. Deinde, quamvis aliqua causa, efficiens v. gr. habeat causam, non tamen *Rationes affirmativæ partis.*

habet

habet causam a se causatam, neque etiam semper habet causam materialem vel formalem. Non ergo debet illud axioma universe intelligi, sed indefinite seu non repugnanter, quia nimirum non repugnat aliquas causas esse sibi invicem causas, vel certe quod in aliquibus etiam necessarium sit, & ideo videndum superest in quibus non repugnet, vel necessarium sit.

Sensus quæstionis exponitur.

Est autem advertendum duobus modis posse intelligi causas esse sibi invicem causas: primo formaliter tantum (ut sic dicam) seu secundum generales rationes causarum: secundo in particulari, & secundum easdem res causantes & causatas. Prior sensus est facilis & sine difficultate, sed non est in præsenti præcipue intentus, quia in eo solum asseritur, efficientem causam, v. gr. posse habere causam materialem, & e converso causam materialem posse habere causam efficientem, & sic de aliis, quod in omnibus generibus manifestum est: nam & materia est effecta, & multæ causæ efficientes sunt res causatæ a materia, & quatenus actu causæ sunt, earum causalitas etiam causatur a materia. Neque in hoc sensu procedit difficultas supra tacta, quia non comparatur eadem res in ratione causæ, & causati, sed una res comparatur ad alteram, ut ad effectum suum in quodam genere causæ, ad aliam vero ut ad causam suam in alio genere, quod genus causæ participatur ab effectu alterius; sic autem nullum est inconveniens, ut aliqua causa materialis sit posterior aliqua causa efficiente a qua fit, & prior alia quam ipsa materialiter causat. Comparari ergo debent causæ in individuo, & in eisdem rebus. Rursus autem inter istasmet res potest intelligi comparatio vel secundum idem, vel secundum diversa: secundum idem, ut si una sit causa esse alterius, & vicissim ab illa causetur quantum ad suum esse: nam cum unaquæque causa per suum esse causet, si secundum illud etiam causatur a suo effectu, tales res, & eædem, & secundum idem erunt sibi invicem causæ: Secundum diversa autem erunt, si una sit causa alterius secundum esse ejus, alia vero sit causa alterius solum secundum causalitatem ad aliquam aliam superadditam perfectionem, quæ omnia exemplis clarius patebunt ex sequentibus.

Quomodo materia & forma sint sibi invicem causæ.

Dico ergo primo: Materia & forma sunt sibi invicem causæ, & aliquo modo secundum idem, non tamen omnino. Hæc assertio primo declaratur in materia prima, & substantialibus formis materialibus, de quibus certum est causari a materia, & quoad esse suum, quia ex ea fiunt, & in ea sustentantur, & quoad suam causalitatem, quia earum informatio eodem modo pendet a materia. E converso vero etiam forma est causa materiæ in suo genere, quia illam informat & actuat, & quia sine illa informatione non potest materia naturaliter esse. In quo est considerandum duo contineri in hac causalitate formæ circa materiam: unum est, quod forma perficit materiam ipsam informando illam, aliud est, quod media hac informatione materia suum esse retinet. Quantum ad primum, forma & materia sunt sibi invicem causæ, non tamen secundum idem, quia illa perfectio, quam forma formaliter præbet materiæ, distinctum quid est ab ipso esse materiæ, quia non est aliud ab ipsa forma seu informatione ejus; unde sub hac ratione, forma non tam est causa materiæ absolute, & simpliciter, quam materiæ informatæ. Atque ita materia est causa formæ simpliciter & secundum esse ejus, forma vero est causa materiæ solum quatenus formata est, & secundum hanc rationem dicimus non esse secundum idem sibi invicem causas materiam & formam.

At vero secundum aliud, quod habet materia per formam, possunt dici invicem causari & causare secundum idem, nam materia per suum esse causat formam, & in eodem dici potest causari ab illa, quatenus illud habere non potest sine illa; nam hoc est signum dependentiæ & causalitatis alicujus. Tamen si vera sunt, quæ de his causis supra diximus, in hoc quasi circulo, non est omnino eadem proprietas & similitudo: nam materia per suum esse directe & per se causat ipsum esse formæ, ita ut in nulla ratione debeat aut possit intelligi esse formæ, ut quid præsuppositum ad influxum materiæ, sed ut causatum per illum. At vero e converso esse materiæ simpliciter concipiendum est ut præsuppositum ad esse talis formæ, quia est principium ipsius influxus materialis, sine quo non sit talis forma: adeo ut ejus naturalis effectio, si secundum propriam rationem concipiatur, non possit ita præscindi, quin præsupponat materiam, quia essentialiter est eductio de potentia materiæ. Igitur esse materiæ solum est a forma pendens ut a conditione & actualitate superaddita, sine qua naturaliter esse non potest, quæ a multis dicitur (ut supra notavi) dependentia a posteriori & non a priori. Ob hanc ergo causam dixi, quod licet hæc mutua causalitas sit aliquo modo secundum idem, non tamen omnino, quia nimirum directe & immediate est secundum diversa, consequenter vero terminatur aliquo modo ad idem, quatenus ipsummet esse materiæ pendet aliquo modo a forma.

Et juxta hæc facile explicatur conclusio in materia, & forma substantiali subsistente, illa enim forma non causatur a materia secundum suum esse, sed tantum secundum informationem: est autem causa materiæ eodem modo, quo aliæ formæ substantiales, & ita minor quodammodo est in illa mutua causalitate difficultas. Inter subjectum item & accidens proportionali modo intervenit illa mutua causalitas, nam subjectum est causa materialis accidentis, & propriissime causat fieri & esse illius, quia sustentat illud: accidens vero non est proprie causa subjecti secundum esse illius, est tamen causa aliquo modo actuans & perficiens illud, quod potius est esse causam formalem illius esse quod confert subjecto, quam ipsius subjecti. Interdum vero hæc causalitas redundat aliquo modo in ipsummet subjectum, quando videlicet talis est connexio inter subjectum & accidens, ut naturaliter manere non possit subjectum sine tali accidente seu dispositione, & tunc aliquo modo dici potest talis causalitas mutua secundum idem esse subjecti: verumtamen illa non tam est causalitas proprie & dependentia a priori, quam conditio quædam necessaria secundum naturalem ordinem, ut sæpe dictum est. *Explicatur assertio in materia prima & rationali anima.*

Quomodo finis & efficiens sint sibi invicem causæ.

Dico secundo: Finis & efficiens sunt sibi invicem causæ, non tantum secundum diversa sed etiam secundum idem. Hæc assertio quoad primam partem est Aristotel. 5. Metaph. cap. 2. & lib. 2. Physicor. cap. 3. Ubi non adhibet exempla hujus mutuæ causalitatis, nisi inter finem & efficiens. Communiter autem exponitur secundum diversa, scilicet, finem esse causam efficientis quoad causalitatem ejus, efficiens vero esse causam finis quoad esse illius. Ita fere D. Thom. super. Aristotelem & Alen. in Metaphys. & Albert. 2. Physicorum tractatu 2. cap. 6. sed non existimo esse omnino excludendum, quin aliquo modo hæ duæ causæ sint sibi invicem causæ etiam secundum idem, ut ex his, quæ dicemus, constabit. Nunc declaratur facile sententia communis, quoad id, quod affirmat. Nam finis quem agens habet in agendo, non est causa illius, nam supponit in illo esse, ut possit & agere & Metaphorice moveri a fine ad agendum, si capax sit talis motionis. Quod autem finis sit causa efficientis quo ad causalitatem patet, quia excitat & movet efficientem causam ad agendum. Quod vero e contrario finis sit effectus agentis secundum suum esse, patet, quia eadem forma, quæ movet agens ad agendum, est terminus actionis ejus. Ratio denique a priori est, quia finis, ut causet, non requirit actualem existentiam, sed tantum esse in apprehensione, & ideo prius quam in re sit, potest movere in suo genere agens ad agendum, & rursus potest ab eo existentiam recipere per veram efficientiam.

Sed objicitur primo contra utramque partem. Primo quia finis non confert efficienti ullo modo, ut sit id, unde primum motus proficiscitur, sed a se id habet, vel ab aliis causis prioribus: ergo finis non est causa efficientis quoad causalitatem. Secundo, nam alias sequitur Deum quatenus efficiens est, causari a fine, quod dici nullo modo potest. Tertio e contrario videtur, finem non solum esse causam efficientis quoad causalitatem, sed etiam quoad esse, ut patet in exemplo Aristotelis: nam laborare vel ambulare est causa effectiva sanitatis, causatur autem a sanitate in genere finis: causatur autem non tantum quoad causalitatem, sed etiam quoad esse: nam ipsummet esse deambulationis, seu fieri (quod in ea idem est) est propter sanitatem. Quarto falsum etiam videtur finem *Aliquot objecta contra resolutionem de efficiente & fine.*

esse

esse ab efficiente quoad suum esse: nam finis operantis est ipsummet agens, quod non potest esse a se ipso effective.

Propter primam objectionem quidam in universum negant finem esse causam efficientis quoad causalitatem: imo in omnibus causis negant esse sibi invicem causas quoad causalitatem, quia nec materia habet a forma, ut sustineat formam, nec forma a materia, ut informet. Sed vereor ne sit æquivocatio in his terminis: nam loqui possumus vel de causalitate in actu primo, vel in actu secundo. Cum ergo dicitur, unam causam esse causam alterius quoad ejus causalitatem, proprie ac per se est sermo de causalitate in actu secundo: argumenta autem procedunt de actu primo. Sic enim verum est materiam non habere a forma sustentare, id est vim illam, quam habet ad sustentandam formam, & e contrario formam non habere a materia vim, quam habet ad informandum. Quamquam hoc posterius non sit in universum verum, sed in anima tantum rationali: nam aliæ formæ sicut habent suum esse dependenter a materia, ita & omnem suam vim & substantialem aptitudinem, ut per se satis constat. Unde si etiam e contrario dicatur materia habere suum esse a forma, fatendum est ab illa etiam habere vim sustentandi formam; nos autem non ita loquimur, quia non censemus proprie loquendo, habere materiam proprie suum peculiare esse a forma, sed habere illud dependenter a forma, ut a posteriori conditione, ut sæpe declaratum est. At vero quoad actualem causalitatem falsum est materiam & formam non esse sibi invicem causas: nam & materia est in suo genere causa actualis informationis formæ, quia non potest forma informare nisi materia causante materialiter ipsammet informationem formæ, & e converso materia similiter non potest actualiter sustinere formam, nisi eadem forma causante in suo genere ipsammet sustentationem materiæ, quidquid illa sit. Unde re ipsa spectata hæc mutua causalitas in causando non est aliud nisi mutuus concursus utriusque causæ ad suas proprias causalitates.

Sic igitur facile constat, quomodo finis sit causa efficientis causæ, quoad causalitatem ejus, quidquid sit de virtute causandi, de quo inferius dicam. Est ergo finis causa alliciens virtutem agentis, ut causet, & consequenter in suo genere influens in actualem causalitatem ejus. Ex quo ulterius colligo etiam efficientem causam posse dici in suo genere causam finis quoad actualem causalitatem. Quamvis enim virtus causandi finis prout antecedit in intentione non sit ab ipso efficiente, tamen actualis causalitas finis non potest esse sine efficientia agentis, ut supra demonstratum est, & ideo sicut causa efficiens constituitur in actu secundo, concurrente fine propter quem causat, & ob hanc rationem dicitur causari a fine quoad causalitatem suam, ita e converso causa finalis non constituitur in actu secundo nisi concurrente causa efficiente in suo genere ad causalitatem ejus; ergo habent in hoc mutuam inter se causalitatem in suis generibus, sicut materia & forma inter se. Et quoad hanc partem verum inprimis habet, quod in conclusione dixi, finem & efficiens esse sibi mutuo causas, non tantum secundum diversa, sed etiam secundum idem.

Secundo. Ad secundum responderi potest primo, non oportere conclusionem positam universe intelligi de omni fine & de omni efficiente. Quod enim in principio notavimus propositionem Aristotelis non esse universalem de omnibus causis, potest ad præsentem etiam conclusionem applicari, quia, ut statim dicemus, non omne efficiens dat esse illi fini, propter quem operatur, & simili modo non omne agens movetur a fine ad operandum per propriam finis causalitatem. Secundo vero dicitur, loquendo de Deo, ut de efficiente non quoad vim efficiendi, nec quoad internam voluntatem causandi, sed quoad actualem & transeuntem causalitatem suam, verum esse, hanc causalitatem, qua denominatur Deus actu efficiens, causari ab ipso Deo, ut fine: nam hæc causalitas Dei non est aliud, quam actio ejus transiens ab ipso, & in creatura recepta, quæ vere etiam causatur ab ipsomet Deo, ut a fine, ut in superioribus visum est. Atque ita etiam in Deo verum est non constitui actu agentem nisi concurrente se ipso, ut fine ad suam causalitatem activam, & e converso non constitui actu finem nisi concurrente se ipso active ad suam causalitatem finalem.

Ad tertium concedendum est id totum, quod intendit: nam aliqua est causa efficiens, quæ totum suum esse habet a fine in genere causæ finalis, quem & propter quem causat. Quod non solum Aristotelis exemplo, sed etiam aliis ostendi potest: nam finis intellectus, v. gr. est intelligere: imo in universum potentia, vel agens creatum, dicitur esse propter operationem: ergo in genere finis intellectus causatur ab intelligere, non solum quoad causalitatem, sed etiam quoad esse: nam propter intellectionem fit, & est. Et hinc etiam intelligitur interdum finem esse causam agentis, non solum quoad actualem causalitatem in actu secundo, sed etiam quoad virtutem causandi in actu primo, ut v. gr. sanitas est causa finalis rhabarbari, non tantum ut actu expellentis, vel applicati ad expellendam choleram, sed etiam quoad ipsam virtutem innatam, quam habet ad illum effectum: nam propter hunc finem illam recepit ab auctore naturæ, ut sanitatem causaret. Et hoc secundum a fortiori colligitur ex primo, ut supra in simili dicebam: nam si ipsum esse rei, quæ est causa efficiens, causatur finaliter a suomet effectu, multo magis virtus effectiva ad causandum, quæ consequitur ad ipsum esse, poterit ab eodem finem causari. Atque in hoc etiam verificatur, quod in conclusione diximus, finem & efficiens posse esse sibi invicem causas secundum idem: nam & finis in suo genere causat efficiens quoad esse ejus, & efficiens in suo causat finem quoad suum esse reale. Et ratio est eadem, quæ supra tacta est, quia finis ut causet, non supponitur esse secundum esse reale, & ideo, si supponatur apprehensus in causa efficiente aliam efficientem causam ipsiusmet finis, potest finaliter illam movere, vel cum illa finaliter concurrere ad dandum esse illi rei, a qua postea idemmet finis secundum realem existentiam procedit, & sic domus in mente artificis est causa finalis fabricandi serram, v. gr. a qua serra domus ipsa postea efficienter fit.

Quapropter, cum graves auctores dicunt, finem & efficiens esse sibi mutuo causas secundum diversa, exponendi sunt, quod explicuerint id, quod magis per se convenit his causis ac formalius ut actu causantibus; non vero, quod excluserint omnem alium modum mutuæ causalitatis, qui inter has causas haberi potest. Itaque specialiter attribuitur fini, quod sit causa agentis quoad actualem causalitatem seu actionem, quia hoc est semper ac per se necessarium, eo quod omnis actio est aliquo modo propter finem, quod vero sit causa ipsius esse agentis, non est ita per se aut necessarium, quamvis sæpe ita contingat. Et quamvis agens etiam concurrat ad causalitatem finis, ut declaravimus, tamen hoc magis attribuitur fini, quia ipse est primus in movendo, & influendo ad causalitatem agentis, ut supra etiam declaratum est. E converso autem efficiens dicitur causare finem secundum esse ejus, quia hoc per se ac semper illi convenit, quia non potest operari propter finem, nisi aliquo modo efficiat ipsum finem.

Hoc autem (ut ad quartam objectionem jam respondeamus) intelligendum est de fine cujus, vel etiam de fine quo sensu formali, qui est adeptio finis objectivi. Nam finis cui non fit ab efficiente, ut recte probat illa quarta objectio: nec etiam finis objectivus fit, sed obtinetur: finis autem cujus est terminus intrinsecus, ad quem tendit & terminatur actio agentis, & ideo per se, & secundum suum esse est effectus agentis. Et similiter quando bonum amatur seu desideratur, non ut fiat, sed ut possideatur, ipsa consecutio vel possessio finis fit ab ipso agente, quia tota intentio, & applicatio mediorum ad illam tendit, & tunc in illa serie, illa est quidam finis, cujus gratia, & propter quem fit operatio.

Quomodo materia & finis sint sibi invicem causæ.

Tertio dicendum est, finem & materiam posse mutuo sibi invicem esse causas. Probatur, quia Aristoteles ait formam & finem coincidere in idem numero: est autem forma non tantum finis generationis, sed etiam ipsius materiæ, quia materia natura sua est propter formam tamquam propter finem, & simul etiam est propter compositum, quia hæc duo non repugnant, sed subordinata sunt. Est ergo materia effectus formæ & compositi in genere causæ finalis: sed eadem materia est causa materialis formæ & compositi: ergo est reciprocatio inter has duas causas in ratione causæ & causati. Quod quidem generale est ex parte materiæ, non vero ex parte finis, sed

tunc

tunc solum, quando talis est finis, ut materia constet vel ab illa pendeat: omnis enim materia ordinatur ad aliquam formam, vel compositum ut ad finem, & ideo in quacumque materia respectu talis intercedit semper dicta causalitas mutua: non autem omnis finis constat materia, aut pendet ab illa, ut per se notum est, & ideo ex parte ejus non potest esse universalis illa reciprocatio. Atque ita explicata hac assertione nulla manet in ea difficultas, & fundamentum ejus est idem, quod supra tactum est, quia finis, ut causet, non supponit præexistere realiter, & ideo potest esse causa suæ materiæ, licet ab illa realiter causetur in suo genere.

Mutua causalitas inter formam, & finem excluditur.

Dico quarto: Forma & finis, proprie ac per se loquendo, nunquam possunt esse sibi invicem causæ. Loquor de forma, ut exercet genus causæ formalis, & ideo dixi *proprie & per se loquendo*: nam interdum contingit unam formam, quæ est effectus alterius in genere causæ finalis, esse causam ejusdem formæ, quæ est finis, tamen nunquam est causa formalis ejus, sed aut efficiens, aut materialis. Ut lumen gloriæ est effectus visionis beatificæ in genere causæ finalis, & est etiam causa ejus, non formalis, sed efficiens: & intellectus etiam est effectus ejusdem visionis in genere finis, quia propter illam fit, & est causa ejus, & materialis, & efficiens, formalis autem esse non potest. Et ratio conclusionis est: nam vel consideratur forma ut est finis generationis, vel ut ordinatur in aliam formam seu operationem ut in finem. Priori modo forma & finis incidunt in idem numero, & ideo non potest illa forma esse causa formalis illius finis, quia non potest esse causa formalis sui ipsius; quod secus est in causalitate finali: nam eadem forma ut antecedens in intentione est causa sui ipsius in executione secundum causalitatem finalem, quæ non requirit præexistentiam in re. At vero in genere formalis causæ non potest forma causare seipsam, sed compositum, quia causalitas ejus consistit in compositione & unione ad materiam.

Ut autem conclusio quoad hanc partem omni careat difficultate, intelligenda est de forma comparata ad proprium effectum suum, ut est compositum, quod dico, quia si comparetur ad ipsammet unionem vel actualem informationem, re vera in genere finis est effectus ejus: nam forma est, ut informet, & propter hunc finem fit, & tamen ipsamet informatio est a forma in genere causæ formalis, tamen non tam proprie est effectus ejus, quam causalitas ejus: si tamen ipsa etiam unio, vel informatio, effectus formæ vocetur in genere causæ formalis, quoad talem effectum limitanda est posita conclusio propter specialem connexionem, quam habet cum ipsa forma, ut exercet rationem formæ. Nam sicut efficiens est propter operationem, & ideo inter illa est mutua causalitas: nam operatio est causa finalis potentiæ activæ, & potentia est causa efficiens operationis; ita forma est propter informationem, & in suo genere est causa ejus. At vero comparando formam prout est finis generationis, ad eandem propriam formam, ut informantem, non potest intercedere dicta mutua causalitas, quia est una & eadem prorsus forma.

Si autem formas duas comparemus, quarum una ad alteram, ut ad finem ordinatur, etiam non potest illa mutua causalitas intercedere, quia una forma non potest esse causa formalis alterius, quatenus etiam forma est: si enim contingat unam formam alia accidentali informari, necesse est, ut ea, quæ informatur, exerceat sub ea ratione causalitatem materialem, non formalem. Scio nonnullos ita loqui, ut dicant actus immanentes dependere ab anima vel a potentia vitali in genere causæ formalis, cum tamen ipsimet actus immanentes sint causæ formales accidentales, & similiter dici solet passiones, vel potentias animæ pendere ab illa in genere causæ formalis, cum tamen illam informent. Sed hæ locutiones sunt impropriæ: nam neque actus neque potentiæ pendent a forma, nisi aut materialiter aut effective; quia vero illa efficientia est valde intrinseca, aut per resultantiam naturalem, dici solet secundarius effectus formæ, tamen proprie & in rigore non pertinet ad effectum formalem.

Excluditur mutua causalitas inter efficientem causam respectu materialis & formalis.

Dico quinto: Causa efficiens non potest habere mutuam causalitatem cum materia vel forma: sed solum cum finali causa, ut jam explicuimus. Sensus conclusionis est, quod si aliqua causa vere ac proprie efficiat aliquam formam, non potest ab illa causari in genere causæ formalis; & e converso, si aliqua forma formaliter constituit aliquam rem, non potest ab illa effective fieri. Et quoad has duas partes nulla est difficultas in conclusione posita. Et ratio est, primo quia causa efficiens supponitur absolute existens ad efficiendum: ergo non potest formaliter constitui per formam, quam efficit. Patet consequentia, quia si illa res in suo esse per formam constituenda est, jam forma supponitur constituta, quia jam supponitur habens esse: ergo non potest formaliter constitui per formam a se factam. Secundo, quia forma est principium agendi: ergo forma, quæ est terminus actionis, non potest esse causa formalis ipsiusmet agentis: hac enim ratione Aristoteles dixit 2. Physicorum cap. 7. text. 70. formam, quæ fit, non coincidere in idem numero cum efficiente, sed in idem specie. Ex his autem rationibus facile colligitur, conclusionem intelligendam esse de causalitate formali quantum ad proprium esse ipsius causæ efficientis: nam si loquamur de causalitate formali quantum ad aliquod aliud esse superadditum ipsi efficienti, sæpe accidere potest, ut forma facta a causa efficiente suam causam informet, ut amor informat voluntatem a qua fit, non vero informat illam quoad dandum ei illud esse, per quod ab ipsa causatur: unde nec informat illam ut efficiens est, sed ut subjectum & causa materialis esse potest.

Simili modo intelligenda est conclusio comparando efficientem causam ad materialem. Nam si res aliqua efficit aliquam materiam, non potest ab illa materialiter causari; & e converso: si una res materialiter causat aliam, non potest ab illa effective fieri. Et quidem, si sermo est tantum de materia prima, est res evidentissima, quia materia prima non potest fieri nisi per creationem, & ideo causa ejus est remotissima ab omni dependentia a materia: ergo impossibile est, ut quidquid ex tali materia causatur, sit causa efficiens materiæ, non modo ejusdem numero, verum neque ullius omnino. Tamen extendendo conclusionem (ut re vera intelligenda est) ad omnem causam materialem seu subjectivam, ratio generalis est, quia causa efficiens supponitur simpliciter & absolute existens ad agendum, & ideo si indiget aliqua causa, vel causalitate materiali ut sit, talis causa supponitur ante omnem efficientiam ejus, ac proinde non potest talis res esse causa efficiens suæ materiæ. Et confirmatur: nam causa materialis est intrinseca, si comparetur ad compositum, vel est intime conjuncta, si comparetur ad formam: ergo sive res, quæ dicitur causa efficiens, sit compositum, sive forma, non potest efficere materiam vel subjectum a quo pendet. Patet consequentia, quia intrinseca rei constitutio vel unio est simpliciter prior, quam efficientia ejus: item etiam quia intrinseca constitutio non potest esse effective ab ipsamet re, quæ constituitur; nec intrinseca unio materialis potest esse effective ab ipsa forma, quæ unitur, alias etiam ipsa eductio formæ posset esse effective ab eadem forma, quæ educitur.

Solent autem contra hanc partem nonnullæ instantiæ afferri. Una est de forma & dispositione ultima; sed de hac multa dicta sunt disp. 13. de causa materiali; ubi probabilius esse ostendimus, dispositionem ultimam, quæ vere præparat materiam, non esse effective a forma, quæ vero est effective a forma, non esse præparantem materiam, nec participare causalitatem materialem, sed esse dispositionem ornantem, & quasi foventem, & conferentem unionem formæ cum materia. *Dispositio ultima nō est effective a forma.*

Altera instantia est de introductione unius formæ, & expulsione alterius: nam hæc expulsio est quasi causa materialis illius. Sed hæc magis pertinet ad mutuam causalitatem inter materiam & formam, quam ad præsens: nam forma introducta non expellit alteram effective, sed formaliter, ut supra visum est: si autem sit sermo de forma active introducente aliam, respectu illius, expulsio formæ nullam habet causalitatem, sed tantum est effectus secundarius illius actionis. Addo etiam, expulsionem formæ improprie dici causam materialem introductionis alterius formæ: nam potius est remotio cujusdam impedimenti non tam antecedens, quam subsequens, vel concomitans, vel si aliquis est ordo vel prioritas, est magis *Expulsio unius formę ancausa materialis introductionis alterius.*

gis secundum considerationem nostram, quam secundum veram causalitatem.

Fenestræ apertio, an habeat causalitatem respectu ingressus lucis.

Alia instantia esse solet de apertione fenestræ, & introductione lucis, quæ magis videtur vulgaris, quam Philosophica: nam apertio fenestræ est remotio cujusdam impedimenti simpliciter antecedens ordine naturæ, quia nullo modo est effectus introductionis lucis. Quod si fingamus fenestram aperiri ab externo vento impellente & introeunte, sic apertio quidem est effective ab aere impellente, tamen ille aer, ut impellens & efficiens, nullo modo est effectus ipsius apertionis in genere causæ materialis, quia aer impellens non efficit illum motum fenestræ, ut introductus jam in locum ejus, sed ut contingens, & imprimens illi impetum, quod facit prius tempore vel instante, quam in locum fenestræ introducatur, & quam fenestra ipsa a loco suo moveatur, & ita respectu illius efficientiæ nulla est causalitas materialis in effectu ejus. Quod si consideretur aer, ut jam occupans locum fenestræ quæ aperitur, sic non est causa effectiva apertionis, sed formalis, per formalem nimirum incompossibilitatem illorum duorum corporum in eodem spatio. Et secundum hanc rationem si est mutua causalitas inter apertionem fenestræ, & introductionem aeris, pertinet ad materialem & formalem, non ad efficientem: & idem judicium de illa est, quod de introductione unius formæ, & expulsione alterius. Atque ita in universum verum est, causam efficientem non habere mutuam causalitatem cum suo effectu nisi in genere finis: neque Aristotel. unquam aliam docuit. Statim vero occurret hic Theologis difficultas de ultima dispositione ad gratiam, quam illis remittimus: existimamus autem juxta hæc principia verum judicium de illa ferendum esse.

Quomodo inter causas ejusdem generis esse possit causalitas reciproca.

In eodem genere causæ simpliciter nullæ sunt sui mutuo causæ.

Ultimo dicendum est intra idem genus causæ non posse duas res esse sibi invicem causas simpliciter & secundum idem: secundum quid autem, & secundum diversas rationes veluti specificas intra idem genus causæ non repugnare. Prior pars est sententia Aristotelis citatis locis, quam absolute etiam docent omnes ejus interpretes, & potest inductione probari: nam res, quæ alias efficit, non potest ab ea vicissim fieri, & sic de cæteris. Ratio autem in singulis potest propria reddi: nam materia vel non habet materialem causam, ut materia prima, vel si habet, ut materia secunda, non potest eadem res, quam ipsa componit aut recipit, esse materia ejus. Quia materia comparatur ut pars, vel potentia receptiva ad suum effectum, & ad illum supponitur: si vero ipsa habet causam materialem, ad illam comparatur, ut totum ad partem, & generationis seu existendi ordine illam supponit, & ideo non potest esse talis circulus inter causas materiales. Nec vero inter formales, quia forma non habet causam formalem, ut supra dicebamus. In causa etiam finali est res manifesta, quia causa finalis ut sic non habet causam finalem, quod si illam habet quatenus induit aliquam rationem medii, non potest in eandem rem, quæ est medium ad illam, ut in finem ordinari: alioqui in eodem ordine intentionis esset prior & posterior, quod repugnat. In efficientibus est etiam manifesta ratio, quia res, quæ efficit aliam, supponitur esse, & consequenter facta, si effectione indigeat, & ideo impossibile est, ut a suo effectu effective fiat. Quod semper intelligendum est (quod in finibus etiam est observandum) loquendo de actuali causalitate mutua, quæ simul fit: nam loquendo tantum de potentia causandi, & divisim, non repugnat, ut res, quæ nunc est finis alterius, cesset ab illa causalitate, & postea ordinetur ad alteram, ut in finem ex libertate agentis. Et similiter non repugnaret, ut res, quæ nunc efficit aliam, fieret ab illa, si ordo causandi a principio fuisset mutatus, & res, quæ nunc fit ab una causa, non fieret ab illa, sed ab alia: nam tunc sine inconvenienti posset illa efficere eandem rem a qua nunc facta est, ut supra tractavi. Nunc autem non divisim, sed conjunctim loquimur, & sic impossibile est, ut res fiat ab effectu quem facit.

Alia ratio generalis hic tradi solet, quia alias idem esset causa sui ipsius; nam quod est causa causæ, est causa causati, quod axioma tenet in causis ejusdem generis, ut omnes dicunt, & specialiter adnotavit Scotus in 4. dist. 49. qu. 2. & in Theorematibus 22. conclus. universali. Non immerito autem interrogare potest aliquis, quare illa consecutio teneat in causis ejusdem generis, non autem diversorum. Deinde dubitare quis potest, quia non sequitur, quod aliquid fit causa sui per se, sed tantum per accidens, sicut avus est causa nepotis, quod non videtur magnum inconveniens. Ad priorem partem respondeo rationem esse, quia in diversis generibus, hoc ipso quod mutatur causandi modus, mutatur etiam ratio essendi, quæ in causa supponitur ad effectum. Et consequenter id quod est causa suæ causæ, non est causa ejus secundum id quod habet a sua causa, sed secundum aliud, ut quamvis finis sit causa sui efficientis, non est causa ejus secundum esse existentiæ exercitum, quod ab illo habet, sed ut apprehensum. At vero si in eodem genere duo se mutuo efficerent, & secundum eundem ordinem unum supponeretur ad aliud, & e converso, quod repugnat, & unum causaret aliud secundum illudmet esse, quod ab illo habet, & e converso, & ideo virtute causaret se ipsum. Unde ad alteram partem respondetur illam causam dici per accidens, quia non immediate influit in effectum mediatum: tamen est causa per se sui immediati effectus; in quo virtute continetur alius effectus, & per se ab illo manat, & ideo perinde repugnat aliquid hoc modo esse causam sui, ac si per se & immediate se efficeret.

Leviores objectiones contra prædicta solvuntur.

Aliæ objectiones leviores fieri solent contra hanc conclusionem, quia in omnibus generibus causarum videtur pati calumniam: in efficiente, quia duæ manus si sint calidæ, & simul se contingant, se mutuo fovent & conservant: si vero sint frigidæ, confricatione se mutuo calefaciunt. In dispositionibus, quæ ad materialem causam pertinent, calor vere disponit ad raritatem, & raritas ad calorem. In finibus potentia est gratia operationis, & operatio propter potentiam. In formalibus denique quatenus physice non inveniatur illa vicissitudo, reperitur tamen Metaphysice, dum una differentia contrahit aliam, & vicissim potest contrahi ab illa: nam mortale contrahit rationale, vel intellectuale late sumptum, ut si homo dicatur vivens, intellectuale, mortale, & e contrario rationale contrahit mortale.

Manus invicem se fricantes qualiter se mutuo calefaciant.

Respondetur tamen ad primam, duas manus, si æque sint calidæ, non se conservare mutuo agendo, sed fortius resistendo contrario, aut repugnando illud. Si vero sint frigidæ, non per se, se calefacere, sed per accidens medio motu, & tunc una non agit in aliam, quatenus calorem recipit media confricatione alterius, sed vi movendi ac tangendi, quam habet, & hoc modo non est inconveniens duas res mutuo agere in se ipsas, si per se agant per proprias virtutes, & non per id quod ad invicem recipiant, ut stomachus calefacit vinum calore formali & innato, & vinum calefacit stomachum calore virtuali, quem ex se habet, & hoc modo non repugnat duo mutuo in se efficere, id tamen non est secundum proprium esse per quod causant, & ita formaliter loquendo, non fit causa ab effectu suo, quod repugnare dicimus.

Duæne formæ sibi mutuæ dispositiones.

Ad secundam instantiam respondetur imprimis, causam dispositivam proprie non esse causam materialem, sed secundum quid, & reductive, unde illa non tam est mutua causalitas materialis, quam mutua quædam concordia vel proportio inter duas formas in eodem subjecto existentes: in qua nulla est repugnantia. Deinde dicitur, has dispositiones semper esse aliquo modo diversarum rationum, ut in exemplo posito de calore & raritate, calor videtur esse non tantum dispositio, sed etiam aliquo modo efficiens, & tunc raritas non tam est dispositio præparans, quam consequens, quæ non habet propriam rationem causæ. Et similia multa diximus de his causis supra disp. 13. sect. 3.

Duo partiales fines sibi invicem sunt finales causæ.

Denique de hac dispositionum connexione intelligi potest posterior pars conclusionis. Sed præcipue posita est propter instantiam tertiam, ad quam concedimus secundum diversas rationes finium non repugnare, ut duo sint sibi invicem fines, ut argumentum probat: tamen illud est tantum secundum quid: nam illi sunt quasi fines partiales, ex quibus unus integer coalescit, qui totus cadit sub unam adæquatam intentionem: tamen ad illam qualemcumque mutuam habitudinem necesse est, ut illi fines in suo genere sint aliquo modo diversarum rationum. Ad quartum respondetur, hic nos agere de causis propriis & realibus, differentiæ autem nos sunt hujusmodi, sed tantum secundum rationem, & adhuc illo modo diffe-

differentiæ non se mutuo contrahunt per se, sed ad summum quatenus in uno communi genere conjunguntur.

Satisfit rationi dubitandi posita in principio.

Ultimo ex dictis manet expedita ratio dubitandi in principio posita. Nam si quis attente consideret, quæ diximus, nunquam duæ causæ ita mutuo comparantur, ut una simpliciter supponat aliam in existendo, & e converso, etiam ordine naturæ: nam finis ut est causa agentis, non necessario supponitur existens, ut vero est effectus, supponit causam efficientem, ut existentem: forma item supponit materiam, non tamen materia simpliciter supponit formam, sed eam tantum requirit, ut concomitantem seu consequentem ordine naturæ. Atque ita facile vitatur circulus prioris & posterioris in existendo, etiam secundum naturæ ordinem. In causando vero secundum diversa genera causarum nullum habet incommodum, quia vel una causalitas talis est, ut non supponat existentiam, ut contingit in fine, vel, si existentiam requirit, non sunt sibi mutuo causæ secundum esse simpliciter, & ita, si in una causa supponitur esse, secundum illud non est proprie effectus alterius, sed secundum aliquid, quod illi adjungitur: sicut in forma respectu materiæ, & in accidentibus respectu subjecti declaravimus, & ita vitantur facile omnia incommoda in hac mutua causarum connexione & causalitate. Atque hactenus de causis entis, & de prima principali hujus operis parte dicta sint.

Primi Tomi Metaphysicarum Disputationum finis.



